سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة

(٦)

موسوعة

الفرق والمذاهب

في العالم الإسلامي

إشراف وتقديم

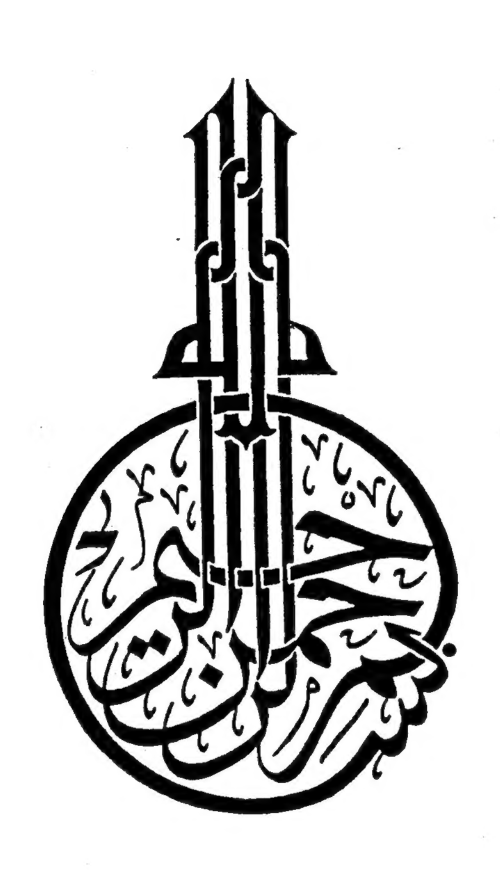
الأستاذ الدكتور محمود حمدي زقزوق

وزير الأوقاف

القاهرة

١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م




بسم الله الرحمن الرحيم

تقديــــم

للأستاذ الدكتور محمود حمدى زقزوق
وزيـــر الأوقـــاف

لقد خلق الله الناس جميعًا من نفس واحدة، ولكنه فى الوقت نفسه أراد لهم أن يكونوا أممًا وشعوبًا مختلفين فى أشكالهم، وألوانهم، ولغاتهم، وأعراقهم: ﴿ **ولايزالون مختلفين ● إلا من رحم ربك**[1] ... ﴾ ولكن جوهر الإنسان يظل واحدًا فى جميع الأحوال. وهذا الاختلاف والتنوع سنة من سنن الكون من شأنه أن يثرى التجربة الإنسانية، ويحفز الناس إلى العمل على تطوير حياتهم فى تنافس مثمر من أجل خيرهم وسعادتهم؛ كما يشير إلى ذلك القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿ **ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات**[2] ... ﴾.

وقد تجلى هذا الاختلاف بصورة واضحة بين أفراد البشر، فقد جعل الله لكل فرد شخصية مستقلة. ومن هنا فلا يوجد اثنان فى هذا الوجود يتفقان فى بصمة إبهامهما، وذلك فضلا عن الاختلاف فى المشاعر، والعواطف، والتفكير، ولكن الله أراد فى الوقت نفسه ألا يكون هذا الاختلاف مدعاة إلى التنازع والشقاق بين البشر، وإنما طريقًا إلى التعارف والتآلف والتعاون ـ كما يقول القرآن الكريم: ﴿ ... **وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا**[3] ... ﴾ فالمطلوب إذن هو التفاعل لا التنافر، والتآلف لا التدابر، والتعاون لا التنازع.

وإذا كان هذا هو الوضع المثالى للبشر فإن الواقع العملى يبين لنا غير ذلك. ويرجع السبب فى ذلك إلى أن الإنسان قد يسىء استخدام الحرية التى منحها الله له فيحدث النزاع والشقاق، وتشتعل الحروب بين الناس.

والأمة الإسلامية ـ التى أراد الله لها أن تكون «أمة واحدة» ـ يسرى عليها قانون الاختلاف كما يسرى على بقية الأمم. وقد جاء فى حديث شريف قول النبى ﷺ: «**ستختلف أمتى على ثلاث**

وسبعين **فرقة**»[٤]. وقد حدث هذا الاختلاف بالفعل بين المسلمين بعد عصر النبوة، ونشأت بينهم مذاهب وفرق مختلفة، بعضها يقترب من المنابع الإسلامية، وبعضها يبتعد عنها بشكل أو بآخر، ولم يقتصر هذا الاختلاف على الاتجاهات الفقهية ممثلة فى المذاهب الفقهية العديدة، فهذه أمرها أسهل بكثير من الاختلافات على المستوى العقدى.

ونظرًا إلى أن بعض التصورات والاتجاهات العقدية بين الفرق المختلفة فى المجتمع قد جانبها الصواب، وحادت بشكل أو بآخر عن الخط الإسلامى المعتدل، فإنه حرصًا منا على عرض الاتجاهات المختلفة حتى ولو كانت قد ابتعدت عن المنابع الإسلامية، وتأثرت بشكل أو بآخر بمؤثرات غير إسلامية، لم نشأ أن يكون عنوان الموسوعة «الفرق والمذاهب الإسلامية» ورأينا أن من الأفضل أن يكون العنوان محايدًا يضم الجميع دون حكم مسبق على أى منها. فجاء العنوان **«موسوعة الفرق والمذاهب فى العالم الإسلامى»**.

ولعله من نافلة القول أن نؤكد أن هدفنا من هذه الموسوعة لم يكن أبدًا العمل على تعميق الخلافات بين الفرق والمذاهب فى العالم الإسلامى، وإنما التعريف بها على نحو موضوعى فحسب، ونرجو أن نكون قد وفقنا فى ذلك. فالجهل من شأنه أن يعمل على سد منافذ المعرفة، وبالتالى يزيد الفرقة ويشعل نار النزاع بين أتباع الفرق والمذاهب. أما العلم فإنه رحم بين أهله، من شأنه أن يفتح الباب أمام التسامح، وقبول الآخر، واحترام وجهات النظر المخالفة. وهناك بطبيعة الحال فرْق بين احترام الرأى الآخر والقبول به.

ونحن نحسن الظن بجميع الفرق والمذاهب التى تكون قد أخطأت فى التأويل أو التفسير. وكما يقول الشيخ محمد عبده: «لقد اشتهر بين المسلمين وعرف من أحكام دينهم أنه إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر»[٥].

وقد تحرت لجنة التحرير فى عملها الموضوعية قدر الإمكان والالتزام بالمنهج العلمى، وبذلت جهودًا مشكورة مضنية فى سبيل إخراج هذه الموسوعة على النحو الذى يراه القارئ فى الصفحات التالية. وهذه الموسوعة ـ مثل أى عمل بشرى ـ لا تدعى لنفسها الكمال، ولا تزعم أنها خارجة عن دائرة النقد والتقويم. ومن هنا فإن المجلس الأعلى للشئون الإسلامية يرحب بأى نقد بناء من شأنه أن يلفت نظرنا إلى ما يكون قد شاب هذه الموسوعة من نقص أو قصور. فالكمال لله وحده.

وتأتى هذه الموسوعة فى سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة التى يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، والتى صدر منها حتى الآن الموسوعات التالية[6]:

الموسوعة الإسلامية العامة، الموسوعة القرآنية المتخصصة، موسوعة علوم الحديث الشريف، موسوعة أعلام الفكر الإسلامى، موسوعة الحضارة الإسلامية، موسوعة التشريع الإسلامى، ثم «موسوعة الفرق والمذاهب فى العالم الإسلامى» التى يسعدنا أن نقدمها اليوم للقارئ الكريم التزامًا بما قطعناه على أنفسنا منذ ظهور أول مجلد فى هذه السلسلة، ونرجو أن يستمر صدور بقية المجلدات ـ على يد من يجئ بعدنا إن شاء الله ـ لتكتمل السلسلة التي تصل إلى ستة عشر مجلدًا، وبعدها يمكن إدماج كل هذه المجلدات فى بعضها لإخراج موسوعة إسلامية واحدة يعاد فيها بطبيعة الحال ترتيب المواد العلمية التى تشتمل عليها لتتكون منها فى النهاية موسوعة واحدة مرتبة حسب الترتيب الهجائى.

وإذ نقدم خالص شكرنا وتقديرنا للجنة التحرير التى تولى رئاستها الأخ الكريم الأستاذ الدكتور حسن الشافعى، وعضوية كل من الأستاذ الدكتور عبد الحميد مدكور، والأستاذ الدكتور عبد الرحمن سالم؛ فإن الشكر موصول أيضًا بطبيعة الحال لجميع الأساتذة الأعزاء الذين اشتركوا فى كتابة مواد الموسوعة، وكذلك للسيد/ أبو سليمان صالح للإشراف الفنى عليها.

نسأل الله أن ينفع بهذه الموسوعة، وبشقيقاتها من الموسوعات الإسلامية المتخصصة، وأن يكون فيها نفع لباحث أو فائدة لقارئ.

والله من وراء القصد وهو ولى التوفيق،،،،

---

(١) سورة هود: الآيتان ١١٨ و ١١٩.

(٢) سورة البقرة: آية ١٤٨.

(٣) سورة الحجرات: آية ١٣.

(٤) أخرجه أحمد فى المسند، والحاكم فى المستدرك، وابن حيان فى الصحيح، وأبو داود، وابن ماجة، والترمذى فى سننهم، وقال الترمذى حديث حسن صحيح.

(٥) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية للشيخ محمد عبده ص ٣٥. (دار المنار بمصر ١٣٧٣هـ).

(٦) صدر المجلد الأول «الموسوعة الإسلامية العامة» عام ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

كلمة التحرير

تتناول هذه الموسوعة أهم الفرق والمذاهب التى ظهرت فى العالم الإسلامى وانتسبت إلى الإسلام منذ ظهوره وحتى العصر الحاضر؛ فهى تعرض لنشأتها وتطورها، وإبراز آرائها، واتجاهاتها الفكرية.

والمأمول أن تلبى هذه الموسوعة ـ التى تضمنت سبعًا وأربعين فرقة من أهمها: الأشعرية، والسلفية، والماتريدية، والشيعة، والإباضية، والزيدية، والمعتزلة ـ حاجة فريقين من القراء:

الفريق الأول: يتمثل فى الباحثين الذين يحرصون على المنهج العلمى فى العرض والتوثيق، وأسلوب التناول.

الفريق الثانى: يتمثل فى جمهور القراء الذين ينشدون الاستزادة من المعرفة ويهمهم وضوح الفكرة، وسلاسة العبارة والبعد عن التفصيلات التى لا تضيف كثيرًا إلى جوهر الموضوع.

وإذ يلاحظ القارئ أن بعض الفرق والمذاهب الفرعية لم تجد طريقها إلى هذه الموسوعة، فذلك راجع إلى أنها ذُكرت فى مكانها من المداخل الأساسية، ومع ذلك فإن اللجنة القائمة على الموسوعة ترحب بملاحظات السادة القراء من أجل تدارك ذلك فى الطبعات القادمة بمشيئة الله.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هدف هذه الموسوعة ليس تأكيد الفُرقة والاختلاف بين أبناء الأمة الإسلامية؛ بل إنها قصدت تأكيد عكس ذلك تمامًا، فاختلاف الآراء والمذاهب أمر طبيعى، بل لعله يثرى التجربة الإنسانية ويزيدها خصوبة وعمقًا، ويفتح مجالات مختلفة للفكر والنظر، ولكنه الاختلاف الإيجابى وليس السلبى. وقد يكتشف القارئ بعد النظر فى الموسوعة أن كثيرًا من أوجه الاختلاف بين أتباع هذه الفرق والمذاهب ثانوى لا يمس جوهر الأشياء، وأن الجميع يسعون إلى غاية واحدة هى خدمة الفكر الإسلامى وإثراء ينابيعه، وأن الأرض المشتركة التى تجمع بين المسلمين أوسع مساحة من مواطن الاختلاف.

فلعل أبناء هذه الأمة يحرصون على ما يربط بينهم من أواصر روحية، وفكرية، وثقافية، وأن يعملوا على تنميتها ورعايتها؛ أما ما يختلفون فيه فينبغى أن يظل فى الحدود التى لا تفسد هذه الأواصر الجامعة التى دعاهم الله تعالى إلى توثيقها لأنها حبل الله الذى يجب أن يعتصم به المسلمون جميعًا. ﴿ **واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا** ﴾.

والله من وراء القصد،

لجنة التحرير



هيئة تحرير الموسوعة

أسماء السادة المشاركين
فـى
التحرير من العلماء والمفكرين

- أ. د. أحمد عبد الرحيم السايح
- أ. أحمد عبد الرحيم
- أ. أشرف سعد
- أ. د. آمنة نصير
- أ. د. السيد رزق الحجر
- أ. د. حسن عبداللطيف الشافعى
- أ. د. حمدى عبدالله الشرقاوى
- أ. رجب عبد المنصف
- د. سالم محمود عبد الجليل
- أ. د. عبد الفتاح عبد الله بركة
- أ. د. عبد الفتاح أحمد فؤاد
- أ. د. عبد الفتاح أحمد الفاوى
- أ. د. عبد اللطيف العبد
- أ. د. عبدالله محمد جمال الدين
- أ. د. عبدالحميد عبدالمنعم مدكور
- أ. د. عبد الرحمن سالم
- أ. د. عبدالشافى محمد عبداللطيف
- أ. د. محمد جبر أبو سعدة
- أ. د. محمد السيد الجليند
- أ. د. محمد السعيد جمال الدين
- أ. د. محمد عبد الستار نصار
- أ. د. محمد عيسى الحريرى
- أ. د. محمد سيد أحمد المسير
- أ. د. محفوظ على عزام
- د. مصعب الخير إدريس السيد
- أ. د. منى أحمد أبو زيد
- أ. د. يحيى أبو المعاطى العباسى
- أ. د. يحيى هاشم فرغلى

الإباضيـــة

نشـأة الفرقـة:

تُنْسب «الإباضيـة» إلى عبد الله بن إباض التميمى[1] ورغم هذه النسبة فإن عبد الله بن إباض ليس هو المؤسس الحقيقى للفرقة، وهو ما سيتضح فى حديثنا التالى عن الشخصيات الأساسية فى نشأة «الإباضية».

ونبدأ بالشخصية التى يعُدُّها الإباضية أنفسهم حاملة لواء الزعامة لفرقتهم، وهى شخصية **جابر بن زيد** المكنىَّ بأبى الشعثاء. ويشهد كاتبو سيرته ـ حتى من غير الإباضية ـ أنه كان راسخ القدم فى العلم، والورع، والزهد. ويصفه أبو نعيم الأصفهانى بقوله: «كان للعلم عينًا معينًا، وفى العبادة ركنًا مكينًا، وكان إلى الحق آيبًا، ومن الخلْق هاربًا، وهو من قدماء التابعين»[2]. وجابر بن زيد أزدى عُمَانى، سكن البصرة بالعراق وانتسب إليها، وأصبح واحدًا من أعلام فقهائها ومحدِّثيها.[3] وكان الصحابى الجليل حبر الأمة عبد الله بن عباس يعرف له فضله ومكانته، وقد سأله يومًا بعض أهل البصرة عن مسألة فقال: «تسألونى وفيكم جابر بن زيد»؟[4] وكانت ولادة جابر بمدينة «نزوى» فى عُمَان سنة ٢١هـ/٦٤٢م ـ واختلف فى تاريخ وفاته[5]، وأرجح الروايات أنه توفى سنة ٩٦هـ/٧١٥م.

وينبغى أن نتوقف هنا عند رواية أوردها أبو نعيم الأصفهانى خلال ترجمته لجابر بن زيد، فقد جاء فيها قوله: «عن هند بنت المهلب (بن أبى صفرة) ـ وذكروا عندها جابر بن زيد ـ فقالوا: إنه كان إباضيًا، فقالت: كان جابر بن زيد أشد الناس انقطاعًا إلىَّ وإلى أمى، فما أعلم شيئًا كان يقرِّبنى إلى الله إلا أمرنى به، ولا شيئًا يباعدنى عن الله ـ عز وجل ـ إلا نهانى عنه، وما دعانى إلى الإباضية قط...»[7]. إن هذه الرواية لا تنفى على الإطلاق مكانة جابر بن زيد فى نشأة المذهب الإباضى، بل تنفى أن جابرا كان يدعو هند بنت المهلب إليه. والجدير بالملاحظة فى هذا السياق أن جابرًا كان يركز فى دعوته على فحوى المذهب لا على التسمية، ثم إنه ـ كما سوف نوضح ـ كان أستاذًا لعبد الله ابن إباض الذى ينسب المذهب إليه؛ وعبد الله ابن إباض كان يدعو إلى فكر جابر ومنهجه؛ فلم يكن ثمة داعٍ لأن ينتسب جابر إلى

الإباضيـة إذا كـان كل دعـاة الإباضيـة بعـده يسـتـمـدون جـذور دعـوتهم مـن فكر جـابر وتعاليمه.

يمكننا ـ إذن ـ أن نَعُدّ جابر بن زيد الأب الروحى للمذهب الإباضى رغم أن المذهب لم يستمد اسمه من اسم جابر. وكان جابر يدعو فى حلقاته العلمية بالبصرة إلى العمل بكتاب الله وسُنة رسوله ﷺ ويوجِّه نقده إلى الولاة والحكام الذين انحرفوا عن هذا المنهج. ولكنه كـان يؤثر البُعـد عن المواجهـة، وعـدم إثارة الفـتن، إيمـانًا مـنه بأن المنـهج السلمـى فـى الدعوة أبعد أثرًا من منهج الثورة. وقد كـان شديد الشبه فى ذلك بالحسن البصرى الذى عـايشـه زمـانًا ومكانًا، وكـان وثيق الصلة به. وعندما حضرته الوفاة قيل له: ما تشتهى؟ فـقـال: «نظرة إلى الحسن»! فلما دخل عليه الحسن قـال لأهله: «أرقـدونى... فـمـا زال يقول: أعوذ بالله من النار وسوء الحساب».[8]

أما الشخصية التى تأتى تالية فى الأهمية لجابر بن زيد عند الحديث عن نشأة المذهب الإباضى فهى شخصية **أبى عبيدة مسلم بن أبى كريمة** « الذى أصبح مرجع الإباضية دون خـلاف بعـد جـابـر بـن زيـد».[9] وقـد حـلّ أبو عـبيـدة محل استاذه جـابر فى التـدريس بالبصـرة، ونهج نَهْجَه فى مهاجمة عسف الحكام واستبدادهم. وكان يحاول أن يمارس دعوته مستترًا عن الولاة الظَّلَمة، ولكنه ـ مع ذلك ـ لم يسلم من بطش الحجاج بن يوسف الثقفى والى العراق؛ فـقـد سـجنه وسـامـه العذاب، ولم يخرج من السجن إلا بعد وفـاة الحجـاج فـى سنة ٩٥هـ (٧١٤م)، ولكنه خـرج أصلب عودًا وأشد إصرارًاعلى مواصلة أداء رسالته، فنَظَّم الحركة الإباضية تنظيمًا دقيقًا يقوم على «التقيـة» وعدم المجاهرة بالعداء حـتى يأمن بطش النظام الأمـوى.[10] وقـد هيأت له الظروف السياسية التى أعقبت وفاة الحجاج جوًا مناسبًا لتحقيق مزيد من النجاح فى سـبـيل النهـوض بمهـمـتـه؛ ذلك أن الذى خلف الحجاج فى ولاية العراق وخراسان كان يزيد بن المهلب بن أبى صفرة[11]، وهو ينتمى إلى قبيلة الأزد التى أصبحت تشكل عنصرًا أسـاسيًـا فى تكوين حـركة الإباضـيـة نتيجـة اعـتناق عـدد كـبـيـر من أبنائهـا لفكر تلك الحـركة. ومن هنا لم يتـعـرض الإباضـيـة لأى اضطهـاد أو مـلاحـقـة خـلال ولاية يزيد بن المهلب على العـراق، وذلك فى عـهـد الخليـفـة الأموى سليـمـان بن عبـد الملك (٩٦ - ٩٩هـ/ ٧١٥ - ٧١٧م)، واستـمـرت هذه السياسـة فى عـهـد عـمـر بن عـبـد العـزيز (٩٩ - ١٠١هـ/ ٧١٧ - ٧٢٠م). ولكن الأوضـاع تغـيـرت فى خـلافـة يزيد بن عـبـد الملك (١٠١ - ١٠٥هـ/ ٧٢٠ - ٧٢٤م) وأخيه هشام (١٠٥ - ١٢٥هـ /

٧٢٤ - ٧٤٣م)؛ فقد توترت العلاقة بين البيت الأموى وعرب الجنوب، وخاصة الأزد، وقُتِل خلال ذلك يزيد بن المهلب (١٠٢هـ/٧٢٠م)[١٢]، وعادت سياسة المطاردة لأصحاب الدعوات التى يرى فيها الأمويون تهديدًا لسلطانهم. وهنا آثر «أبو عبيدة مسلم» أسلوب «الكتمان» والبعد عن المواجهة، وحثَّ أتباعه فى البصرة على ذلك، خاصة عندما أراد بعضهم الثورة ضد الأمويين بعد مقتل يزيد بن المهلب ومطاردة أنصاره من الأزد وغيرهم، وبينهم كثير من الإباضية.[١٣]

وقد خطا «أبو عبيدة مسلم» خطوة بالغة الأهمية فى سبيل التمكين لفرقة الإباضية وتوسيع دائرة نفوذها، وذلك حين حاول الخروج بالحركة من مركزها الأساسى، وهو البصرة، لنشر تعاليمها فى أماكن أخرى داخل العراق وخارجه، وصادف فى ذلك نجاحًا ملحوظًا فى الكوفة والموصل وغيرهما من بلدان العراق؛ وفى مكة والمدينة بالحجاز. ولكن النجاح الأعظم كان فى جنوب شبه الجزيرة العربية، وبصفة خاصة فى عُمَان. وهكذا - بفضل جهود هذا الإمام - أصبحت عمان أهم مراكز الحركة الإباضية، وانتقل إليها من البصرة عدد كبير من الدعاة فى تلك الحركة، فمارسوا بها نشاطًا واسعًا فى الدعوة، ونجحوا فى الوصول بها إلى مزيد من البقاع، وأهمها بلاد المغرب.[١٤]

نأتى إلى الشخصية الثالثة التى تستحق وقفة خاصة عند الحديث عن نشأة الإباضية وهى شخصية **عبد الله بن إباض التميمى**. والأمر الذى يدعو إلى التساؤل أن ابن إباض الذى ارتبط به اسم «الإباضية» ليس هو أهم الشخصيات فى نشأة هذه الفرقة. فلماذا ارتبط به اسم الإباضية؟. وقبل أن نجيب عن هذا التساؤل نشير - باختصار - إلى العلاقة المبكرة لابن إباض بمتطرفى الخوارج، ثم انشقاقه عليهم.

كان عبد الله بن إباض من أتباع نافع بن الأزرق (المتوفى سنة ٦٥هـ/٦٨٥م). وابن الأزرق هو زعيم «الأزارقة» التى تُعَدّ أكثر فرق الخوارج غُلُوًّا وأشدها شططًا فى الآراء والمواقف[١٥]. وكان نافع يستحل أموال ودماء من يحاربهم من المسلمين ويراهم مشركين، أى كافرين كُفْرَ مِلَّة. وقد اتخذ نفس الموقف من الذين قعدوا عن نصرته من الخوارج ولم يهاجروا إليه. كما كان يستحل قتل أطفال من يحاربهم من المسلمين محتجًا بقوله تعالى على لسان نبيه نوح عليه السلام: ﴿**رب لاتذر على الأرض من الكافرين ديارا ● إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا**﴾ (نوح: ٢٦، ٢٧). ويعلق على ذلك بقوله: «سمَّاهم بالكفر وهم أطفال، وقبل أن يولدوا، فكيف كان ذلك فى قوم نوح ولا نكون نقوله

بنى قومنا؟! والله يقول: ﴿ **أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة فى الزبر** ﴾ (القمر: ٤٣)، وهؤلاء كمشركى العرب، لا نقبل منهم جزية، وليس بيننا وبينهم إلا السيف أو الإسلام».[١٦]

ولكن عبد الله بن إباض اعترض على هذا المنطق الفاسد، وقال معلقًا على كلام نافع حين وصله: «قاتله الله! أىَّ رَأْىٍ رَأى!... لو كان القوم مشركين كان أصوب الناس رأيًا وحكمًا فيما يشير به، وكانت سيرته كسيرة النبى ﷺ فى المشركين، ولكنه قد كذب وكَذَّبنا فيما يقول؛ إن القوم كُفَّارٌ بالنِّعم والأحكام، وهم برآء من الشرك...)[١٧]. ويروى «المبرِّد» أن واحدًا من أصحاب نافع ـ وهو أبو بَيْهَس هَيْصَم بن جابر ـ اعترض أيضًا على موقفه المتطرف، واعترض كذلك على موقف عبد الله بن إباض المعتدل؛ فقال موجهًا كلامه إلى ابن إباض: «إن نافعًا قد غلا فكفر، وإنك قصَّرت فكفرت! تزعم أن من خالفنا ليس بمشرك، وإنما هم كفار النِّعم لتمسكهم بالكتاب وإقرارهم بالرسول، وتزعم أن مناكحهم ومواريثهم والإقامة فيهم حِلٌّ طَلْق»[١٨] (أى مباح). وقد ألقى كلام أبى بيْهس مزيدًا من الضوء على مذهب عبد الله ابن إباض. ورغم إنكار أبى بيهس لمقالته فإن ما قاله ابن إباض ـ كما يروى المبرِّد ـ هو «أقرب الأقاويل إلى السُّنَّة».[١٩]

هكذا انشق «عبد الله بن إباض» على الخوارج الأزارقة وقَعَد عن نُصْرتهم، فأصبح ممن يطلق عليهم لقب «القَعَدة»، وهو مصطلح قُصِد به الذين قعدوا عن القتال مع قدرتهم عليه[٢٠]، وقد كفَّرهم نافع بن الأزرق كما أشرنا. وجماعة «القَعَدة» أسبق ظهورًا من عبد الله بن إباض. ولعل أبرز من يرتبط اسمه بهذه الجماعة هو أبو بلال مرداس بن أُدَية التميمى الذى شهد صِفِّين مع على بن أبى طالب رضي الله عنه سنة ٣٧هـ (٦٥٧م)، ولكنه كان من بين من اعترضوا على «التحكيم». وعندما رأى أبو بلال اجتهاد عبيد الله بن زياد فى ملاحقة الناقمين على الحكم الأموى قال لأصحابه: «إنه والله ما يسعنا المقام بين هؤلاء الظالمين؛ تجرى علينا أحكامهم، مُجَانِبين للعدل، مفارقين للفضل. والله إن الصبر على هذا لَعظيمٌ، وإن تجريد السيف، وإخافة السبيل لعظيمٌ، ولكنا ننتبذ عنهم، ولا نجرِّد سيفًا، ولا نقاتل إلا من قاتلنا»[٢١]. ونستطيع أن نجد فى فكر «القَعَدة» الأوائل بذور فكر الإباضية. وعندما تبنَّى عبد الله بن إباض هذا الفكر كان يعبر عن الاتجاه العام لموقف الفرقة التى ينتمى إليها.

والذى يعنينا فى هذا السياق هو الصلة التى ربطت بين عبد الله بن إباض وجابر بن زيد، وقد كانا متعاصرين. وأساس هذه الصلة هو أن عبد الله بن إباض وجد فى

جابر بن زيد المعلِّم والإمام الذى يسترشد بآرائه وفكره، وينهل من بحر علمه، ويستلهم زهده وتقواه، ومن هنا أصبح واحدًا من أتباعه ومريديه. ويصف أحد علماء الإباضية[٢٢] طبيعة العلاقة بين جابر بن زيد وعبد الله بن إباض بقوله: إن الإمام القائد... أُس المذهب وحاميه، مرجع الفضل فى تدوينه وتشييد مبانيه، إنما كان جابر بن زيد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - وعبد الله بن إباض كان صنوه وتلوه، وكان لا يصدر فى النوازل إلا عن رأيه ونظره».[٢٣]

ولعلنا نتذكر هنا ما قلناه فى صدر هذه المادة من أن جابر بن زيد - رغم نقده للحكام الظَّلمة فى حلقاته العلمية الخاصة - كان يؤثر البُعد عن المواجهة تجنبًا لإثارة الفتن وإيمانًا منه بأن الأسلوب السلمى فى الدعوة أكثر تأثيرًا من غيره؛ ولهذا لا نجد فى مصادرنا ما يشير إلى أنه تعرض لاضطهاد الأمويين أو سوء معاملتهم، بل يُروى أنه أقام علاقة ودية مع والى العراق الحجاج بن يوسف الثقفى رغم ما اتصف به من بطش وجبروت.[٢٤]

أما عبد الله بن إباض فقد اشتهر عنه إخلاصه فى الدفاع عن الآراء والمبادئ التى تلقَّاها من معلِّمه جابر بن زيد؛ ومن ثَمَّ أصبحت هذه الآراء - لفرْط حماسته فى الدفاع عنها - مرتبطة به أكثر من ارتباطها بجابر، خاصة لدى غير العارفين بحقيقة إمامة جابر للمذهب. ويضاف إلى ذلك أن أتباع جابر كانوا حريصين على أن تظل حركته فى طى الكتمان وأن يظل اسم زعيمها مستورًا حتى لا يتعرض لبطش الأمويين ونقمتهم فتخسر الحركة زعيمًا ومرشدًا من الصعب تعويضه[٢٥]. وهكذا نُسبت هذه الحركة إلى ابن إباض بوصفه أبرز المدافعين عن مبادئها، والناشرين لفكر مؤسسها، فعرفت بالإباضية، ولم تنسب إلى جابر رغم أنه شيخها ورائدها. والجدير بالملاحظة أن أتباع جابر بن زيد لم يطلقوا على أنفسهم اسم «الإباضية»، بل أطلقه عليهم مخالفوهم. أما التسمية المفضلة لديهم فهى «أهل الاستقامة والحق» أو «أهل الدعوة» أو «جماعة المسلمين».[٢٦] ولكن هذه التسميات لم تصمد لاختبار الزمن، وبقيت تسمية «الإباضية» التى أطلقها المخالفون، ولم يجد الإباضية حرجًا فى استعمالها لأنها لا تنطوى على ما يحط من قدرهم أو قدر دعوتهم.

***

لعل هذا التناول لأهم الشخصيات التى كان لها الفضل الأكبر فى تأسيس فرقة «الإباضية» يكون قد أتاح لنا أن نطّلع على بعض الجوانب الأساسية فى تكوين فكرهم واتجاهاتهم المذهبية. ومع ذلك فإن هناك

المزيد من تلك الجوانب مما يحتاج إلى عرضه وتحليله. وسنحاول فى الصفحات القادمة بلورة أهم أفكارهم وعقائدهم على قدر ما يسمح به هذا الحيز المحدود.

أهم الاتجاهات المذهبية لدى الإباضية:

١ - ذكرنا عند حديثنا عن نشأة الإباضية أن هذه الفرقة لا تتهم المخالفين لها من فرق الإسلام بأنهم كافرون كُفْر مِلَّة، بل ترى أنهم «كفَّار بالنعم والأحكام وهم برآء من الشرك» كما روينا سابقًا من جواب عبد الله بن إباض على نافع بن الأزرق. وهذا الرأى الذى تتبناه الإباضية يمثل حجر الزاوية فى اتجاهاتهم المذهبية على المستوى السياسى؛ فهم ينبذون العنف ولا يبدأون بالعدوان، بل يقاتلون من قاتلهم، أو كما قال أبو بلال مرداس بن أدية فيما رويناه عنه منذ قليل: «ننتبذ عنهم، ولا نجرد سيفًا، ولا نقاتل إلا من قاتلنا». وأبو بلال - كما أشرنا - هو أبرز من يرتبط اسمه بجماعة «القعدة» الذين يمكن أن نَعُدَّهم طلائع الإباضية. ومن هنا فإن الإباضية لا يستحلُّون أموال من يحاربونهم من المخالفين[٢٧] ولا يبيحون لأنفسهم سبْىَ نسائهم ولا قتل ذراريهم. وهم - فوق ذلك - لا يستبيحون دماء هؤلاء المخالفين إلا دفاعًا عن النفس، ويرون أن مواريثهم والتزاوج فيما بينهم حلال كما سبقت الإشارة. إن هذا - كما سنوضح - يشير إلى حقيقة الفروق التى تميز الإباضية من الخوارج.

٢ - أقر الإباضية مبدأ «التقية الدينية» حتى يتفادوا بطش السلطة الحاكمة أو الحركات المعارضة[٢٨] فهم يدّعون إلى فكرهم ومبادئهم بأسلوب ليس فيه إثارة ولا رغبة فى المواجهة. وقد كان ذلك مبدأ لهم منذ إمامة شيخهم جابر بن زيد الذى هادن الأمويين وتجنب بواعث نقمتهم، ومن هنا عاش فى سلام معهم وكان موضع تقديرهم بل تقدير المجتمع الإسلامى كله. أما تلميذه وخليفته أبو عبيدة مسلم بن أبى كريمة فقد ناله نصيب من أذى الحجاج بن يوسف الذى اتسعت دائرة ظلمه فأخذ البرىء بالمذنب وعاقب على الشبهة؛ ولهذا آثر أبو عبيدة أن يستتر بدعوته بعد ما مسه من ضر، فعقد حلقاته العلمية بعيدًا عن أعين الرقابة، وتظاهر باحترافه لصناعة «القفاف»، ولهذا اشتهر بلقب «القَفَّاف»[٢٩]. والواضح أن لجوء الإباضية إلى مبدأ «التقية» أملته الرغبة

فى أن يمارسوا الدعوة إلى مبادئهم وأفكارهم بعيدًا عن الملاحقة والاضطهاد، خاصة فى ظل ظروف الاستبداد السياسى التى كان يمر بها المجتمع الإسلامى فى العصر الأموى بوجه عام وفى بعض عصور أخرى لاحقة.

٣ - وفى ظل مبدأ «التقية» ظهر فى تاريخ الفكر الإباضى ما يعرف بـ «إمامة الكتمان». وإمامةُ الكتمان مرتبطة بسرِّية الدعوة؛ وهى المرحلة التى تمارَس خلالها الأنشطة بمنأى عن ملاحظة غير المنتسبين إلى الحركة الإباضية؛ وذلك فى الظروف التى يمثل الجهر بمبادئ الدعوة فيها خطرًا على الحركة ذاتها. وفى هذه المرحلة يختار الإباضية إمامًا لحركتهم لا يعرفه غيرهم. فإمامة مثل هذا الإمام تعرف «بإمامة الكتمان». ومن أمثلة ذلك إمامة جابر بن زيد، وإمامة خليفته أبى عبيدة مسلم. فإذا تغيرت هذه الظروف وتمكن الإباضية من إقامة دولة لهم تعبِّر عن مبادئهم وأفكارهم أعلنوا ما يعرف لديهم بـ «إمامة الظهور»؛ وهى الإمامة التى يصبح الإمام فيها ظاهرًا معروفًا للكافة من الإباضية وغيرهم. وهناك أمثلة لإمامة الظهور فى التاريخ الإباضى لا يتسع المجال هنا للدخول فى تفاصيلها حتى لا نخرج بهذا الحديث عن إطاره. ومن أبرز هذه الأمثلة تلك الإمامة التى قامت فى عُمَان سنة ١٧٧هـ/ ٧٩٤م واستمرت أكثر من قرنين؛ فقد انتهت بنهاية القرن الرابع الهجرى على يد العباسيين[٣٠]، وقد كان أول أئمة الظهور فيها هو محمد بن عبدالله بن أبى عفان اليحمدى (المتوفى سنة ١٧٩هـ/ ٧٩٦م)، وفى عهده أصبحت مدينة «نَزْوَى» هى عاصمة الدولة الإباضية التى شهدت فى هذه المرحلة من «إمامة الظهور» ازدهارًا سياسيًا وحضاريًا غير مسبوق.[٣١] ومن الأمثلة الأخرى لإمامة الظهور قيام الدولة الإباضية الرستمية فى مدينة تاهرت (أو تيهرت) بالجزائر (المغرب الأوسط) على يد عبد الرحمن بن رستم فى سنة ١٦٠هـ/ ٧٧٧م. وقد استمرت هذه الدولة حتى سنة ٢٩٦هـ/ ٩٠٩م حين قام الداعى الفاطمى أبو عبد الله الشيعى بتدميرها.[٣٢] وقد ازدهرت هذه الدولة اقتصاديًا وحضاريًا، وكان لها دور بارز فى نشر الإسلام فى غرب إفريقيا.[٣٣]

وإذا انتهت إمامة الظهور لسبب أو لآخر

فإنها تعود إلى مرحلة الكتمان، وتظل كذلك حتى يتهيأ لها من الظروف ما يعود بها مرة أخرى إلى مرحلة الظهور.

٤ - للإباضية آراء جديرة بالتسجيل فى قضية الإمامة أو الحكم فى الإسلام: فهم يتفقون مع جمهور المسلمين فى أن نَصْبَ الإمام أمر واجب على مجموع الأمة حتى يمكن تطبيق شرع الله فى الأرض، وإدارة شئون الرعية وفقًا لذلك[٣٤]. وهم يختلفون مع بعض الخوارج فى قولهم: إن نصب الإمام غير واجب، ويختلفون مع الشيعة الإمامية فى قولهم: إن نصب الإمام واجب على الله سبحانه لا على الأمة.

والإباضية لا يقولون بوجوب الخروج على السلطان الجائر كما يرى الخوارج. والاتجاه الغالب لديهم هو إعلان البراءة من الإمام الجائر. يقول على يحيى معمر، أحد علماء الإباضية[٣٥]، فى هذا الصدد: «إذا ابتليت الأمة بأن كان حاكمها ظالمًا فإن الإباضية لا يرون وجوب الخروج عليه، لاسيما إذا خيف أن يؤدى ذلك إلى فتنة وفساد أو يترتب على الخروج ضرر أكبر مما هم فيه»[٣٦]. وهم يقتربون من موقف المعتزلة فى هذا الشأن (راجع مادة «المعتزلة»).

ومن أبرز ما يستحق التسجيل من آراء الإباضية حول قضية الإمامة أنهم فى مجموعهم لا يشترطون فى الإمام أو حاكم الدولة الإسلامية أن يكون قرشيًا.[٣٧] وهم فى ذلك يخالفون الرأى السائد لدى أكثر العلماء القدامى الذين يجعلون من قرشية الإمام شرطًا ضروريًا لصحة إمامته[٣٨]. بل إن الشيعة الإمامية يضيفون إلى ذلك أن يكون الإمام علويًا فاطميًا. والإباضية فى موقفهم هذا لا ينكرون الأحاديث التى تشير إلى أن الأئمة من قريش بل يفهمونها فى ضوء «ما كانت عليه قريش فى عهد النبى ﷺ من مكانة وسيادة بين قبائل العرب. أما وقد تغيرت الأمور ولم تحافظ قريش اليوم - إن وجدت - على ذلك الدور الريادى فإن مقاييس الاختيار تتغير تبعًا لذلك».[٣٩] وقد يقال: إن الإباضية يتفقون فى هذا الرأى مع بعض الخوارج، وهذا حق؛ ولكن يوجد فى غير هؤلاء من يتبنى هذا الرأى أيضًا، وخاصة بين معتزلة البصرة. بل إن مفكرًا وفقيهًا سُنِّيًا كبيرًا هو ابن خلدون يدافع عنه بقوة ويفَسِّر ما رُوى من الأحاديث المتعلقة بقرشية الإمام فى ضوء نظريته المشهورة فى «العصبية»، والمقصود بها القوة والشوكة؛ «ذلك أن قريشًا» - كما يقول ابن خلدون - «كانوا عصبة مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف،

فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم، فلو جُعِل الأمر فى سواهم لتُوقِّع افتراقُ الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم». ثم يصل ابن خلدون - فى نهاية تحليله - إلى النتيجة التى يلتمسها فيقول: «اشترطنا فى القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها ليستَتْبِعُوا مَنْ سواهم».[٤٠] فالعصبية عند ابن خلدون تشير إلى ما نطلق عليه - بلغة العصر - الأغلبية والتأييد الجماهيرى الواسع. والجدير بالملاحظة هنا أن كثيرًا من المحققين من مفكرى الإسلام فى العصر الحديث - عند مناقشتهم لهذه المسألة - انتهوا إلى أن روح الإسلام ترفض جَعْلَ النسب أساسًا للمفاضلة[٤١]، وهو نفس الاتجاه العام لدى الإباضية.

٥ - وهناك قضية لا ينبغى تجاهلها عند مناقشة آراء الإباضية وأهم اتجاهاتهم المذهبية، وهى المتعلقة بموقفهم من الصحابة؛ وذلك لما يثور حولها من جدل ويحيط بها من شبهات. ونقتبس هنا من كتابات بعض علماء الإباضية ما قَدْ يُسْهِمُ فى إلقاء بعض الضوء على حقيقة هذا الموقف. فمن ذلك ما يقوله أحد إباضية تونس - وهو أبو الربيع سليمان الحيلاتى المتوفى فى سنة ١٠٩٩هـ/ ١٦٨٨م - فى معرض الرد على بعض من اتهموا الإباضية بالهجوم على بعض الصحابة؛ يقول: «وأما الإنكار على بعض الصحابة فكذبٌ وفِرْيَةٌ علينا، وهذه كيفية صلاتنا على النبى ﷺ: (اللهم صلِّ وسلِّمْ على سيدنا محمد النبى الأمى، وعلى آله وأصحابه وأزواجه أمهات المؤمنين، وذريته وآل بيته أجمعين، كما صليت على سيدنا إبراهيم وعلى آل سيدنا إبراهيم فى العالمين، إنك حميد مجيد)؛ فمن حَسُنَتْ شيمتُه، وسَلِم من داء الحسد والبغض والغيبة إذا تأمل هذه العبارة وفهم معناها يجدها شاملةً لكل صاحبٍ وآلٍ وزوجةٍ وذريةٍ قريبة أو بعيدة...».[٤٢] ويقول الشيخ محمد بن أبى القاسم المصعبى المتوفى سنة ١١٢٩هـ/ ١٧١٦م، مؤكدا نفس هذا المعنى، «نَدين لله تعالى باتِّباع كتابه واتِّباع سنة نبيه محمد ﷺ، وما عليه الصحابة - رضى الله عنهم - من المهاجرين والأنصار والتابعين وتابعى التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين. واعتقادُنا فى الصحابة - رضى الله عنهم - أنهم عُدُول وأنهم أولياء الله وحزبه: ﴿ألا إن حزب الله هم المفلحون﴾ (المجادلة: ٢٢). فهذا اعتقادنا، وعليه

اعتمادنا؛ فالله ربنا، ومحمد ﷺ نبينا، والقرآن الكريم إمامنا، والكعبة المشرفة قبلتنا، والصحابة - رضى الله تعالى عنهم - قدوتنا، وقد مدحهم الله تعالى فى كتابه فى غير موضع».[٤٣]

هذه الكتابات وأمثالها - وهى عديدة - توضح موقف الإباضية بصفة عامة من الصحابة - رضوان الله عليهم -، وهو موقف لايكاد يختلف فى جوهره عن موقف جمهور المسلمين؛ فهم يحيطونهم بما هم أهلُه من توقير وإجلال، ويحفظون لهم مكانتهم المتميزة فى تاريخ الإسلام. ولكن ينبغى علينا أن نشير فى هذا السياق إلى أن بعض الكتابات الأخرى - وهى قليلة - تخرج عن هذا الخط العام وتتناول بعض الصحابة، كعثمان وعلىّ - رضى الله عنهما - بأسلوب يثير اعتراض كثير من المسلمين. فأصحاب هذه الكتابات يتحدثون مثلا عما يسمونه «زلات» عثمان أو «زلات» علىّ، دون تجاهل فضائلهما فى نفس الوقت.[٤٤] ولكن الكثير من المسلمين - حتى من بين الإباضية أنفسهم - يتورّعون عن الخوض فى مثل هذا الحديث لأنه يتعلق بصَفوة الصفوة من الصحابة ممن رفع الله قدرهم، وأمرنا الرسول ﷺ بتجنب ما يسىء إليهم. على أن الجدير بالذكر هنا أن بعض أتباع الفرق الإسلامية الأخرى سمحوا لأنفسهم أن ينقدوا مواقف بعض الصحابة فى أحداث الفتنة الكبرى، ومن هؤلاء كثير من المعتزلة كواصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبى الهذيل العلاف وغيرهم من معتزلة البصرة أو معتزلة بغداد؛ فقد حكموا بالخطأ على هذا الطرف أو ذاك فى معركتى الجمل وصفين، وتوقف بعضهم عن الحكم فى بعض هذه الأحداث دون بعض (راجع مادتى الواصلية والمعتزلة)، بل إن الشيعة، والخوارج، ذهبوا إلى أبعد من ذلك. ولكن الاتجاه الغالب لدى الإباضية - كما أشرنا قبل ذلك - هو إنزال الصحابة منازل التكريم التى تليق بهم. وهذا هو المنهج الذى أرسى قواعده شيخ الإباضية جابر بن زيد، وانتهجه تلميذه أبو عبيدة مسلم، فإذا لم يتبين وجه الحق فى الفتن التي دارت رحاها فى صدر الإسلام، فإن على المرء المسلم - طبقًا لهذا المنهج - أن يتوقف عن الحكم فيها.[٤٥] وقد لخص موقف الإباضية فى هذا الصدد أحدُ علماء عُمان المتأخرين[٤٦] حين قال: «إن دماء الفتن طهَّر الله منها أيدينا، فلنطهر منها ألسنتنا».[٤٧]

٦ - فإذا تركنا اتجاهات الإباضية المذهبية فى المجال السياسى إلى اتجاهاتهم فى مجال العقيدة فإن أول ما ينبغى أن نتناوله هو مفهوم التوحيد عندهم.

والمقصود به إفراد الله ـ سبحانه ـ بالعبادة، والتصديق بوحدانيته فى ذاته وصفاته وأفعاله: «فليس هناك ذات تشبه ذاته تعالى، ولا تقبل ذاته الانقسام، ولا تشبه صفاته الصفات، ولا يدخل أفعاله الإشراك؛ فإن الفعل له ـ سبحانه ـ خَلْقًا وإن ينسب إلى غيره كسبًا».(٤٨) ويرى الإباضية أن صفات الله الذاتية كالعلم، والقدرة، والإرادة، هى: عين الذات وليست زائدة عليها، فالله ـ سبحانه ـ عالم بذاته، قادر بذاته، مريد بذاته. وهم يتفقون مع المعتزلة فى ذلك.(٤٩) فالقول بأن صفات الله زائدة على ذاته يعنى تعدد القدماء، وهو يتنافى مع مفهوم التوحيد الخالص.

وانطلاقًا من هذا المفهوم يؤوّل الإباضية الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية التى يفيد ظاهرها التشبيه. فما ورد من ذلك ـ على سبيل المثال ـ فى رؤية المؤمنين لله يوم القيامة يخضع للتأويل عند الإباضية؛ لأن الرؤية البصرية التى تستلزم المكان والجهة يترتب عليها تشبيه الله ـ سبحانه وتعالى ـ بمخلوقاته، والله منزه عن أدنى شبه بالمخلوقات. ومما ورد من الآيات القرآنية فى هذا المعنى قوله تعالى: ﴿**وجوه يومئذٍ ناضرة ● إلى ربها ناظرة**﴾ (القيامة: ٢٢، ٢٣)، وللإباضية فيها تأويلات من بينها أن هذه الوجوه منتظرة لرحمة ربها ودخول جنته.

ومما ورد من الأحاديث النبوية قوله ﷺ: «**ستروِن ربكم عيانًا كما ترون القمر ليلة البدر**» (رواه الشيخان). والرؤية فى هذا الحديث ينبغى أن تحمل على المعرفة أو العلم.(٥١)

ومما يتصل بمفهوم التوحيد عند الإباضية مسألة خلق القرآن وما دار حولها من نقاش. والإباضية يتفقون مع المعتزلة فى القول بخلق القرآن لأن القول بقِدمه يعنى تعدد القدماء، وهذا «مُنافٍ للوحدانية التى هى أخص صفاته تعالى، لأنه يفضى إلى جواز تعدد الآلهة، فإن الإله الحق ـ سبحانه وتعالى ـ إنما استحق الألوهية لسبقه على كل شىء فى الوجود، فلو كان له مقارن فى الأزلية لجاز لذلك المقارِن أن يشاركه فى الألوهية».(٥٢) ويذكر العالم الإباضى المشهور على يحيى معمر فى تعليقه على هذه القضية أن المحققين من الإباضية وأهل السُنة أثبتوا لله ـ تبارك وتعالى ـ صفة الكلام وعدُّوها من صفات الذات كالسمع، والبصر، والعلم، وعبَّر عنها بعضهم بالكلام النفسى، وما عدا ذلك فهو حادث. وبهذا يتبين أن الخلاف بينهم لفظى، « ويكفى أن يلتقى المسلمون على حقيقتين فى هذا الموضوع هى أن الله ـ

تبارك وتعالى - سميع، بصير، متكلم، وأن القرآن الكريم كلام الله - عز وجل - أنزله على رسوله ﷺ»؛[٥٣] ومن هذا يتضح لنا أن الجدل الحاد حول هذه القضية - خصوصًا بين المعتزلة وخصومهم - لم يكن له ما يبرِّره لأن كل طرف لم يستوعب تمامًا ما يريده الطرف الآخر، ولو حدث ذلك لالتقى الجميع على كلمة سواء (انظر مادة المعتزلة).

٧ - رغم اتفاق الإباضية مع المعتزلة فى مفهوم التوحيد، وما يتصل به من صفات الذات الإلهية، وإنكار الرؤية البصرية لله - سبحانه وتعالى - والقول بخلق القرآن - رغم ذلك فإنهم يختلفون معهم فى أصل مهم من أصولهم وهو «المنزلة بين المنزلتين». فالإباضية لا يرون أن مرتكب الكبيرة فى منزلة بين منزلتى الإيمان والكفر كما يقول المعتزلة، بل يعتقدون أنه لا منزلة بين الإيمان والكفر؛ ذلك أن الأمة أجمعت على أن من ليس بمؤمن فهو كافر؛ لقول الله تعالى: ﴿ **هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن** ﴾ (التغابن: ٢)، وقوله: ﴿ **إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كافوراً** ﴾ (الإنسان: ٣)، إلى غير ذلك من الآيات[٥٤]. فمرتكبو الكبائر من المسلمين عند الإباضية ليسوا مشركين لأنهم يُقِرُّون بالتوحيد، وليسوا مؤمنين لأنهم لم يلتزموا بما يقتضيه الإيمان، «فهم مع المسلمين فى أحكام الدنيا لإقرارهم بالتوحيد، وهم مع المشركين فى أحكام الآخرة لعدم وفائهم بإيمانهم ولمخالفتهم ما يستلزمه التوحيد من عملٍ أو تركٍ».[٥٥] وهؤلاء من سماهم القرآن الكريم بالمنافقين.

٨ - من هنا يرى الإباضية أن مرتكبى الكبائر ممن يموتون دون توبة مخلَّدون فى النار، وهم يؤيدون رأيهم بالعديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. فمن الآيات القرآنية قوله تعالى: ﴿ **بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون** ﴾ (البقرة: ٨١)، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ **فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون** ﴾ (البقرة: ٢٧٥)، وقوله عز وجل: ﴿ **ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وله عذاب مهين** ﴾ (النساء: ١٤). ومن الأحاديث النبوية قوله ﷺ: «**من استرعاه الله رعية ثم لم يحطها بنصحه إلا حرَّم الله عليه الجنة**» (رواه الشيخان)، وقوله: «**من اقتطع حق مسلم بيمينه حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار**، فقال رجل: وإن كان شيئًا قليلا يسيرًا يا رسول الله؟

فقال رسول الله ﷺ: **وإن كان قضيبًا من أراك»** (رواه الإمام مالك فى الموطأ ومسلم فى صحيحه والنسائى فى سُننه من حديث أبى أُمامة رضي الله عنه).(٥٦)

ويذكر بعض علماء الإباضية ـ فى الدفاع عن رأيهم ـ أن الاعتقاد بأن أهل الكبائر لا يخلَّدون فى النار يؤدى إلى الجرأة على انتهاك حرم الدين، والانقياد لأهواء النفس ونزواتها(٥٧)، وذلك هوالخسران المبين فى الدنيا والآخرة.

***

بعد أن ناقشنا ـ باختصار ـ نشأة الإباضية وأهم اتجاهاتهم المذهبية ينبغى أن نناقش الآن مسألة طال حولها الجدل؛ وهى :

العلاقة بين الإباضية والخوارج: والمقولة الشائعة بين مصادر الفرق والمذاهب الإسلامية أن الإباضية إحدى فرق الخوارج. فأبو الحسن الأشعرى ـ على سبيل المثال ـ يتحدث عن فرق الخوارج ومقالات كل فرقة حتى يصل إلى الإباضية فيقول: «ومن الخوارج: الإباضية...»، ثم يتحدث عن فرق الإباضية ومقالاتهم(٥٨). وكذلك يصنع عبدالقاهر البغدادى الذى يقسم الخوارج إلى عشرين فرقة، والإباضية عنده هى السادسة عشرة بين هذه الفرق(٥٩). أما الشهرستانى فيتحدث عن كبار فرق الخوارج، وهى عنده ثمان، والإباضية هى السابعة بينها.(٦٠) وهذه الكُتب الثلاثة ـ وهى تمثل أمهات مصادر الفرق فى التراث الإسلامى ـ تقدم النموذج لغيرها من المصادر التى عالجت هذا الموضوع.

لسنا فى حاجة إلى كبير عناء ـ بعد عرضنا السابق ـ إلى أن نؤكد أن الإباضية فرقة مستقلة لاتربطها بالخوارج أواصر قربى مذهبية. فالخوارج فى مجموعهم يَعُدُّون دار المخالفين دار كفر، ويستبيحون دماءهم وأموالهم ونساءهم، ويقتلون أطفالهم كما شرحنا ذلك فى موضعه. أما الإباضية فإنهم يقاتلون دفاعًا عن النفس، ولا يستحلون قتل الأطفال، ولا سبى النساء، ولا يرون أن دار مخالفيهم دار كفر. وهم لا يقولون: بوجوب الخروج على السلطان الجائر، ولا تختلف آراؤهم فى قضية الإمامة عن آراء جمهور المسلمين. وهم عندما لم يتمسكوا بشرط قرشية الإمام كانوا يعبرون عن روح الإسلام، وقد اشترك معهم فى هذا الرأى بعض أعلام أهل السُنة كابن خلدون. واتجه كثير من المعتزلة هذا الاتجاه أيضًا. وهم فى ـ مجموعهم ـ يتبنون موقفًا من الصحابة قائمًا على التوقير والإجلال. وإذا تجاوز بعضهم فى ذلك مع عدد محدود من الصحابة فهم أقلية ضئيلة لا تمثل الاتجاه العام. ولهم فى مسائل العقيدة آراء يتفق بعضها مع آراء المعتزلة وبعضها مع آراء أهل السُنة... إن هذا كله

وغيره مما ناقشناه يؤكد أن الإباضية فرقة لا تنتمى إلى الخوارج؛ فلماذا تذكر المصادر التى أشرنا إليها، ويذكر غيرها أيضًا أن الإباضية إحدى فرق الخوارج؟ ولماذا يكرر ذلك كثير من الباحثين المحدثين دون تمحيص؟

السبب وراء ذلك - فى أغلب الظن - يكمن فى حقيقة أن عبد الله بن إباض كان أحد أتباع نافع بن الأزرق كما أشرنا، ثم انشق عليه. فالذين يربطون بين الإباضية والخوارج يتصورون أن انشقاق ابن إباض على نافع بن الأزرق دفعه إلى تأسيس فرع من فروع الخوارج أكثر اعتدالا من الأزارقة لكنه يستقى أفكاره الأساسية من الخوارج.

ولكن ما ينبغى أن نبدأ بملاحظته هنا أن عبد الله بن إباض ليس هو المؤسس الحقيقى للإباضية كما شرحنا، بل مؤسسها هو جابر ابن زيد الذى كان ابن إباض أحد أتباعه ومريديه، ولكن الفرقة انتسبت إليه لما اشتهر به من نشاط. فانشقاق عبد الله بن إباض على نافع بن الأزرق لا يعنى بداية ظهور المذهب. ثم إننا لو سلَّمنا بأن عبد الله بن إباض هو المؤسس الحقيقى للمذهب فإن انشقاقه لا يعنى بالضرورة أن مذهبه الجديد فرع من فروع الخوارج. لقد كان أبو الحسن الأشعرى معتزليًا، ثم انشق على أستاذه أبى على الجبائى وأسس مذهبًا نُسب إليه وهو الأشعرية، ولم يقل أحد إن الأشعرية فرع من المعتزلة، إن القول بأن الإباضية فرقة من الخوارج لا يستند إلى أساس تاريخى أو منطقى صحيح.

أهم مراكز الإباضية فى العصر الحاضر:

تُعدّ عُمَان - فى جنوب شبه الجزيرة العربية - أهم مركز من مراكز الإباضية فى عصرنا. فأكثر سكانها إباضية، وقد بدأت تشهد قيام إمامة الظهور الإباضية منذ مطالع العصر العباسى. وشهدت عُمَان فى ظل الإمامة الإباضية فى مراحلها المختلفة ازدهارًا علميًا، واقتصاديًا، واجتماعيًا جديرًا بالإعجاب.

ومن عُمَان امتد تأثير المذهب الإباضى إلى **زنجبار** (فى تنزانيا الآن). وأسهم الإباضيون فى زنجبار فى نشر الإسلام فى شرق إفريقيا ووسطها عن طريق نشاطهم التجارى الواسع.

وتوجد تجمعات إباضية فى الشمال الإفريقى: فى **ليبيا** (فى جبل نفوسة)؛ وفى **تونس** (فى جزيرة جربه)، **وفى الجزائر** التى شهدت قيام دولة إباضية مزدهرة هى الدولة الرستمية من سنة ١٦٠ إلى سنة ٢٩٦هـ. ومازال يوجد بها عدد من الإباضية حتى اليوم.

ا.د. / عبد الرحمن سالم

الهوامش:

١ – انظر ابن قتيبة: المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٢، ص ٦٢٢؛ عبد القاهر البغدادى: الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة محمد على صبيح، القاهرة (د.ت)، ص ١٠٣.

٢ – أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب العلمية، بيروت (د. ت)، ج٣، ص ٨٥.

٣ – نفس المصدر والجزء، ص ٨٦.

٤ – نفس المصدر والموضع.

٥ – يذكر ابن قتيبة أنه توفى سنة ١٠٣هـ. انظر: المعارف، مصدر سابق، ص ٤٥٣.

٦ – راجع فى ترجمته: على يحيى معمر: الإباضية فى موكب التاريخ، مكتبة الاستقامة، مسقط ١٩٨٩، ص ١٤٣ ـ ١٥١.

٧ – أبو نعيم الأصفهانى: مصدر سابق، ج٣، ص ٨٩.

٨ – نفس المصدر والموضع.

٩ – على يحيى معمر: مرجع سابق، ص ١٥٣.

١٠ – نفس المرجع، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

١١ – انظر: الطبرى (أبو جعفر محمد بن جرير): تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٩، ج٦، ص ٥٢٣.

١٢ – نفس المصدر والجزء، ص ٥٩٠ وما بعدها.

١٣ – انظر: عدنان جهلان: الفكر السياسى عند الإباضية، مكتبة الضامرى للنشر والتوزيع، السيب: عمان (د. ت)، ص ٤٠.

١٤ – نفس المرجع، ص ٤٠ ـ ٤١.

١٥ – انظر: الشهر ستانى (محمد بن عبد الكريم): الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلانى، مكتبة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ١٩٦٧، ج١، ص ١٢٠ ـ ١٢٢.

١٦ – المبرِّد (أبو العباس محمد بن يزيد): الكامل فى اللغة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت ٢٠٠٢، ج٣، ص ٢٠٢.

١٧ – الطبرى، مصدر سابق، ج٥، ص ٥٦٨.

١٨ – المبرد، مصدر سابق، ج٣، ص ٢٠٤.

١٩ – نفس المصدر والموضع.

٢٠ – انظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة العاشرة. ج٣، ص ٣٣٣.

٢١ – المبرد، مصدر سابق، ج٣، ص ١٧٧.

٢٢ – هو قاسم بن سعيد الشماخى.

٢٣ – نقلاً عن: على يحيى معمر، مرجع سابق، ص ١٥١.

٢٤ – انظر: عدنان جهلان، مرجع سابق، ص ٣٣.

٢٥ – انظر حول ذلك: نايف عيد جابر السهيل: الإباضية فى الخليج العربى فى القرنين الثالث والرابع الهجريين، مكتبة الاستقامة، مسقط ١٩٩٨، ص ١٥.

٢٦ – انظر: عدنان جهلان، مرجع سابق، ص ٣٦.

٢٧ – إلا الخيل والسلاح وما فيه قوة فى الحرب. انظر: عدنان جهلان، مرجع سابق، ص ٧٢.

٢٨ – انظر: نايف عيد جابر السهيل، مرجع سابق، ص ٥٤.

٢٩ – المرجع السابق، ص ٥٩.

٣٠ – المرجع السابق، ص ٦٤ ـ ٦٥.

٣١ – المرجع السابق، ص ٦٥ ـ ٦٧.

٣٢ – انظر التفاصيل فى: عدنان جهلان، مرجع سابق، ص ٤٢ ـ ٤٦. وانظر أيضًا: موتيلنسكى. مادة «الإباضية» فى دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة العربية، دار الشعب، القاهرة (د. ت)، ج١، ص ١٢٩.

٣٣ – انظر: عدنان جهلان، مرجع سابق، ص ٤٦ ـ ٤٨.

٣٤ – المرجع السابق، ص ١٣٨.

٣٥ – الشيخ على يحيي معمّر يعدّ واحدًا من أبرز علماء الإباضية فى الشمال الإفريقى (ليبيا). ولد بليبيا سنة ١٩١٩م ودرس بها وتجول فى بلاد الشمال الإفريقى وكان له نشاط ثقافى وتعليمى واسع، فشارك فى الحركة الفكرية فى العالم العربى فى عصره، وكتب فى العديد من المجلات الثقافية، منها مجلة الأزهر ومجلة الرسالة اللتان كانتا تصدران فى القاهرة، وله العديد من المؤلفات فى الفكر الإباضى ومن بينها: الإباضية بين الفرق الإسلامية، والإباضية فى موكب التاريخ، وكانت وفاته فى طرابلس بليبيا فى ١٥ يناير سنة ١٩٨٠. انظر الترجمة التى كتبها له بكير بن محمد الشيخ بالحاج فى مقدمة كتاب: الإباضية بين الفرق الإسلامية لعلى يحيى معمر، مكتبة الضامرى للنشر والتوزيع، السيب، عمان، ٢٠٠٣م

٣٦ – نقلاً عن: عدنان جهلان، مرجع سابق، ص ٢٠٠.

٣٧ – انظر: نايف السهيل، مرجع سابق، ص ٣٩.

٣٨ – انظر على سبيل المثال: الماوردى: الأحكام السلطانية، مكتبة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ١٩٧٣، ص ٦؛ عبد القاهر البغدادى، مصدر سابق، ص ٣٤٩، أبو بكر الباقلانى: التمهيد، تحقيق محمود الخضيرى ومحمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٤٧، ص ١٨١.

٣٩ – عدنان جهلان، مرجع سابق، ص ١٨٥.

٤٠ – عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، طبعة المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة (د.ت)، ص ١٩٥ ـ ١٩٦.

٤١ – انظر على سبيل المثال: محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٩، ص ٢٥٧ – ٢٦٠؛ محمد أبو زهرة: المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربى، القاهرة، ص ١٣٤، محمد يوسف موسى: نظام الحكم فى الإسلام، دار الفكر العربى، القاهرة، ص ٥٢.

٤٢ – نقلاً عن على يحيى معمر: الإباضية بين الفرق الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

٤٣ – نفس المرجع، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

٤٤ – انظر حول ذلك: عدنان جهلان، مرجع سابق، ص ٧٥.

٤٥ – المرجع السابق، ص ٧٦.

٤٦ – هو خلفان بن جميل السيابى المتوفى سنة ١٣٩٢هـ، وهو من علماء عُمَان، وهو مسبوق فى الكلمة التى رويناها عنه بعمر بن عبد العزيز.

٤٧ – عدنان جهلان، مرجع سابق، ص ٧٥.

٤٨ – نفس المرجع، ص ٥٢.

٤٩ – نفس المرجع، ص ٥٣ – ٥٤.

٥٠ – للمزيد من التفاصيل ارجع إلى: أحمد بن حمد الخليلى (مفى سلطنة عُمان): الحق الدامغ، مسقط ١٤٠٩هـ، ص ٤٢ وما بعدها.

٥١ – المرجع السابق، ص ٥٥ وما بعدها.

٥٢ – المرجع السابق، ص ١٦٣.

٥٣ – على يحيى معمر: الإباضية بين الفرق الإسلامية، ص ٢١٦ – ٢١٧.

٥٤ – المرجع السابق، ص ٢٨٦ وما بعدها.

٥٥ – المرجع السابق، ص ٢٨٨.

٥٦ – للمزيد من التفاصيل انظر: أحمد بن حمد الخليلى، مرجع سابق، ص ٢٠٢ – ٢٢٥.

٥٧ – المرجع السابق، ص ٢٢٦ – ٢٧٧.

٥٨ – أبو الحسن الأشعرى: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٩٠، ج١، ص ١٨٣ وما بعدها.

٥٩ – انظر: عبد القاهر البغدادى، مصدر سابق، ص ١٠٣ وما بعدها.

٦٠ – انظر: الشهر ستانى، مصدر سابق، ج١، ص ١٣٤.

الأحبـــاش

(أ) النشأة والانتشار:

زعيم طائفة الأحباش يسمى عبد الله بن محمد بن يوسف الهررى الحبشى، نسبة إلى بلاد هرر فى الحبشة. وهو ينسب نفسه إلى بنى شيبة الذين يحملون مفاتيح الكعبة المشرفة..

ولد سنة ١٣٣٩هـ ـ سنة ١٩٢٠م، وخرج من الحبشة مضطهدا فى عهد الأمبراطور ـ هيلاسلاسى، ورحل إلى مكة المكرمة، والمدينة المنورة، ثم إلى سوريا، واستقر به المقام فى لبنان فى منطقة برج أبى حيدر سنة ١٣٧٠هـ ـ سنة ١٩٥٠م.

وفى بيروت التقى بالشيخ أحمد العجوز رئيس «جمعية المشاريع الخيرية»، واستطاع أن يسيطر فكريا على الجمعية وتحولت إلى مؤسسة خاصة له ولأتباعه، وانتشرت «جمعية المشاريع» بأفكار عبد الله الهررى فى كثير من دول العالم عبر القارات الخمس، ولهم مراكز متطورة فى عواصم أوربا، وأمريكا، ولهم نشاط إعلامى كبير، مسموع، ومرئى، ومقروء.

ولزعيم طائفة الأحباش ولع شديد بالجدل، وعشق كامل للتصوف، واطلاع واسع على كتب الفقه، ويعرف لدى أتباعه بأنه شافعى عصره، وأشعرى أوانه، ورفاعى زمانه.

ويوصف عبد الله الحبشى لدى طائفته بأنه العالم الجليل، قدوة المحققين، وعمدة المدققين، وصدر العلماء العاملين، والإمام المحدث، والتقى الزاهد، والفاضل العابد، وصاحب المواهب الجليلة.

(ب) كتب الطائفة:

لعبد الله الحبشى مؤلفات كثيرة، تتولى طباعتها وتوزيعها دار المشاريع الخيرية فى بيروت، وهذه المؤلفات تتنوع موضوعاتها بين العقيدة، والفقه، والتصوف، والحديث، والتجويد.

من مؤلفات العقيدة:

- إظهار العقيدة السنية بشرح العقيدة الطحاوية.
- المطالب الوفية شرح العقيدة النسفية.
- الدليل القويم على الصراط المستقيم.

ومن مؤلفات الفقه :

- بغية الطالب بمعرفة العلم الدينى الواجب.
- الدر المفيد فى دروس الفقه والتوحيد.

ومن مؤلفات التصوف:

- شرح كتاب سلم التوفيق إلى محبة الله على التحقيق للشيخ عبد الله باعلوى.
- الروائح الزكية فى مولد خير البرية ﷺ.

ومن مؤلفات الحديث:

- التعقيب الحثيث على من طعن فيما صح من الحديث.

ومن مؤلفات التجويد:

- الدر النضيد فى أحكام التجويد.

وهناك كتب شارحة لفكر طائفة الأحباش كتبها تلاميذ الشيخ عبد الله الحبشى ومريدوه، وقام. باعدادها ونشرها قسم الأبحاث والدراسات الإسلامية بدار المشاريع الخيرية.

ولهم موقع على الإنترنت :

HTTP : // alhabashi. jnfo / FAQ /

وفيه معلومات عن الشيخ عبد الله الحبشى والأحباش فى مائة سؤال وجواب.

ويلاحظ أن الأجوبة مختصرة اختصارا شديدا فلا تتجاوز - فى أغلبها - بضع جمل يسيرة ولكنها تبدأ كلها ببداية واحدة هى:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، له النعمة وله الفضل وله الثناء الحسن ..

وصلوات الله البر الرحيم، والملائكة المقربين على سيدنا محمد رسول الله وعلى آله وصحبه وسلم ربنا تسليما كثيرا ..

اللهم لاسهل إلا ماجعلته سهلا وأنت تجعل الحزن إذا شئت سهلا..

نقول وبالله المستعان ردا على سؤالكم..

ومن هذه الأسئلة وإجاباتها:

س : هل الأحباش فرقة جديدة؟

جـ : الأحباش ليسوا فرقة جديدة كما يفترى البعض بل هم على مذهب جمهور المسلمين فى هذه الدنيا، ولكن لقبوا بالأحباش نسبة إلى معلمهم الفاضل الشيخ المحدث عبد الله الهررى الملقب بالحبشى، وهذا الاسم لايضايقهم - كما يظن البعض - بل هم يفتخرون بانتسابهم إلى شيخهم ومعلمهم مجدد العصر الشيخ عبد الله الهررى الحبشى.

س : ماهى مسائل الخلاف بين الأحباش وغيرهم؟

جـ : أهم مسائل الخلاف بين الأحباش وغيرهم هى:

مسألة التوسل، والاستغاثة بالأنبياء

والصالحين، وزيارة قبور الصالحين، وقراءة القرآن الكريم على الأموات المسلمين، والاحتفال بذكرى المولد النبوى الشريف ...

فكر طائفة الأحباش العقدى :

الفكر العقدى لطائفة الأحباش فكر أشعرى خالص، ويتجلى ذلك فى كتب الشيخ عبد الله الهررى ..

ففى جانب الإلهيات يثبت لله تعالى ثلاث عشرة صفة على نحو ماذكرته كتب الأشاعرة، ويقول :

فيتلخص من معنى مامعنى إثبات ثلاث عشرة صفة لله تعالى، تكرر ذكرها فى القرآن كثيرا وهى الوجود، والوحدانية، والقدم أى الأزلية، والبقاء، وقيامه بنفسه، والقدرة، والإرادة، والعلم، والسمع، والبصر، والحياة، والكلام، وتنزهه عن المشابهة للحادث ..

فلما كانت هذه الصفات (تتردد) كثيرا فى النصوص الشرعية.

قال العلماء : يجب معرفتها وجوبا عينيا، فلما ثبتت الأزلية لذات الله وجب أن تكون صفاته أزلية لأن حدوث الصفة يستلزم حدوث الذات.(1)

ويفسر الشيخ الهررى مسألة القضاء والقدر بالكسب الأشعرى، ويشرح قول الإمام النسفى فى عقيدته «والله تعالى خالق لأفعال العباد من الكفر والإيمان، والطاعة والعصيان، وهى كلها بإرادته ومشيئته، وحكمه وقضيته وتقديره، فيقول :

أفعال العباد بإرادة الله حاصلة بتخصيص الله تعالى بالوجود وهذا معنى الإرادة والمشيئة، وقوله «وحكمه» أى حاصلة بحكم الله، وأراد بالحكم هنا الإرادة التكوينية، ويقال: إن الحكم هنا الخطاب التكوينى وليس الخطاب التكليفى لأن الله تعالى لايكلف العباد بمعاصيه ولا بالمباحات. وأما قوله : وقضيته، أى قضاؤه، والقضاء معناه الخلق، أى أن أفعال العباد كلها بخلق الله وتكوينه حصلت. ولا يقال : لو كان الكفر والمعصية بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به، لأن الرضا بالقضاء واجب، واللازم باطل لأن الرضا بالكفر كفر. نقول فى الجواب: الكفر مقضى لاقضاء، والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضى إن كان معصية، ولا شك أننا مكلفون بالرضا بما هو محبوب لله من الأشخاص والأعمال.

وقوله : «وتقديره»؛ التقدير هو تحديد كل شىء بحده الذى يوجد به من حسن وقبح، ونفع وضر، وما يحويه من زمان ومكان ومايترتب عليه من ثواب وعقاب. «والمقصود تعميم إرادة الله تعالى وقدرته لما مرّ من أن

الكل بخلق الله تعالى، وهو يستدعى القدرة والإرادة لعدم الإكراه والإجبار».[٢]

وينزه الشيخ الهررى الله تعالى عن المكان ويصحح وجوده تعالى للإمكان عقلا، ويقول:

«والله تعالى غنى عن العالمين، أى مستغن عن كل ماسواه أزلا وأبداً، فلا يحتاج إلى مكان يتميز فيه، أو شيء يحل به، أو إلى جهة، لأنه ليس كشيء من الأشياء، ليس حجما كثيفا ولا حجما لطيفا، والتحيز من صفات الجسم الكثيف واللطيف، فالجسم الكثيف والجسم اللطيف متميز فى جهة ومكان، قال الله تعالى: ﴿**وهو الذى خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل فى فلك يسبحون**﴾ [سورة الأنبياء / ٣٣]، فأثبت الله تعالى لكل من الأربعة التحيز من فلكه وهو المدار، ويكفى فى تنزيه الله عن المكان، والحيز، والجهة، قوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ [سورة الشورى / ١١] لأنه لو كان له مكان لكان له أمثال وأبعاد (طول، وعرض، وعمق) ومن كان كذلك كان مُحْدَثًا مُحتاجًا لمن حدّه بهذا الطول، وبهذا العرض، وبهذا العمق».[٣]

●●●

وفى النبوات يقول الشيخ عبد الله الهررى: «يجب اعتقاد أن كل نبى من أنبياء الله يجب أن يكون متصفا بالصدق، والأمانة، والفطانة فيستحيل عليهم الكذب، والخيانة، والرذيلة، والسفاهة، والبلادة، وتجب لهم العصمة من الكفر، والكبائر، وصغائر الخسة قبل النبوة وبعدها، ويجوز عليهم ماسوى ذلك من المعاصى لكن ينبهون فورا للتوبة قبل أن يقتدى بهم فيها غيرهم...».[٤]

ويرى الشيخ الهررى أن النطق بالشهادتين بعد البلوغ فرض على كل مكلف مرة واحدة فى عمره بنية الفرض عند المالكية؛ لأنهم لايوجبون التحيات فى الصلاة إنما يعتبرونها سنة، وعند غيرهم كالشافعية، والحنابلة تجب فى كل صلاة لصحة الصلاة[٥].

وفى موقفه من الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ يشرح قول الإمام الطحاوى: «ونحب أصحاب رسول الله ﷺ ولا نفُرِّط فى حب أحد منهم، ولا نتبرأ من أحد منهم، ونبغض من يبغضهم، ولا نذكرهم إلا بخير، وحبهم دين، وإيمان، وإحسان.

وأصحاب رسول الله ﷺ هم من لقوه مؤمنين به فى حياته على الوجه المتعارف، ليس مايكون بطريق خرق العادة، فالأنبياء الذين اجتمعوا به ليلة المعراج فى المسجد الأقصى لايعدون صحابة؛ لأنه ذلك الاجتماع ليس على الوجه المتعارف. وأما قوله: ولانفرط فى حب أحد منهم، أى لانتجاوز الحد فى محبة أحد كما تجاوز بعض المبتدعة.

ومعنى قوله : ولانتبرأ من أحد منهم؛ أى لانكفر منهم أحدا.

ومعنى : ولا نذكرهم إلا بخير، هذا من حيث الاجمال، أما من حيث التفصيل فسنمدح ونذم على حسب مايقتضيه الشرع.

وأما قوله «ولانتبرأ من أحد منهم» إلى قوله «وإحسان» ليس معناه أنه يساوى بين كل من ثبتت له الصحبة فى المحبة والتعظيم والإجلال، فذلك غير مراد.

إنما المراد «أننا لاننبذ أحدا ممن ثبتت له الصحبة وثبت على مقتضاها إلى آخر حياته أى لانخرج أحدا منهم من حكم الصحبة»[٦].

فكر الطائفة الصوفى :

يقوم فكر الطائفة على التعليق بكرامات الأولياء، والتوسل بالصالحين، والاستغاثة بأصحاب الأضرحة، والتبرك بآثارهم.

وقد أخذ الشيخ عبد الرحمن السبسى الحموى، والشيخ طاهر الكيالى الحمصى الإجازة فى الطريقة القادرية من الشيخ أحمد العربينى وغيره ـ كما ذكر ذلك فى التعريف بحياته الذى صدّره فى كثير من كتبه.

وفى شرحه لقول الطحاوى: ولا نفضل أحدًا من الأولياء على أحد من الأنبياء ـ عليهم السلام ـ، وقوله: نبى واحد أفضل من جميع الأولياء ـ يعلق قائلا: وذلك لقوله تعالى ﴿ وكلا فضلنا على العالمين ﴾. (سورة الأنعام/ ٨٦)؛ أى «كلا من الأنبياء الذين ذُكروا فضلناهم على العالمين، وذلك فى مرتبة النبوة، ويشاركهم فى ذلك غير المذكورين لأن الصفة التى فضلوا من أجلها موجودة فى الجميع وهى النبوة، ولا يجوز تأويل الآية بأن المراد عالمو زمان أولئك المذكورين لأن هذا تأويل بلا دليل وهو ممنوع»[٧].

ويحذر الشيخ الهررى من بعض كتب أعلام التصوف لما فيها من كفريات، ويرى أن هذه الكفريات دُسّتّ عليهم من ذوى الزيغ والبهتان، وأن الصوفية المحققين هم أكثر الناس تأدبًا مع الله، لا يطلقون على الله عبارة شنيعة.

ويرفض الشيخ أمرين مهمين شاعا عن المتصوفة، هما:

- الكشف لتصحيح مسألة دينية.
- التعالى على التعلم والعلم.

ويقول ومما يجب التحذير منه قول بعض جهلة المتصوفة إذا نوقشوا بمسألة شرعية غلطوا فيها: «هذا صح كشفا» وهذا الكلام باطل فإن إلهام الولى ليس من أسباب العلم القطعى، فهو ليس حجة كما ذكر ذلك النسفى، والمقام أقل شأنًا، قال الإمام الجنيد سيد الطائفة الصوفية رضي الله عنه: ربما تخطر لى النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهدى عدلٍ من الكتاب والسُنة».

وحذر الشيخ الهررى من الأمر الثانى فقال:

ما شاع عند بعض المتصوفة أن الأولياء والخواص لا حاجة لهم إلى علم الدين، ولا إلى النصوص الشرعية بل يكفيهم الإلهام والفيوضات. فالجواب ما ذكره الشيخ الفقيه يوسف الأردبيلى فى كتابه «أنوار أعمال الأبرار» وهذا نصه «ولو قال: الله يلهمنى ما احتاج إليه من أمر الدين فلا أحتاج إلى العلم والعلماء فمبتدع كذاب يلعب به الشيطان» ونقل الشيخ الهررى عن الإمام القرطبى أن من قال: أنا لا آخذ عن المولى إنما آخذ عن الحى الذى لا يموت، أو من قال أنا آخذ من قلبى عن ربى فهو كافر باتفاق أهل الشرائع.[8]

***

تعقيب :

أولا: إن المأخذ الأول على طائفة الأحباش إهانتهم لعلماء الأمة سلفًا وخلفًا، وتكفير عدد كبير منهم فى مسائل اجتهادية رغم أنهم يحذرون من الإسراف فى التكفير.

ثانيًا: إن حملة المواجهة تكاد تنحصر بين طائفة الأحباش وطائفة الوهابية فكلا الفريقين يحمل على الآخر حملة شديدة.

ثالثًا : إن زعيم طائفة الأحباش له اطلاع واسع على مسائل العلم الشرعى، وله أفهام خاصة به قد تكون محل قبول أو رفض من الآخرين، ولا يضيره ذلك فإن كل إنسان يؤخذ منه ويرد عليه، ولكنه ـ فيما يبدو ـ مبالغ فى الاعتداد برأيه إلى حد قد يصل به إلى تكفير مخالفيه، وهو يطبق هذا المنهج على عدد من أعلام الأمة قديمًا وحديثًا.

رابعًا : إن فكر طائفة الأحباش ـ كما قرأته فى كتب زعيمهم ـ يلتقى فى كثير من مسائله مع الأشاعرة والمتصوفة.

خامسًا : إن خلافات المسلمين يمكن أن تكون فى محل الاجتهاد مالم تصادم أصلا من أصول الدين.. ونحن نفرق بين العقيدة كدين والعقيدة كعلم، فالعقيدة كدين سهلة ميسرة، لا تعقيد فيها، ولا جدل حولها، لأنها صوت الفطرة ونداء العقل...

وأصولها منحصرة فى قول الله تبارك وتعالى: ﴿**آمن الرسُول بما أُنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكُتبه ورُسله لا نُفرق بين أحد من رُسله وقالوا سمعنا وأطعنا غُفرانك ربنا وإليك المصير**﴾ (سورة البقرة ـ ٢٨٥).

وفى قول رسول الله ﷺ فى حديث جبريل المشهور: «**الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورُسُلِهِ واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره**». (متفق عليه).

فأما العقيدة كعلم، فهى دراسات وبحوث واجتهادات، لا تختلف كثيرًا عن اجتهادات الفقه، وينبغى وضعُها فى إطارها الصحيح وهو من اجتهد فأصاب فله، أجران ومن اجتهد فأخطأ فله أجر..

وعلى سبيل المثال فإن الآيات المتشابهة ليست ركنًا من أركان العقيدة، ويحق للمسلم ومن اجتهد أن يختار التفويض فهو تسليم؛ والمسألة أكبر من العقل، وأعظم من أن نحكم فيها بيقين كامل بل يكفى فيها الترجيح.

والتأويل تنزيه وليس تعطيلا كما يزعم البعض، فالمؤولة يعرفون جلال الله وكماله حق المعرفة ولا ينازع فى ذلك إلا مكابر.

وإن الإثبات بضوابطه (بلا تشبيه ولا تفويض ولا تأويل) هو لون من التأويل، فإنهم عندما يقولون: نثبت لله يدًا لا كالأيدى فقد قالوا بالمجاز فإن صرف اللفظ عن ظاهره فى الوضع العربى هو مجاز وتأويل، فإن اللغة لا تعرف يدًا حقيقية إلا اليد الخاصة بالمخلوقات.

وبالنسبة لمسألة التصوف فإنى أرى ضرورة التفرقة بين التصوف العلمى والتصوف العملى.

فإن التصوف العلمى أو النظرى فى أغلبه قضايا مرفوضة شرعًا كنظرية الأقطاب والأبدال وإثبات التأثير فى الكون لموتى الأولياء والصالحين..

وإن التصوف العملى أو السلوكى فى أغلبه مقبول شرعًا وهو خلق، فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى التصوف، ومتى صدقت النوايا فإننا نتعاون فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضًا فيما اختلفنا فيه وكان مما يجوز فيه الخلاف..

ا.د. / محمد المسير

الهوامش:

١ - مختصر عبد الله الهررى الكافل بعلم الدين الضرورى ص١٤ ط الثانية.

٢ - المطالب الوفيه شرح العقيدة النسفية ص ١٠١ ص الثانية.

٣ - الصراط المستقيم ص ٣٦ ط١ الحادية عشرة.

٤ - مختصر عبد الله الهررى الكافل بعلم الدين الضرورى ص١٥.

٥ - الصراط المستقيم ص ١٥.

٦ - الدرة البهية فى حل ألفاظ العقيدة الطحاوية، الطبعة الرابعة، ص ٩٨.

٧ - الدرة البهية فى حل ألفاظ العقيدة الصحاوية ص ١٠٣.

٨ - التحزير الشرعى الواجب جـ ١ ص ١٦٨ - ١٧١.

المراجـــع:

١ - الشيخ عبد الله الهررى:

- الدرةالبهية فى حل ألفاظ العقيدة الطحاوية ط الرابعة سنة ٢٠٠٥م.
- الصراط المستقيم ط الحادية عشرة سنة ٢٠٠٢م.
- التحذير الشرعى الواجب ط ثانية سنة ٢٠٠٢م.
- المطالب الوفية شرح العقيدة النسفية طبعة ثانية سنة ١٩٩٨م.
- رسالة فى بطلان دعوى أولية النور المحمدى طبعة ثانية سنة ٢٠٠٥م.
- التعاون على النهى عن المنكر طبعة ثالثة سنة ٢٠٠٥م.

وكلها مطبوعة لدى دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع فى بيروت.

٢ - كتب فى الرد على طائفة الأحباش منها:

مؤلفات الشيخ عبد الرحمن دمشقية:

- الرد على عبد الله الحبشى.
- بين أهل السُنة وأهل الفتنة.
- شبهات أهل الفتنة وأجوبة أهل السُنة.

٣ - كتب تُرجمت للطائفة منها:

موسوعة الأديان والمذاهب التى أصدرتها الندوة العالمية للشباب الإسلامى.

٤ - كتب فى قضايا العقيدة منها:

- الإلهيات فى العقيدة الإسلامية.
- قضية التكفير فى الفك الإسلامى وكلاهما للدكتور محمد سيد أحمد المسير ط. مكتبة الإيمان بالقاهرة.

الإسماعيليـــة «بصفة عامة»

فرقة من فرق الشيعة، نشأت فى النصف الأول من القـرن الثـانى الهـجـرى/ الثـامن الميلادى، ثم تشعبت وانقسمت إلى عدة فرق.

والإسماعيلية، شأنها شأن فرق الإمامية الاثنى عشرية، تعتقد فى ضرورة الإمامة، لكنها اختلفت فى سلسلة الأئمة مع الإمامية بعد الإمام جعفر الصادق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فقالت بإمامة ابنه إسماعيل، ونُسبت إليه فسميت «الإسماعيلية».

وأتباع الإسماعيلية - والأغلب الأعم منهم من النزارية - ينتشرون فى العصر الحاضر فى أكثر من ٢٥ بلدًا من بلدان العالم.

نشأة الإسماعيلية:

حين توفى الإمام جعفر الصادق (١٤٨هـ - ٧٦٥م) دبّ الخلاف بين أنصاره، وكان الإمام جعفر قد عيّن ابنه البكر إسماعيل لكى يتولى الإمامة من بعده، ولكن الإمام «جعفرًا» ما لبث أن خلع إسماعيل ونص على تعيين ابنه التالى موسى لكى يصبح إمامًا بعد أبيه، وقد توفى إسماعيل فى حياة أبيه جعفر الصادق، وحرر جعفر محضرًا لإثبات وفاته وقّع عليه جماعة من علماء المدينة ومشايخها، ودفنه بالبقيع.

وقال الإسماعيلية بأن الإمام بعد جعفر هو محمد بن إسماعيل؛ لأن جعفرًا قد نص أولا على إسماعيل، ولما كان إسماعيل قد توفى فى حياة أبيه فإن الإمامة تظل فى عقبه، فيكون محمد ابنه هو الإمام. ولم يقبلوا إمامة موسى الذى تابعه جمهور الشيعة[1].

كان تعيين الإمام جعفر الصادق لموسى بدلا من إسماعيل فرصة انتهزها غلاة الشيعة - بمختلف فرقهم - لإعلان معارضتهم لها، وبخاصة بعد وفاة جعفر، وللتجمع تحت راية واحدة هى راية الإسماعيلية، وكان يجمع هذه الفرق، كما يقول عطا مَلِك الجوينى.[2]

القول بأن لظاهر الشريعة باطنًا سُتر عن أكثر الناس، وهو ما يعنى العمل على هدم الدين وتقويض أركانه من داخله كيدًا للإسلام من جانب المتعصبين ضده.

ويذهب واحد من كبار مؤرخى فرق الشيعة، وهو «النوبختى»، إلى أن

«الإسماعيلية» ما هى إلا امتداد لفرقة الخطابيّة - أتباع أبى الخطّاب محمد بن زيد الأسدى الأجدع[٣] الذى يعدّ بإنشائه هذه الفرقة أول من نظّم حركة ذات طابع باطنى خاص.

وقال الخطابية إن أبا الخطّاب نبى مرسل، أرسله جعفر الصادق، وزعموا أنه ذو طبيعة إلهية، ويتمتع بقوى خارقة، وبوسعه أن يأتى بالمعجزات. فتبرّأ جعفر من أبى الخطاب وأتباعه وأمر بالبراءة منه[٤].

وقال الخطابية بالتأويل، وتوصلوا عن طريقه إلى تحليل المحارم، فأظهروا الإباحات. كما قالوا بالتناسخ، وزعموا أن الإيمان سبع درجات، كما زعموا أن الإلهية نور فى النبوة، والنبوة نور فى الإمامة، ولا يخلو العالم من هذه الآثار والأنوار[٥]، فأدخلوا بذلك نظرية «النور» الشرقية القديمة فى التناسخ، مما نجده بوضوح فى كتابات الإسماعيلية المتأخرة[٦].

وينسب الأشعرى إلى الخطابية عقيدة الإمام الصامت والناطق وهى عقيدة اختصت بها الإسماعيلية، كذلك ينسب ابن حزم والشهرستانى إلى الخطابية أسلوب التأويل الإسماعيلى لآيات القرآن الكريم، دون أن يشير أى من هؤلاء الثلاثة (الأشعرى، وابن حزم، والشهرستانى) إلى وجود صلة مباشرة بين الخطابية والإسماعيلية.

ويروى الكشى أن جعفر الصادق قد استنكر العلاقة التى نشأت بين ابنه إسماعيل وأنصار أبى الخطاب: «قال جعفر للمفضل ابن عمر (الجعفى وهو من الخطابية): يا كافر، يا مشرك، مالك ولابنى .. أتريد أن تقتله؟»[٧]. وربما خاف جعفر على ابنه إسماعيل من أن يقتله العباسيون بسبب انسياقه وراء آراء أبى الخطّاب المتطرفة، وربما كانت هذه الصلة هى السبب فى خلع جعفر لابنه إسماعيل.

لكننا لا يمكن أن نذهب إلى ما ذهب إليه «برنارد لويس» من أن أبا الخطاب وإسماعيل قد أنشآ - متعاونين - نظام عقيدة صارت أساسًا للمذهب الإسماعيلى (أصول الإسماعيلية، الترجمة العربية، ص١١٠)[٨]، فروايات الكشى لا تحتمل أن ينهض عليها مثل هذا الحكم، غاية ما يمكن قوله إن الخطابية قد تابعوا إسماعيل (أو ابنه محمدًا) بعد مقتل أبى الخطاب على يد عامل أبى جعفر المنصور على الكوفة (سنة ١٣٨هـ - ٧٧٥م).

عقائد الإسماعيلية :

(أ) الإسماعيلية الأُوَل:

يذهب الجوينى إلى أن الإسماعيلية حين قالوا إن لظاهر الشريعة باطنًا سُتر عن أكثر

الناس، دعَّموا هذا المبدأ بأقوال نقلوها عن فلاسفة اليونان (الأفلاطونية الحديثة)، كما اقتبسوا بعض المبادئ من مذاهب المجوس[٩].

وفى النظام المذهبى للإسماعيلية، تختلف المعانى الظاهرية والباطنية للقرآن الكريم والشريعة الإسلامية بعضها عن بعض اختلافًا تامًا. وهذا لا يعنى أنهم أهملوا الظاهر بل قالوا بوجود الاعتقاد بالظاهر والباطن معًا.

كان الإسماعيلية الأُول يعتقدون أن ظاهر الدين قد تغير مع كل نبى جديد، لكن باطن الدين - وهو ما يشتمل على حقائق أبدية - يبقى دون تغيير. على أن معرفة هذه الحقائق التى لا يعتريها التغيير والتبدل - والتى هى حقائق واحدة فى كل الأديان والشرائع - أمر لا يتيسر إلا للإسماعيلية وحدهم الذين يطلقون على أنفسهم اسم «الخواصّ» أما غيرهم فهم «العوامّ»، لا قدرة لهم إلا على إدراك المعنى الظاهرى للدين.

ويمكن التعرف على الحقائق الباطنية فيما يرى الإسماعيلية بالتأويل (أى التفسير على غير الظاهر)؛ وعن طريق التأويل - الذى كان واحدًا من المهام الرئيسية للإمام عندهم - ينتقل الإسماعيلية من المعنى الظاهرى إلى المعنى الباطنى والحقيقى للدين، وهو ما يشبه أن يكون رحلة روحية من الشريعة إلى الحقيقة، أو انتقالا من عالم الظاهر إلى العالم الباطنى الخالد. ويعد اكتساب هذه المعرفة الروحية عندهم بمثابة «ولادة جديدة».

على أن التأويل فى مجمله منوط بالإمام، فهو الذى يُعلّم، لأن الإنسان لا يستطيع معتمدًا على نفسه ومن غير تأييد إلهى، ودون هدى من الإمام أن يصل إلى الحقيقة. بل هو بحاجة دائمة إلى التعليم، ولذلك أطلق عليهم اسم «التعليمية» كما أطلق عليهم اسم «الباطنية» لاحتفائهم بما يرونه حقائق محتجبة فى باطن المعنى الظاهر.

وتُشكل الحقائق المودعة فى باطن الدين عند الإسماعيلية الأُول نظامًا فكريًا يشتمل على رؤية دورية لتاريخ الدين، يرى «جولدزيهر» أنها رؤية منعكسة لنظرية الفيض فى الأفلاطونية الحديثة[١٠]؛ فقد اعتقدوا أن النبوة مرت بستّة أدوار عظمى هى أدوار:

آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد.

وسمّوا هؤلاء الأنبياء - ذوى العزم - بالنطقاء، ولابد لكل واحد منهم من أساس أو صامت يأخذ عنه دعوته ويبلغها إلى أساس آخر من بعده فيبلغها بدوره إلى أساس ثالث، وهكذا حتى يبلغ عدد هؤلاء الأسس (أو الصامتين) سبعة اقتفوا فيها أثر واحد هو

أولهم الذى يسمى السوس (أو الجذر)، على النحو التالى:

الناطق	الأساس (الصامت. السوس، أو الإمام الأول)
آدم	شيث
نوح	سام
إبراهيم	إسماعيل
موسى	هارون
عيسى	شمعون بطرس
محمد	على بن أبى طالب وأعقابه الحسن والحسين وعلى زين العابدين ومحمد الباقر وجعفر الصادق ومحمد ابن إسماعيل.

وهكذا استقر الأمر عند أغلب الإسماعيلية الأوائل على أن محمد بن إسماعيل هو الإمام السابع فى الدور السادس (دور محمد بن عبد الله ﷺ). وهذا يعنى أن محمد بن إسماعيل قد أظهر للكافة الحقائق الخفية المودعة فى رسالة ناطق دورة الإسلام وشرائع الأنبياء السابقين من أولى العزم، ومن ثم فلن تكون هناك حاجة إلى أية أحكام دينية فى هذه الحقبة التى تعد نهاية تاريخ البشرية، ويبسط محمد بن إسماعيل حكومة العدل على وجه البسيطة فينحسر العالم الجسمانى.

ولكن بعض الإسماعيلية يعتقدون فى إمامة إسماعيل ثم فى إمامة ابنه محمد.

ويذكر النوبختى أن «الخطابيّة» زعموا أن محمد بن إسماعيل حى لم يمت، وأنه غائب مستتر فى بلاد الروم، وأنه «القائم المهدى»[١١]، ولقد ظل الإسماعيلية يؤمنون بهذه العقيدة حتى قيام الدولة الفاطمية، ثم حدث انشقاق فى صفوف الإسماعيلية؛ إذ بقى بعضهم محافظًا على عقيدته الأولى فى مهدية محمد بن إسماعيل، وفى أنه حىّ لم يمت، ومنهم القرامطة فى البحرين والعراق[١٢].

وقال الفاطميون إن أئمة الإسماعيلية استتروا ولم يظهروا خلال سنوات طويلة خوفًا من العباسيين، فتتابع أئمتهم المستورون حتى جاء دور عبيد الله المهدى فى سنة ٢٨٦هـ - ٨٩٩م فأظهر نفسه وأسس الخلافة الفاطمية فى شمال إفريقيا، وأعلن أسماء آبائه من الأئمة المستورين من قبله حتى وصل بهم إلى الإمام جعفر الصادق.[١٣] ولكن خصوم الإسماعيلية ينسبون المهدى إلى رجل غير علوى يسمى عبد الله بن ميمون القداح[١٤].

وقد اتخذ هؤلاء «الأئمة» من خوزستان مقرًا لدعوتهم، ثم انتقلوا إلى «سلمية» فى الشام، حتى بدأوا (حوالى منتصف القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى) يبثون دعاتهم فى مختلف بلاد الإسلام، ويبدو أن هؤلاء الدعاة كانوا يقولون إن ظهور محمد بن إسماعيل - المهدى المنتظر - قد أصبح وشيكًا.

وفى سنة ٢٦١هـ - ٨٧٥م استطاع أحد دعاتهم وهو حمدان قَرْمَط، (وهو من أهالى سواد الكوفة) أن يضم عددًا كبيرًا من الأنصار إلى دعوته فى العراق، ولم يمض وقت طويل حتى قام «القرامطة» بتمرد كبير فى سنة ٢٨٤هـ - ٨٩٧م) لم يستطع العباسيون القضاء عليه(١٥).

وانتشرت الدعوة فى خراسان وبلاد ما وراء النهر، كما انتشرت فى جنوب إيران واليمن واليمامة والسِّند. وفى منطقة «البحرين» - المنطقة الشرقية من المملكة العربية السعودية حاليًا - انتشرت الدعوة انتشارًا واسعًا، واستطاع الداعى أبو سعيد الجنابى، الذى تم إيفاده من قِبَل حمدان قرمط، أن يبسط نفوذه على الجانب الأكبر من المنطقة ويؤسس بها دولة مستقلة.

وتوجه القرامطة بعد ذلك إلى مكة، فقتلوا الحجيج، وملأوا بئر زمزم بجثث القتلى، وقلعوا الحجر الأسود، ثم حملوه معهم فبقى عندهم اثنين وعشرين عامًا ثم أعادوه(١٦).

(ب) الفاطميـــون :

حين قامت الخلافة الفاطمية فى المغرب وقع انشقاق خطير فى صفوف الإسماعيلية عندما أنكر رؤساء الدعوة فى المشرق ما قام به عبيد الله المهدى من تغيير لإحدى العقائد الأساسية فى المذهب، وهى العقيدة التى استندت إليها الدعوة فى القول برجعة محمد ابن إسماعيل على أنه المهدى أو القائم.

وظل القرامطة فى البحرين، وجنوب العراق، والرى، وخراسان، وما وراء النهر على عقيدتهم الأولى منتظرين ظهور محمد بن إسماعيل، فلا إمام بعده عندهم، حتى إنهم قبلوا الدجال الصفهانى الذى ظهر وقتل فى سنة ٣٢٠هـ - ٩٣٢م على أنه محمد بن إسماعيل وقد رجع بعد غيبة قرن من الزمان(١٧).

ويقول القاضى عبد الجبار بن أحمد الهمذانى فى كتابه «تثبيت نبوة سيدنا محمد» إن القرامطة أعلنوا أثناء حكم ذكيرة الأصفهانى أن جميع تعاليمهم السابقة عن المهدى والنسب النبوى ما هى إلا لغو وضلال، وكشفوا عن أسرار فرقتهم كلها، ونشروا - لأول مرة - قصة عبد الله بن ميمون القداح ودندان وغيرهما من أساطين الدعاة وخططهم فى خداع المسلمين، وطعنوا فى جميع الأديان، وأحرقوا كتب الدين.. ولكنهم ندموا أخيرًا وقتلوا ذكيرة وعطلوا الشرائع وقتلوا المسلمين وأحرقوا المصاحف(١٨).

ولقد بادر عبيد الله المهدى بخطب ود القرامطة - مع أنهم لم يكونوا يعتقدون فى الغالب بأحقيته فى الإمامة وفى أنه بديل لمحمد بن إسماعيل المهدى والقائم فى

زعمهم.[19]، وتمكن عبيد الله فى النهاية من تعيين رئيس قرمطى موال له فى سنة ٣٠٥هـ - ٩١٧م. وظل هذا الزعيم على إخلاصه لعبيد الله ثم القائم حتى توفى سنة ٣٢٢هـ - ٩٣٣م[20]. وقد يفسَّر هذا الإخلاص على أنه مجرد اعتراف بالزعامة السياسية للخلفاء الفاطميين دون أن يتطرق الأمر إلى الناحية العقدية باعتبارهم أئمة.

وقد عُثر على عملات نقدية لبعض حكام «آل مسافر» الذين حكموا فى «الرى» فى الشمال الغربى لإيران، وقد كُتِب على إحداها: «علىّ خليفة الله» على وجه، بينما كُتب على الوجه الثانى «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، وفى الإطار المحيط بهذا الوجه كُتِب: «محمد، على، الحسن، الحسين، على، محمد، جعفر، إسماعيل، محمد»[21]. وهذا يعنى أن محمد بن إسماعيل ظل هو الإمام عندهم، ولم يعترفوا بالخليفة الفاطمى إمامًا، وإلا لكانت قد أشارت إليه مثل هذه العملة النقدية التى تم سكها قبل سنة ٣٤٦هـ - ٩٥٧م، وكان الخليفة الفاطمى فى ذلك الوقت هو المعز لدين الله الذى تولى الخلافة فى سنة ٣٤٣هـ - ٩٥٤م.

وبلغ هذا الاختلاف بين القرامطة والفاطميين مداه فى سنة ٣٥٩هـ - ٩٦٩م حين قامت الحرب بينهما فى كل من مصر والشام فى عصر المعزّ لدين الله.

وكان الفاطميون بعد استيلائهم على مصر قد جنحوا إلى سياسة الاعتدال ونبذوا التطرف والغلو الذى كانت تنطوى عليه عقائد الإسماعيلية الأُوَل، بينما تمسك القرامطة بتلك العقائد، وأنكروا إمامة الخلفاء الفاطميين، وأبوا أن يتقبلوا التغييرات التى أحدثوها.

يقول حسين الهمدانى: «بتأسيس المهدى للدولة الفاطمية فى إفريقيا اتخذت الحركة الإسماعيلية ـ التى كانت تهدف إلى تحقيق يقظة عقلية سياسية فى الإسلام ـ وضعًا أكثر محافظة وخطورة تجاه النظم الإسلامية القائمة حينذاك ... حتى إذا استكملت الدولة الفاطمية قواها واستقر سلطانها، لمحنا فى أعمال الدعاة فى هذا العهد انحرافًا وتحولا عن مبادئهم الثورية والتحرر منها ومماشاة للرجعية، فقد أصبح واجب الدعوة عندئذ أن تتولى مهمة الدفاع عن الخلافة ومساعدة الدولة معًا».

وربما كان من أهم التعديلات التى أحدثها الفاطميون على عقائد الإسماعيلية الأُوَل عنايتهم بالظاهر والباطن معًا، فقد كان الإسماعيلية فى أول أمرهم يحتفون بالباطن ويهملون الظاهر، حتى جاء الفاطميون فأوجبوا الاعتقاد بهما معًا، ومن ثم أصبحت نظمهم السياسية والاجتماعية تتوقف على

معرفة الظاهر والباطن، كما يتوقف الظاهر والباطن على تلك النظم.[٢٢]

(جـ) دعاة الفاطميين فى المشرق :

لم يهدأ للفاطميين بال إزاء هذا الموقف الذى حدّ من سلطانهم فى الرئاسة المذهبية لكل المعتنقين للمذهب الإسماعيلى، فنشروا دعاتهم فى كل مكان، وتمكن هؤلاء الدعاة من نشر الدعوة الفاطمية فى بلاد فارس، والهند، واليمن، وغيرها، وأسفرت جهود دعاة الفاطميين فى النهاية عن إنشاء دولة لهم فى الشمال الغربى من إيران عاصمتها «ألموت»، وقد أنشأها الحسن بن الصباح فى سنة ٤٨٣هـ - ١٠٩٠م واستمرت تلك الدولة حتى قضى عليها هولاكو ٦٥٤هـ - ١٢٥٦م.[٢٣]

وظلت دولة الإسماعيلية فى إيران تتبع نهج الخلافة الفاطمية عقائديًا حتى انتهى عهد المستنصر ووقع النزاع بين ولديه نزار والمستعلى.

الإسماعيلية: بين المستعلية والنزارية:

بعد وفاة الخليفة الفاطمى المستنصر (سنة ٤٨٧هـ - ١٠٩٤م) تولّى ابنه أبو القاسم أحمد المستعلى بالله (ولد سنة ٤٦٧هـ - ١٠٧٤م). وكان المستنصر قد عهد فى حياته بالخلافة لابنه الأكبر نزار، فخلعه أمير الجيوش الأفضل بن بدر الجمالى خوفًا منه على نفسه، وبايع المستعلى، ودعا الناس إلى بيعته، فبايعه كثيرون، وهرب نزار ثم قُتل بعد ذلك سنة ٤٨٨هـ - ١٠٩٥م.[٢٤]

وقد تعرضت الحركة الإسماعيلية فى إثر ذلك إلى أزمة عنيفة هزت وحدتها، فانقسمت بعد ذلك إلى فرعين رئيسين، هما: المستعلوية والنزارية، فقبل أغلب الإسماعيلية فى مصر وكل إسماعيلية اليمن والهند (كجرات) وعدد من إسماعيلية الشام إمامة المستعلى، غير أن السواد الأعظم من إسماعيلية الشام وكل إسماعيلية العراق، وإيران، وربما بدخشان، وما وراء النهر ظل وفيًا للنص الأول للمستنصر، وقبلوا إمامة نزار باعتباره إمامهم التاسع عشر وخليفة أبيه عن حق.

ولم تلبث الإسماعيلية المستعلوية بعد مقتل الآمر بأحكام الله ـ خليفة المستعلى ـ فى سنة ٥٢٤هـ - ١١٣٠م أن تعرضت لأزمة جديدة انتهت بانشعابهم بدورهم إلى شعبتين هما: الحافظية والطيبية.

وكان قد ولى بعد الآمر ابن عمه الميمون عبد المجيد ـ أكبر أعضاء الأسرة الفاطمية، ولم يُبايع بالخلافة، وإنما لينظر فى الأمر نيابة. لكنه لم يلبث أن ادعى الخلافة والإمامة (فى سنة ٥٢٦هـ - ١١٣١م)، ولُقب بالحافظ لدين الله. وزعم أن الآمر قد نصّ

على أن يكون هو خليفة له، ولا غرابة فى ذلك على حد قوله؛ فقد نص النبى ﷺ على أن يكون علىّ بن أبى طالب وصيًا وخليفة له، وكذلك الآمر اختار ابن عمه الحافظ خليفة.(٢٥)

وقد حظيت إمامة الحافظ بتأييد مركز الدعوة المستعلوية فى القاهرة، ونظر أغلب المستعلوية فى مصر والشام، وبعض مستعلوية اليمن إلى الحافظ ومن يخلفه باعتبارهم أئمة، فعرفوا بالحافظية والمجيدية.

بينما رأى بعض المستعلوية فى مصر والشام، وعدد كبير من مستعلوية اليمن أن مزاعم الحافظ باطلة، وقبلوا إمامة «الطيب».

وكانت الدعوة المستعلوية الطيبية قد ظهرت أول الأمر فى اليمن ثم ازدهرت فى شبه القارة الهندية. ذلك أن الملكة «سيدة» التى انتهى إليها حكم الدولة الصليحية فى اليمن قد عدّت الطيب بن الآمر هو الإمام الحادى والعشرين للإسماعيلية المستعلوية وقطعت علاقتها بالدولة الفاطمية والحافظ، وأقامت فى اليمن قواعد الدعوة الطيبية.

ويرى أتباع الدعوة الطيبية أن الآمر قد عهد بابنه الوليد «الطيب» إلى جماعة من الدعاة الموثوق بهم فأخفوه عن الأعين فى مكان آمن حين غلب الاضطراب على حكومة الحافظ.

ويعتقد المستعلوية الطيبية أن أئمتهم بعد الحافظ ظلوا مستترين، وأن الإمامة تتتابع فيهم حتى يظهر أحد هؤلاء الأئمة، فى نهاية مرحلة الستر الحالية من التاريخ الدينى للإنسانية فيفتتح مرحلة الظهور.

ومهما يكن من أمر، فإن الدعوة المستعلوية الحافظية قد انتهت فعليًا بقضاء صلاح الدين الأيوبى على الدولة الفاطمية (فى سنة ٥٦٧هـ - ١١٧١م) وإعادته مذهب أهل السنة من جديد إلى الديار المصرية. ولم يلبث العاضد - آخر الخلفاء الفاطميين - أن توفى بعد قليل من انهزامه أمام جيوش صلاح الدين، وظل عدد من أخلافه يدعى إمامة الحافظية، لكن صفحتهم كانت قد طويت فى مصر والشام، ثم طويت بعد ذلك فى اليمن.(٢٦) ويبدو أن الحافظية فى الهند قد آثروا الانضمام إلى الطيبية نظرًا لعلاقاتهم الوثيقة بالدولة الصليحية فى اليمن. وقد اندثرت جماعة المستعلوية الحافظية فى بلدان العالم الإسلامى بأسره. بينما بقيت دعوة المستعلوية الطيبية قائمة إلى يومنا هذا.(٢٧)

وتعد عقائد المستعلوية الطيبية بمثابة استمرار للتقاليد الإسماعيلية الفاطمية. وقد حرص أتباعها على جمع العديد من الكتب والرسائل الخطية التى ألفت فى العهد

الفاطمى وحفظوها فى اليمن ـ حيث راجت دعوتهم هناك ـ ثم شرعوا فى نقلها بالتدريج من هناك منذ القرن العاشر الهجرى/ السادس عشر الميلادى إلى «كجرات» فى الهند.

وقال المستعلوية الطيبية بوجوب الاعتقاد بالظاهر والباطن معًا، شأنهم فى ذلك شأن الإسماعيلية الفاطمية، كما ظلوا أوفياء للعقيدة القائلة بدورية تاريخ الدين وتواتر الأنبياء، وإن كان الطيبية قد أدخلوا بعض الإصلاحات على تعاليمهم المذهبية ـ الفلسفية.(٢٨)

ومنذ بدء الدعوة الطيبية أخذ كبار الدعاة يشرفون على تقدم هذه الدعوة فى «الهند» وبخاصة فى «كجرات». وقد بدأت الدعوة الإسماعيلية تنتشر فى غرب شبه القارة الهندية، فى النصف الثانى من القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى، ولم يمض وقت طويل حتى عُرف أتباع الإسماعيلية من الهنود باسم «البُهرة».

وانتقل مركز الدعوة المستعلوية الطيبية من اليمن إلى أحمد آباد بكجرات فى سنة ٩٧٤هـ - ١٥٦٦م على يد جلال بن حسن، الداعى الطيبى الذى ينتمى إلى أصول هندية.

ولم تسلم طائفة الطيبية بدورها من الانشقاقات؛ ففى سنة ٩٩٩هـ - ١٥٩١م حين توفى الداعى المطلق: داود بن عجب شاه، برز الخلاف بينهم حول من يخلفه، وانقسموا فيما بينهم إلى فرقتين: الداودية والسليمانية. فقبل أغلب البُهرة الطيبية فى الهند داود بن برهان الدين (المولود فى ١٠٢١هـ - ١٦١٢م) لكى يصبح خليفة لابن عجب شاه، وعُرف هؤلاء بالداودية. بينما عدّ أغلب الطيبية فى اليمن وعدد من البهرة سليمان بن حسن الهندى (ولد سنة ١٠٠٥هـ - ١٥٩٧م) داعيهم المطلق، وعُرفوا بالسليمانية.

ويبلغ عدد أتباع الفرقة الداودية الآن فى العالم كله حوالى نصف مليون نسمة تقيم أغلبيتهم الساحقة فى الهند (كجرات، وبمباى، والمناطق الوسطى) ونجد منهم جماعات متفرقة فى باكستان، واليمن، والدول العربية.

وكان البهرة من فرقة الداودية، وكذلك الإسماعيلية النزارية فى الهند المعروفين باسم «خوجه» من أوائل المجموعات الآسيوية التى هاجرت فى القرن الثالث عشر الهجرى/ التاسع عشر الميلادى إلى زنجبار والسواحل الشرقية لأفريقيا، ثم انتقل بعضهم بعد ذلك للإقامة فى كينيا وتنزانيا وغيرها من بلدان شرق القارة السوداء. كما هاجر بعضهم إلى أمريكا الشمالية وأوروبا.

أما السليمانية فى اليمن فيصل عددهم

فى الوقت الراهن إلى حوالى ٧٠ ألفًا يتركزون فى «حراز» ومنطقة الحدود مع المملكة العربية السعودية.

(د) النزارية فى ألمْوت :

أقام الحسن بن الصباح دولة للإسماعيلية فى الشمال الغربى من إيران سنة ٤٨٣هـ - ١٠٩٠م متخذًا من مجموعة القلاع المنتشرة فى تلك المنطقة مركزًا لدولته، التى جعل قلعة «أَلَمُوت» المنيعة حاضرة لها.

كان دعاة الفاطميين المنتشرين فى ربوع البلاد الفارسية قد استطاعوا اجتذاب الحسن بن الصبّاح إلى مذهبهم حين أنسوا فيه العزم على بسط نفوذ الفاطميين والتمكين لدعوتهم فى بلاد الفرس. وفى سنة ٤٦٩هـ - ١٠٧٦م توجه إلى مصر والتقى الخليفة المستنصر.[٢٩] وقال الحسن للمستنصر: «مَن إمامى بعدك؟ فقال: ابنى نِزار».[٣٠]

وحين عاد الحسن إلى «أَلَمُوت»، جعل الدعوة لنزار، ولم يعترف بإمامة المستعلى وقطع كل علاقة له بالقاهرة، وأطلق على دعوته هذه اسم «الدعوة الجديدة» تمييزًا لها عن الدعوة القديمة، وهى الدعوة الإسماعيلية الفاطمية.

استمرت دولة الإسماعيلية فى إيران نحو ١٧١ سنة ثم انهارت كليّة عقب الضربات القاصمة التى وجهها لها المغول فى ٦٥٤هـ - ١٢٥٦م.

والواقع أن هذا الانفصام المبكر عن المركز الرئيسى للتشريع المذهبى فى القاهرة قد جعل الإسماعيلية فى إيران يعتمدون على أنفسهم اعتمادًا كبيرًا فى هذا المجال؛ فمنذ ذلك الحين تزعم إسماعيلية ألموت طائفة الإسماعيلية النزارية وأخذوا يبتعدون بالتدريج عن الاتجاه الفاطمى المحافظ ويجنحون إلى الغلو.

كان من أهم الأصول التى نادى بها الحسن ابن الصباح مبدأ «التعليم»، فمعرفة الله لا تكون بالعقل بل بتعليم الإمام.[٣١] وقد أدى هذا القول باستقلال كل واحد من الأئمة بالتعليم إلى تمهيد السبيل لإجراء تغييرات عميقة فى العقيدة النزارية فى العصور التالية.

وقد تعرضت فرقة النزارية لأزمة كبيرة منذ نشأتها فى تعيين إمام لها؛ فقد كان لنزار أولاد ذكور، لكن لم يعلن أحد منهم بعد وفاة نزار أنه الإمام. ولم يشر الحسن بن الصباح واثنان ممن تولوا بعده حكم دولة الإسماعيلية فى إيران إلى اسم الإمام أو الأئمة الذين جاءوا بعد نزار، مما يعنى أن النزارية دخلوا منذ ذلك الحين فى «دورستر» جديد؛ فأصبح

الحسن بن الصباح بالتالى «حجة» للإمام المستور، أو نائبًا يتمتع بصلاحيات الإمام، واستمر الأمر على هذا النحو فى عهد الخليفتين اللذين جاءا بعد ابن الصباح، فأصبحا أعلى مراجع الدعوة النزارية.[٣٢]

وقد نجح النزارية فى ألموت فى نشر دعوتهم فى المناطق الجبلية فى إيران وامتد نفوذهم حتى إصفهان، كما تمكن الحسن بن الصباح ابتداء من سنة ٤٩٥هـ - ١١٠٢م من نشر الدعوة فى بلاد الشام عن طريق إرسال الدعاة للدعوة إلى النزارية هناك.[٣٣]

كان ابن الصباح ـ مؤسس دولة النزارية ورأس الدعوة إليها ـ مفكرًا بارزًا، وله رسالة مفقودة بالفارسية عنوانها «فصول أربعة»، نجد فقرات كاملة منها بالعربية فى كتاب الملل والنحل للشهرستانى.[٣٤] (١:١٧٦-١٧٧).

ولم يلبث «دور الستر» أن انتهى حين تولى حكم أَلَمُوت الحسن الثانى الذى يطلق عليه النزارية «على ذكره السلام»، فقد قبلوه إمامًا له.

والحسن هو ابن محمد ثالث ملوك الإسماعيلية فى إيران، وقد عُرف باهتمامه منذ الصغر بدراسة تاريخ الإسماعيلية وتعاليمها، وكان خطيبًا مفوّهًا فظنه الناس الإمام الذى وعدهم به الحسن بن الصباح. فلما علم أبوه بالحال، جمع الناس وقال: «الحسن ابنى، وأنا لست الإمام، إنما أنا أحد دعاته».

وحين تولى الحسن بعد موت أبيه فى سنة ٥٥٧هـ - ١١٦٢م، أخذ يمهد لإحداث تغيير عميق فى المذهب، فأمر بإقامة منبر فى ساحة ميدان أسفل ألموت فى ١٧ رمضان سنة ٥٥٩هـ - ١١٦٤م بحيث تكون وجهته عكس اتجاه القبلة، وأعلن فى حضور من دعاهم ممن قدموا من النزارية من مناطق مختلفة أن التكاليف الشرعية قد سقطت عنهم بأمر الإمام؛ وأن الإمام قد أوصلهم إلى «القيامة»، وهى مرحلة تُرفع فيها أعمال الطاعة عن العباد، إذ يكفى التوجه إلى الله بكل الوجوه وترك رسوم الشرائع وعادات العبادات المؤقتة، والتكاليف الظاهرة، وما دام أن عصر القيامة قد حلّ فينبغى أن يكون الناس على الدوام مع الله بقلوبهم، وأن تتوجه النفس بكليتها إلى الحضرة الإلهية، وتلك هى الصلاة الحقيقية.

وقياسًا على هذا أوّلوا أركان الشريعة كافة، كما أولوا معنى «الجنة» و«النار» وجعلوا لها تفسيرات روحية ومعنوية مختلفة. أما «المؤمنون» فهم الذين أجابوا دعوة النزارية واتبعوا إمامها؛ ومن ثم أصبح بوسعهم إدراك الحقيقة، أى الغايات الباطنية للشريعة. وبدت «الفصول» التى بعث بها الحسن إلى الأطراف

بعد إعلان «القيامة» وكأنها تعنى أنه ـ بالمعنى الروحى للكلمة ـ هو إمام الزمان من نسل نزار بن المستنصر، والذى ظل النزارية ينتظرون مقدمه طويلا.[٣٥]

واستمرت دعوة القيامة فى عصر ابنه محمد الثانى (٥٦١/٦٠٧هـ - ١١٦٦/١٢١٠م) الذى شهدت الفترة الأخيرة من عصره تمردًا واسع النطاق على العزلة التى عانت منها فرقة النزارية وجعلتها موضع نفور وسخط من سائر أرجاء العالم الإسلامى بسبب دعوة القيامة، والتف جماعة من النزارية حول ولىّ العهد: جلال الدين الحسن بن محمد الذى أعلن بعد جلوسه فى سنة ٦٠٧هـ - ١٢١٠م التبرؤ من طريقة أسلافه، وحمل الناس على اتباع رسوم الشرع وأرسل الرسائل إلى الخليفة العباسى فى بغداد وإلى ملوك الأطراف لإبلاغهم بما أحدثه من تغييرات، مما جعله موضع قبول أهل السنة.

ولما توفى جلال الدين الحسن (٦١٨هـ - ١٢٢١م) خلفه ابنه علاء الدين محمد وهو فى التاسعة من عمره، فعادت الأمور إلى سيرتها الأولى، ورجع النزارية من جديد إلى تعاليم دعوة القيامة. غير أن علماء النزارية حاولوا بيان السياسات والتعاليم التى تبدو فى ظاهرها متناقضة والتى تتعلق بعصور كل من الحسن الثانى، ومحمد الثانى (دعوة القيامة) والحسن الثالث (صبغ مقولات النزارية بمقولات أهل السنة) ومحمد الثالث (إحياء جوانب من تعاليم دعوة القيامة)، وبيّن هؤلاء أن هذه التعاليم التى تبدو فى ظاهرها مختلفة، إنما كانت انعكاسًا لواقع معنوى متشابه وحقائق متماثلة؛ لأن كل واحد من أئمة النزارية قد عمل وفقًا لمقتضيات عصره.

ويمكننا أن نجد صورة من هذه المحاولات فى مؤلفات نصير الدين الطوسى الإسماعيلية وبخاصة «روضة التسليم».[٣٦]

(هـ) النزارية بعد انهيار دولتهم فى إيران:

يشير الجوينى إلى المذابح التى ارتكبها المغول فى ٦٥٤هـ - ١٢٥٦م وأراقوا بها دماء الإسماعيلية (النزارية) حيثما كانوا بعد أن قبلت قلاعهم بالتسليم للمغول، «فلم يبق من نسلهم أحد على الإطلاق».[٣٧] لكن الواقع يشهد بعكس ما قاله الجوينى، فقد بقيت من النزارية جماعات متفرقة فى مناطق الديلم وقهستان من إيران، كما هاجرت جماعات منهم إلى المناطق المجاورة فى أفغانستان والسند.

واضطر النزارية طيلة القرنين التاليين ـ وهى أكثر الفترات غموضًا فى تاريخ النزارية ـ إلى التخفى والتقية تحت غطاء الصوفية.

ولا تتوافر أية معلومات عن أئمة النزارية وصلاتهم بأتباعهم طيلة هذه الفترة.

وحوالى سنة ٧١٠هـ - ١٣١٠م انقسم النزارية إلى فرقتين؛ فبعد وفاة شمس الدين محمد ـ الإمام الثامن والعشرين للنزارية ـ تنازع ابناه مؤمن شاه وقاسم شاه على الخلافة، وكانت إمامة كل واحد منهما موضع قبول جماعات بعينها من النزارية مما أدى إلى افتراق طائفة النزارية إلى فرقتين: «مؤمن شاهى» (أو محمد شاهى) وقاسم شاهى.[٣٨]

ومنذ البداية انضم أغلب النزارية فى الشام والديلم وبدخشان إلى فرقة المؤمن شاهية، بينما تبع عدد قليل فرقة القاسم شاهية.

ولا نعرف الكثير عن أئمة المؤمن شاهية، إلا أن آخر أئمتهم ـ وترتيبه الأربعون ـ ويدعى الأمير محمد باقر قد اتصل بأتباعه فى الشام للمرة الأخيرة فى سنة ١٢١٠هـ - ١٧٩٥م ثم انقطعت أخباره.[٣٩] ويعيش النزارية المؤمن شاهية الآن فى سوريا، ويعرفون بالجعفرية، ويبدو أنهم لازالوا ينتظرون ظهور إمامهم المستور من أعقاب محمد باقر، وهم يتبعون مذهب الإمام الشافعى فى الأحكام الشرعية.[٤٠]

أما أئمة النزارية القاسم شاهية فقد أخذوا يوجهون نشاطهم المحدود للغاية من معاقلهم السرية فى آذربايجان. ويبدو أنهم نقلوا مقرهم فى القرن التاسع الهجرى/ الخامس عشر الميلادى من آذربايجان إلى إيران الوسطى وبخاصة فى منطقة «قم»، ويحتمل أنهم جعلوا من قرية «أنجدان» الواقعة على طريق طهران ـ قم مقرًا دائمًا لهم منذ ذلك الحين، ويبدو أنهم تحوّلوا إلى طريقة من طرق الصوفية واستخدموا مصطلحات الصوفية مثل «مرشد» و«بير» و«شيخ» وأطلقوها على أئمتهم الذين بدوا وكأنهم أقطاب من أقطاب التصوف.

وتعد الفترة التى استقر فيها أئمة القاسم شاهية فى أنجدان (وبخاصة منذ القرن الحادى عشر الهجرى/ السابع عشر الميلادى) بمثابة إحياء لدعوتهم، فقد اجتذبت هذه الدعوة الكثيرين من الأتباع، وأقامت علاقات مباشرة مع الجماعات المتفرقة من أتباعها فى مناطق بعيدة كالهند، وآسيا الوسطى، وأخضعتهم لزعامتها. وانتشرت دعوة هذه الفرقة من النزارية فى مختلف مناطق خراسان، والعراق العجمى، وكرمان، وأفغانستان، وتركستان، والهند، بل إن أغلب أتباع فرقة المؤمن شاهية قد انضموا إلى القاسم شاهية وأصبحوا خاضعين لأئمتها منذ القرن الحادى عشر الهجرى/ السابع عشر الميلادى.

ثم انتقل مقر دعوة القاسم شاهية من

«أنجدان» منذ أن نُصب «شاه نزار» إمامًا (١١٣٤هـ - ١٧٢٢م) إلى «كرمان» و«يزد». وقام أئمة القاسم شاهية بأدوار سياسية ابتداءً من القرن الثامن عشر الميلادى؛ ففى أوائل عهد الدولة القاجارية بدا الإمام حسنعلى شاه شخصية ذات نفوذ كبير، وقد لقبه الملك القاجارى بلقب «آغاخان»، وتم إطلاق هذا اللقب على خلفائه. ولم يلبث الإمام حسنعلى شاه أن لجأ إلى أفغانستان على إثر حادثة وصفت بأنها تمرّد على الحكومة المركزية، ومنذ ذلك الحين انتهت فترة إمامة النزارية القاسم شاهية فى إيران.

وقامت بين آغاخان الأول والإمبراطورية البريطانية علاقات وطيدة فى الهند أدت إلى دعم مكانة الإمام النزارى فى شبه القارة الهندية. وكان آغاخان قد قضى زمنًا فى أفغانستان، والسند، وكلكتا، ثم إنه بعد أن انتابه اليأس من العودة إلى إيران استقر به المطاف فى مدينة بمباى فى سنة ١٨٤٩م، فاتخذها مركزًا دائمًا له.[٤١]

ويبلغ عدد الإسماعيلية النزارية القاسم شاهية الآن بضعة ملايين يعيشون فى الأغلب الأعم فى شكل أقلية دينية فى بعض الدول الآسيوية كالهند، وباكستان، وبنجلاديش، والصين (فى ياركند وكاشغر) وأفغانستان، وإيران، وسوريا، وتاجيكستان، وخاصة بدخشان، وكذلك بعض الدول الإفريقية وبخاصة كينيا وتنزانيا.

وقد هاجر عدد كبير من نزارية الهند، وباكستان من القاسم شاهية والمعروفين بـ «خوجه» وكذلك من إفريقيا إلى الدول الغربية، وبخاصة أمريكا، وبريطانيا منذ سنة ١٩٧٠م، وهكذا نجد الإسماعيلية النزارية من أتباع آغاخان يمثلون طائفة ذات طابع دولى مختلفة الأعراق واللغات تجمع بينها قواسم مشتركة من الأصول المذهبية والإرث التاريخى.

ا.د./ محمد السعيد جمال الدين

الهوامش:

١ – النوبختى، حسن: فرق الشيعة، بعناية ريتز. استانبول ١٩٣١م، ص ٥٨؛ القمى، سعد بن عبد الله؛ كتاب المقالات والفرق، تحقيق محمد جواد مشكور. طهران ١٩٦٣م، ص ٨٠ – ٨١.

٢ – الجوينى، علاء الدين عطا ملك: تاريخ جهانكشا، ترجمة د. محمد السعيد جمال الدين، نشرت ضمن كتابه: دولة الإسماعيلية فى إيران، الطبعة الثانية، الدار الثقافية، مصر ١٩٩٩م، ص ١٣٤.

٣ – النوبختى، مصدر سابق، ص ٦٩؛ القمى، مصدر سابق، ص ٨٢.

٤ – الكشى، عبد العزيز: معرفة الرجال، بومباى ١٣١٧هـ، ص ١٨٩.

٥ – الشهرستانى، محمد: الملل والنحل، تحقيق أبى الفتح بدران، مصر ١٩٥٦م، جـ ١، ص ٣٨١.

٦ – Lewis,B., The Origins of Ismailism, Cambridge, 1940, p.33.

٧ – الكشى، مصدر سابق، ص ٢٠٦ – ٢٠٧.

٨ – انظر: برنارد لويس: أصول الإسماعيلية، ترجمة.

٩ – انظر: الجوينى، مصدر سابق، نفس الموضع؛ وانظر أيضًا: أبا حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد زين، مصر ١٩٣٩م – ١٩٤٤م، جـ ٢، ص ١٤ – ١٦؛ البغدادى، عبد القاهر: الفرق بين الفرق، بعناية محمد بدر، مصر ١٩١٠م، ص ٢٧٧ – ٢٧٨.

١٠ – جولدزيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين، مصر ١٩٤٦م، ص ١٣.

١١ – النوبختى، مصدر سابق، ص ٧٤.

١٢ – انظر: ابن حوقل: صورة الأرض، بعناية كراموس. ليدن ١٩٣٨م، ص ٢٥٨.

١٣ – انظر: الهمدانى، حسين: فى نسب الخلفاء الفاطميين فى اليمن. مصر ١٩٥٥م، ص ١٠ – ١٢.

١٤ – انظر: ابن الدوادارى، أبو بكر محمد بن أيبك: كنز الدرر، النسخة المصورة بدار الكتب المصرية برقم ٢٥٧٨ تاريخ، جـ ٦، ص ١٧؛ المقريزى، تقى الدين أحمد، اتعاظ الحنفا، تحقيق جمال الدين الشيال، ومحمد حلمى أحمد، مصر ١٩٦٧م – ١٩٧٣م، جـ ١، ص ٢٣ – ٢٦.

١٥ – انظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، ليدن ١٨٩٧م، جـ ١٠، ص ٢٤ – ٢٥.

١٦ – انظر: ابن الأثير، عز الدين: الكامل فى التاريخ، ليدن ١٨٥٣م جـ ٨، ص ١٩٢؛ أبو الفدا، إسماعيل بن على: المختصر فى أخبار البشر، القسطنطينية ١٢٨٦هـ، حوادث سنة ٣٢٩؛ المقريزى، مصدر سابق، ٢٤٣، ٢٤٦.

١٧ – انظر: ابن الأثير، مصدر سابق، حوادث سنة ٢٨٩هـ؛ البيرونى، أبو الريحان، الآثار الباقية عن القرون الخالية، طبع سخاو، ليبزج ١٨٧٨م، ص ٢١٣، ويسميه زكريا الخراسانى.

١٨ – القاضى عبد الجبار بن أحمد: تثبيت دلائل النبوة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط ١، د. ت، جـ ٢، ص ٢٨٦ – ٣٨٨.

١٩ – See, Stern, S.M., The Early Ismaili Missionaries in North West Persia and in Khurasan and Transoxania, B.S.O.A.S. London 1960, p.62.

٢٠ – انظر: حسن إبراهيم حسن، وطه شرف: عبيد الله المهدى، مصر ١٩٤٧م، ص ٢١١.

٢١ – Miles, The Numismatic History of Rayy, New York, 1938, pp. 137-140.

٢٢ – انظر: محمد كامل حسن: طائفة الإسماعيلية، مصر ١٩٥٩م، ص ١٤٨.

٢٣ – انظر: محمد السعيد جمال الدين: دولة الإسماعيلية فى إيران، الطبعة الثانية، الدار الثقافية، مصر ١٩٩٩م، ص ١٦٣ وما بعدها.

٢٤ – انظر: ابن الأثير، مصدر سابق، جـ ١٠، ص ٢٣٧ – ٢٣٨.

٢٥ – انظر: القلقشندى، أحمد: صبح الأعشى، مصر ١٣٣١ – ١٣٣٨هـ، جـ ٩، ص ٢٩١ – ٢٩٧.

٢٦ – انظر: يحيى بن الحسين: غاية الأمانى، تحقيق سعيد عبدالفتاح عاشور، مصر ١٩٤٨م، ص ٢٧٩، ٢٩٧ – ٢٩٨، ٣١٧؛ فرهاد دفترى: مادة «إسماعيلية» فى دائرة المعارف بزرك إسلامى (بالفارسية)، طهران ١٣٧٧هـ، ص ٦٩٦.

٢٧ – انظر: فرهاد دفترى، مرجع سابق.

٢٨ – انظر: إبراهيم حامدى: كنز الولد، نقلا عن فرهاد دفترى، مرجع سابق.

٢٩ – انظر: الجوينى، مصدر سابق، ص ١٦٥.

٣٠ – ابن الأثير، مصدر سابق، جـ ١٠، ص ٢٣٧.

٣١ – انظر: الجوينى، مصدر سابق، ص ١٦٨.

٣٢ – انظر: الشهرستانى، مصدر سابق، جـ ١، ص ١٧١ – ١٧٢.

٣٣ – انظر: رشيد الدين فضل الله: جامع التواريخ (بالفارسية)، تحقيق محمد تقى دانش بزوه ومحمد مدرسى زنجانى، طهران ١٣٣٨هـ/١٩٥٩م، ص ١٢١ – ١٢٢.

٣٤ – انظر: الشهرستانى، مصدر سابق، جـ ١، ص ١٧٦ – ١٧٧.

٣٥ – انظر: الجوينى، مصدر سابق، ص ١٨٥ – ١٩٣؛ رشيد الدين، سابق، ص ١٦٤ – ١٧٠.

٣٦ – انظر: نصير الدين الطوسى: روضة التسليم، بعناية إيڤانوف، ليدن ١٩٥٠م، ص ٦٢ – ٦٣ ومواضع أخرى متفرقة.

٣٧ – الجوينى، مصدر سابق، ص ٢١٧.

٣٨ – See: Ivanow, A Forgotten Branch of Ismailis, TRAS, 1938, pp. 57 - 79.

٣٩ – انظر: عارف تامر: فروع الشجرة الإسماعيلية الإمامية، مطبعة المشرق ١٩٥٧م، ص ٥٩٧ – ٥٩٨.

٤٠ – انظر: فرهاد دفترى، مرجع سابق.

٤١ – Algar, H., (The Revolt of Agha Khan Mahallati and the Transferrence of the Ismaili Imamate to India) AI, 1969, vol.xxix, pp.61-81.

قائمة المصادر والمراجع:

– ابن الأثير، عز الدين أبو حسن، الكامل فى التاريخ، ليدن ١٨٥٣م؛

– برنارد لويس: أصول الإسماعيلية، ترجمة خليل أحمد جلو وجاسم الرجب، مصر ١٩٤٧م.

– البغدادى، أبو منصور عبد القاهر: الفرق بين الفرق، بعناية محمد بدر، مصر ١٩١٠م.

– البيرونى، أبو الريحان: الآثار الباقية عن القرون الخالية، طبع سخاو، لينبرج ١٨٧٨م.

– جولدزيهر، أجناس: العقيدة والشريعة فى الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين، مصر ١٩٤٦م.

– الجوينى، علاء الدين عطا ملك: تاريخ جهانكشا (بالفارسية)، تحقيق محمد عبد الوهاب القزوينى، ليدن ١٩٣٧م؛ الترجمة الغربية للدكتور محمد السعيد جمال الدين، نشرت ضمن كتابه: دولة الإسماعيلية فى إيران، الطبعة الثانية، الدار الثقافية، مصر ١٩٩٩م.

– حسن إبراهيم حسن، وطه شرف: عبيد الله المهدى، مصر ١٩٤٧م.

– ابن حوقل: صورة الأرض، بعناية كراموس، ليدن ١٩٣٨م.

– أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، ٣ أجزاء، مصر ١٩٣٩–١٩٤٤م.

– ابن الدوادارى، أبو بكر محمد ابن أيبك: كنز الدرر، النسخة المصورة بدار الكتب المصرية برقم ٢٥٧٨ تاريخ.

– رشيد الدين فضل الله: جامع التواريخ (بالفارسية)، تحقيق محمد تقى دانش بزوه ومحمد مدرسى زنجانى، طهران ١٣٣٨هـ/ ١٩٥٩م.

– الشهرستانى، محمد: الملل والنحل، تحقيق أبى الفتح بدران، مصر ١٩٥٦م.

– الطبرى، محمد بن جرير: تاريخ، ليدن ١٨٩٧م.

– عريب بن سعد القرطبى: صلة تاريخ الطبرى، ملحقة بتاريخ الطبرى.

– عارف تامر: فروع الشجرة الإمامية، مطبعة المشرق ١٩٥٧م.

– أبو الفداء إسماعيل بن على: المختصر فى أخبار البشر، القسطنطينية ١٢٨٦هـ.

– فرهاد دفترى: مادة «إسماعيلية» فى دائرة المعارف بزرك إسلامى (بالفارسية)، طهران ١٣٧٧هـ.

– القلقشندى، أحمد: صبح الأعشى، مصر ١٣٣١–١٣٣٨هـ.

– القمى، سعد بن عبد الله، كتاب المقالات والفرق، تحقيق محمد جواد مشكور، طهران ١٩٦٣م.

– الكشى، عبد العزيز: معرفة الرجال، بومباى ١٣١٧هـ.

– محمد السعيد جمال الدين: دولة الإسماعيلية فى إيران، الطبعة الثانية، الدار الثقافية، مصر ١٩٩٩م.

– محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، مصر ١٩٥٩م.

– المقريزى، تقى الدين أحمد: اتعاظ الحنفا، تحقيق جمال الدين الشيال ومحمد حلمى أحمد، مصر ١٩٦٧–١٩٧٣م.

- نصير الدين الطوسى: روضة التسليم، بعناية إيڤانوف، ليدن ١٩٥٠م.
- النوبختى، حسن: فرق الشيعة، بعناية ريتز، استانبول ١٩٣١م.
- الهمدانى، حسين: فى نسب الخلفاء الفاطميين فى اليمن، مصر ١٩٥٥م.
- يحيى بن حسين بن قاسم: غاية الأمانى، تحقيق سعيد عبد الفتاح عاشور، مصر ١٩٤٨م.
- Algar, H., (The Revolt of Agha Khan Mahallàti and the Transferrence of the Ismaili Imamate to India) SI, 1969, vol. xxix.
- Bernard Lewis, The Origins of Ismailism, Cambridge 1940.
- Ivanow. A Forgotten Branch of Ismailis, JRAS, 1938.
- Miles, The Numismatic History of Rayy, New York 1938.
- Stern, S.M., The Early Ismaili Missionaries is North- West Persia and in Khurasan and Transoxani, B.S.O.A.S. London 1960.



الإسماعيلية النزارية الشرقية
(الحشاشــــون ٤٨٧ - ٦٥٤هـ)

تمهيـد :

بعد وفاة الإمام جعفر الصادق (٨٣ – ١٤٨هـ)* انقسمت الشيعة المنتسبة إليه إلى فرقتين: (الإمامية الاثنى عشرية) الذين نادوا بإمامة ابنه موسى الكاظم (١٢٨ – ١٨٦هـ) وبنيه من بعده حتى محمد بن الحسن العسكرى و «الإسماعيلية، الذى نادوا بإمامة محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق (١٣٢ – ١٩٣هـ)، الذى كان والده إسماعيل قد توفى فى حياة ابنه جعفر عام ١٣٨هـ قائلين إن الإمامة قد انتقلت إليه من بعده؛ لأنها لاتكون إلا فى الأعقاب** وثمة رواية أخرى لديهم فى شأن إسماعيل، هى أنه توفي بعد والده (١٥٨هـ)، وأنه كان مستترًا وقت أن أشيعت وفاته حفاظا عليه[1].

وظل الإسماعيلية فى «دور الستر»، وهو كناية عن الفترة التى اضطر فيها أئمتهم إلى الاستتار خوفا من بطش أعدائهم العباسيين، حتى أواخر القرن الثالث، حين نجح الدعاة الإسماعيليون فى محاولاتهم تأسيس بعض الكيانات الإسماعيلية فى عدد من بلاد المسلمين كاليمن، وشمال إفريقية، والأحساء والبحرين والشام[2]. وبهذه المحاولات دخل الإسماعيليون «دور الظهور»، تمهيدًا لقيام دولتهم الفاطمية الكبرى بالمغرب (٢٩٦ – ٤٢٢هـ)، ثم فى مصر (٣٥٨ – ٥٦٧هـ).

وفى الحقبة الفاطمية المصرية حدث أول انشقاق مذهبى بخروج الدروز عام ٤٠٨هـ إذ مالوا إلى الغلو فى أمر الحاكم بأمر الله، الإمام الفاطمى السادس (٣٧٥ – ٤١١هـ) زاعمين أن الإله قد حلَّ فيه.

ثم حدث بعد ذلك أن الإمام الثامن المستنصر بالله (٤٢٠ – ٤٨٧هـ) نصَّ على ابنه الأكبر نزار إمامًا من بعده، ولكن وزيره السنى المتسلِّط على الأمور الأفضل بدر الجمالى أعلن بعد وفاة المستنصر أن الإمام بعده هو المستعلى بن المستنصر[3] وكان طفلا صغيرًا)، وقبض على نزار وابنه وحبسهما حتى وفاتهما (وثمة رواية نزارية أخرى بشأن مصيرهما). وهنا .. حصل الانشقاق الأكبر

فى الكيان الإسماعيلى: مذهبًا ودولةً، حيث انقسمت الإسماعيلية إلى: الإسماعيلية المستعلية الغربية .. بمصر، والإسماعيلية النزارية الشرقية .. فى مشرق العالم الإسلامى[٤].

فقد رفض أحمد بن عبد الملك بن عطَّاش داعى دعاة الإسماعيلية بأصفهان (وابن داعى الدعاة أيضًا) إمامة المستعلى، وتزعم الدعوة إلى نزار وابنه حتى قتل (٥٠٠هـ)[٥]، ليتولى مقاليد زعامة النزارية الدينية والسياسية رئيس قلعة «وألموت» الداعية الفارسى الحسن بن الصباح، الذى كان معتصمًا بقلعته منذ وفاة المستنصر، وظل خلفاؤه من بعده رؤوسًا للنزارية فى فارس والشام، حتى استقل أسد الدين سنان (٥٢٨ - ٥٨٨هـ) بالدعوة فى الشام ملقَّبًا بـ «شيخ الجبل» وليشتهر أتباعه بـ «السِّنانية»[٦].

وهذا المبحث محصور فى النزارية الشرقيين، أصحاب دولة «ألموت» من أتباع ابن الصباح وخلفائه طوال ١٦٧ سنة عام (٤٨٧ - ٦٥٤هـ).

المؤسسون الكبار:

تعاقب على «ألموت» مركز النزارية الشرقية ثمانية رؤساء وأئمة، وهؤلاء هم، حسب تواريخ بداية ولاية كلٍّ منهم يتتابعون كما يلى:

١ - الحسن بن الصبَّاح: ٤٨٧ - ٥١٨هـ.

٢ - كيابزرك أمين: ٥١٨ - ٥٣٥هـ.

٣ - محمد بن كيابزرك أمين: ٥٣٥ - ٥٥٧هـ.

٤ - الحسن الثانى بن محمد («قائم القيامة»): ٥٥٧ - ٥٦١هـ.

٥ - محمد الثانى بن الحسن الثانى («فيلسوف القيامة»): ٥٦١ - ٦٠٧هـ.

٦ - الحسن الثالث بن محمد الثانى («المسلم الجديد»): ٦٠٧ - ٦١٨هـ.

٧ - محمد الثالث بن الحسن الثالث: ٦١٨-٦٥٣هـ.

٨ - ركن الدين خورشاه بن محمد الثالث: ٦٥٣ - ٦٥٤هـ.[٨]

وقد انتهت «دولة ألموت» بمقتل ركن الدين (٦٥٤هـ) على يد المغول الذين اكتسحوا بقيادة هولاكو فى زحفهم نحو بغداد قلاع النزارية، وذلك قبل أن يصلوا إلى عاصمة الخلافة العباسية (٦٥٦هـ) كما هو معروف. وتشتت ـ بعد ذلك ـ الإسماعيلية النزارية، وانتقلت طائفة منهم إلى الهند مشتغلين بالتجارة، لينحدر من نسلهم «الأغاخانية» الذين حملوا لواء الدعوة الإسماعيلية النزارية فى العصر الحديث منذ حسن على شاه «أغاخان الأول» (ت ١٨٨١م) وحتى اليوم بقيادة الأمير كريم أغاخان الرابع» (ولد ١٩٣٦م)، وانشق عنهم «البوهرة» لأسباب لا يتسع المجال هنا للدخول فيها.

وأهم هؤلاء الثمانية ثلاث شخصيات (كلهم يسمى الحسن)، كان لهم أعظم الأثر وأعمقه فى «النزارية الشرقية، وهم الحسن ابن الصباح المؤسس، والحسن الثانى» قائم القيامة، والحسن الثالث «المسلم الجديد». ولكن يحسن قبل الكلام عن كلٍّ منهم، التعرُّف إلى «قلعة ألموت» مقر هؤلاء الرؤساء والأئمة.

ألُموت: «آلْ ـ مُوت» جماع كلمتين فارسيتين تعنيان «عُشّ النَّسْر». وهى قلعة حصينة فى جبال «البُسرّز» بإقليم مازندران (طبرستان) بين بحر قزوين وبحر الخذر بناها أحد دعاة البويهيين الشيعة (حسن «الداعى إلى الحق») سنة ٢٥٥هـ تقريبًا على قمة جبل شاهق بين وهادٍ كثيرة.

وقد سقطت فى يد الإسماعيلية سنة ٤٨٣هـ بفضل جهود الحسن بن الصباح، وظلت تحتل منزلة مركزية بوصفها قاعدة الدعوة النزارية فى بلاد فارس، ثم تأكدت هذه المنزلة بعد استقلال النزارية عن الدولة الفاطمية، وسرعان ماتعددت شهرتها إلى المجتمعات غير الإسماعيلية بفضل مكتبتها العامرة بآلاف المجلدات، وبأدوات الفلك، وآلات رصد النجوم.

وفى عصر الحسن الثانى «قائم القيامة» بدأت تحتل مركزًا روحيًا أسمى لايقاس به مركزها السياسى الأول، بل ولا يقاس به مركز القاهرة ذاتها، عاصمة الدولة الفاطمية (الإسماعيلية الغربية) بوصفها مقر «قائم القيامة» الذى افتتح «دورة القيامة» كما سيأتى بيانه. وكان من الطبيعى أن تنحط هذه المنزلة الروحية فى عهد الحسن الثالث «المسلم الجديد»، حيث نظر إليها على أنها عاصمة سياسية لولاية الأمير جلال الدين شأنها شأن خوارزم وأصفهان من حيث علاقتها السياسية ببغداد.

وقد اكتسبت «ألموت» شهرة كبيرة جعلت خصوم الإسماعيلية يهتمون بها اهتمامًا خاصًّا، واستعصت القلعة على جميع الحملات التى قادها ضدها سلاطين السلاجقة وأمراؤهم ووزراؤهم ... حتى سلَّمها ركن الدين خورشاه إلى هولاكو، كما سلفت الإشارة[٩].

وكانت على الدوام (باستثناء سنوات الحسن الثالث القليلة) مصدر رعب خارج العالم النزارى، فقد خرجت منها بعثات ألموت والاغتيال إلى خصومها من أهل السنة، والفاطميين، والشيعة الاثنى عشرية، والصليبيين وغيرهم.

أما الكُتَّاب الإسماعيليون، فقد وصفوها بأنها «المدينة الفاضلة التى شادها وحصنها الحسن بن الصباح، وهى التى طالما تخيلها الحكماء والفلاسفة والشعراء»!

(أ) **الحسن بن الصباح**: «سيدنا» (٤٣٠ - ٥١٨هـ) أحظر رجال النزارية على الإطلاق، وهو الحسن على بن محمد ابن جعفر بن الحسين بن محمد بن الصباح الحميرى اليمنى الأصل، واشتهر أيضًا بلقب «الحسن الصباح». ولد فى مدينة «قم» بمقاطعة الرّى فى بلاد فارس سنة ٤٣٠هـ (فيما نرجح، وقيل سنة ٤٤١). ونشأ فى بيت شيعى اثنى عشرى فقير، كان يتخذ التقية وسيلة لمواصلة الحياة فى ظروف اقتصادية ومذهبية صعبة. وتعلم علوم عصره وبرَز فيها، وعُرف بحدة الذكاء وسرعة البديهة وقضاء الهمة. وقيل إنه تعاهد مع رفيقى دراسته الحميمين عمر الخيام (الشاعر العالم المتوفى ٥١٢هـ) ونظام الملك (الوزير المحنَّك: ٤٠٨ - ٤٨٥هـ) على أن يساعد أىّ منهم رفيقيه إذا ماوصل إلى مرتبة رفيعة. ومن هنا علل بعض المؤرخين دخول الحسن إلى البلاط السلجوقى فى خدمة السلطان ملكشاه حيث ترقى بفضل نبوغه وهمته إلى الدرجة التى أثارت خيفة رفيقه القديم نظام الملك، الذى كاد للحسن ويضطره إلى الهرب بنفسه بعد طرده من الخدمة.

وقد تعرف الحسن بعد مفارقته البلاط السلجوقى إلى «الداعى مؤمن» الموفد إلى «الرى» من قبل داعى الدعاة عبد الملك بن عطاش، ليصله الداعى برئيسه فيعتنق على يديه مذهب الإسماعيلية، ويتوجه بأمره إلى الديار المصرية طلبًا لعلوم الدعوة عن شيوخها الكبار، وللقاء الإمام (المستنصر).

لم يمكث الحسن فى مصر سوى عام ونصف فقط (٤٧١ - ٤٧٣هـ)، حيث لم يطب له المقام فيها بسبب سياسة بدر الدين الجمَّالى (وزير المستنصر السنى الممسك بزمام الأمور). فهرب بنفسه من مصر، بعد أن تمكن من مقابلة الإمام مرةً واحدةً فقط، عرف فيها أن إمامه قد نص على أن تكون الإمامة من بعده لابنه نزار[١٠].

وظل الحسن بعد خروجه من مصر يدعو إلى المذهب، متنقلا فى بلاد الشام، والعراق، وفارس. وبدأ تفكيره يتجه إلى تأسيس دولة فى فارس ينتقل إليها إمامه المستنصر، ليتخلص من سَطْوة وزيره السنى. فتوجه من ثمَّ إلى السيطرة على القلاع والحصون جنوب بحر قزوين، حتى استطاع التغلب على قلعة «ألموت» سنة ٤٨٣هـ، فأعدها إعدادًا خاصًا لتكون عاصمة دولته المنشودة، وتأهب لتحقيق شطر حُلمه الثانى (استدعاء إمامه المستنصر ليتول أمور الدولة الناشئة)، ولكن جاءته

الأخبار بوفاة المستنصر (٤٨٧هـ) والدعاء فى مصر بإمامة المستعلى دون صاحب الحق الشرعى ـ فى نظره ـ الإمام نزار.

ومن هنا بدأ انفصال إسماعيلية الشرق عن الدولة الفاطمية داعين إلى «النزارية»[١١].

وقد اكتفى الحسن بأن يكون «داعى دعاة» لإمامه الغائب نزار ثم ابنه (وذلك بعد وفاة أحمد بن عبد الملك (بن عطاش)، ولم يدَّعِ الإمامة، وإن كان هو العقلَ المدبر، واليدَ الفعالة لأكثر الحوادث التى كانت تجرى فى العالم الإسلامى فى ذلك العصر. واعتكف فى قصره بـ «ألموت، واعتذر عن مقابلة الناس، ولم يغادر قلعته قط، بل لم يُشاهَد خارج بيته إلا مرتين فقط خلال نحو أربعين سنة! عكف خلالها على التنظيم والتدريب والقراءة والاطلاع، وتوجيه دعاته ورسله إلى الآفاق، حتى توفى عن عمرٍ يناهز التسعين (٥١٨هـ)، صرف منها نحو سبعين عامًا فى سبيل دعوته الإسماعيلية[١٢].

ويجمع المؤرخون على أن عمق أثر الحسن الصباح فى تاريخ الدعوة الإسماعيلية لايقل عن أثر أبى عبد الله الشيعى (قتل ٢٩٨هـ) الذى قامت بجهوده الدولة الفاطمية بالمغرب، ثم انتقلت إلى مصر كما هو معلوم، وقد كانت البلاد التى روّج فيها الحسن دعوته بلادًا تأصل فيها الإلحاد منذ عهد بعيد (مبادىءُ مَزْدَك الشيوعية، والبابَكيَّة الخُرَّمية، والحركات الشعوبية)، كما كان لسفارته فى دواوين السلاجقة، مستفيدًا بفترة خدمته فيها، الأثر الكبير فى نجاح الدعوة التى صاغها بنفسه. إلا أنه لم يجمع فى يده السلطة الروحية والسياسية كاملةً إلا بعد داعى الدعاة أحمد بن عبد الملك بن عطاش ابن شيخه وأستاذه الأول. فلم يمت حتى كان قد استغوى طوائف من الناس، ونشأ مذهب الباطنية ونما، واعتقده خلق من الأكابر فى باطن الأمر[١٣].

وقد كانت الحروب العنيفة بين الفاطميين والسلاجقة أولا، وبين أفراد البيت السلجوقى نفسه (بعد وفاة السلطان ملكشاه) ثانيًا، وبين السلاجقة والأتابكة ثالثًا، ثم بين الأتابكة بعضهم مع بعض، رابعًا بالإضافة إلى نجاحات الفرنجة (منتهزين تلك الظروف) فى بلاد الشام .. كان لذلك كله أثره البالغ فى أن تكون الظروف المساندة عندئذ مرعًى خصيبًا تترعرع فيه الدعوة النزارية[١٤].

وفى المقابل .. استعدى الحسن جميع مخالفيه ـ من غير استثناء! ـ .. فقد قطع علاقته بأئمة المستعلوية (الإسماعيلية الغربية) واعتبرهم أعداءه الألداء، بل عمل على إزالتهم من الوجود، فأرسل الفدائيين لاغتيالهم (ونجح بالفعل فى اغتيال الآمر بأحكام الله : ٥٢٤هـ). كما عادى الشيعة

الاثنى عشرية أشد المعاداة. أما الدولة العباسية والدولة السلجوقية السنيتان؛ فهما عدوتاه الأصليتان بطبيعة الحال[١٥].

وهكذا امتدت بالصباح الحياة ويداه ملوثتان بدماء خصومه ومخالفيه، ويظهر أن قسوته واستهانته بالدماء بلغت به فى أيامه الأخيرة مبلغًا كبيرًا، لدرجة أنه قتل ولديه، وأذاع أتباعه أنه قتلهما غيرةً على الدين والعقيدة، حيث اشترك أكبرهما مع آخرين فى قتل شيخ مشايخ قُعُستان، وشرب أصغرهما الخمر! ولما لم يكن له وريث من عقبه؛ فقد عهد إلى كيابزرك (أحد كبار نوابه) بقيادة الفدائيين والأمور السياسية، وإلى أبى على (داعى الدعاة فى قزوين) بالزعامة الروحية للدعوة[١٦].

(ب) **الحسن الثانى: «قائم القيامة» (٥٣٢ - ٥٦١هـ)** تولى الداعى كيا بزرك أمر «ألموت» والدعوة بعد الصباح، وورثه ابنه محمد ـ وقد سارا فى أمر الدعوة على ما كانت عليه أيام الصباح، ولم تزد مرتبة الثلاثة على كون كل منهم حجة الإمام المستور، أو «نائبه» ـ فى أقصى حد ـ فلما جاء الداعى الرابع الحسن الثانى بن محمد بن كيابزرك أحدث انقلابًا عميقًا وهائلا فى فكر النزارية، فقد تحلل (فى عهده) القصير: ٥٥٧ - ٥٦١هـ) من كل ما أخذ به الثلاثة السابقون، من الدعوة باسم الإمام (المستور)، وإظهار شعائر الإسلام، والتشدد فى توقى المحرمات الظاهرة مع القوْل بفلسفة التأويل الباطنية، وبدأ الحسن الثانى بالتغاضى عن المتساهلين فى الالتزام بالتكاليف الشرعية ثم وصل الأمر إلى إعلان نفسه «قائم القيامة»[١٧]

وقد بيَّن فلاسفة الإسماعيلية (كالسجستانى فى «كشف المحجوب»، والطوسى فى «التصورات») أن «القيامة» هى الوقت الذى يصل فيه الخلق إلي الحق، وتظهر منه دقائق الحقائق، وتتجلى بواطن الخلائق، وتترك الرسوم الشرعية والعبادات والعادات التى التزموها حين جمعوا بين الظاهر والباطن وتتوجه وجوه النفوس والأرواح إلى الحضرة الإلهية .. وذلك كله لايحصل إلا عند اتحاد النفس الكلية» (نفس الإمام) بـ «العقل الكلى» أى الرسول، فتعلن حقائق الدين الباطنة وتهمل القشور الظاهرة.. هذا وتوجد إشارات إلى فكرة قائم القيامة، فى الكتابات الإسماعيلية ـ على اختلاف منازعها؛ فهو يحتل منزلة النبوة والإمامة معًا، ومتى جاء؛ أغلق باب التوبة، وأعلنت نهاية العالم، وتحققت الوعود الإلهية الكامنة فى جميع الديانات، وينتقل فيها

البشر من «دَوْر الشعور» (ظاهرة الشريعة) إلى «دور الكشف» الذى تتجلى فيه حقائق الشرائع وبواطنها.

ولما كان النبى محمد ﷺ خاتم دور الشرائع، وفاتح «دور القيامة»؛ فإن جميع الشرائع والديانات بلغت بشريعته ودينه الكمال (وهذا هو عندهم، ختم النبوة»). ومن هنا .. كان دور مبدأ «القيامة»، الذى يعلنه «قائم القيامة، حيث يُعرف الحقُّ (الله). وسوف نلقى مزيدًا من الأضواء على هذه الفكرة المركزية فى عقيدة النزارية فيما بعد.

● **قائمية الحسن الثانى : مُظهِر الكلمة العَليَّة:** فى البداية .. أعلن الحسن الثانى نفسه «داعيًا» للإمام المستور وحجة له، وخليفة عنه (كما كان أبوه وجده، و«ابن الصباح وما قبلهما). ثم مالبث أن ادعى أنه هو الإمام نفسه (وصول ذلك وله روايات متعددة عن أصل نسبه، وأنه من سلالة نزار بن المستنصر، وليس من سلالة كيابزرك. وهو مايؤكده مؤرخو الإسماعيلية، حيث يذكرون أنه الإمام حسن على بن الإمام القاهر بن محمد بن على بن نزار. وفى ذلك تذكر رواية ـ لايستنكرها الإسماعيلية! ـ بأن أباه زنى بزوج محمد بن كيابزرك، ومن ثم .. نسب إليه طوال الفترة السابقة إعلانه هذا!).

وفى شهر رمضان من سنة ٥٥٩هـ جمع أهل ولايته فى «ألموت». وذلك فى السابع عشر منه (الذى يوافق يوم مقتل الإمام على رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) وقام فيهم خطيبًا، وأعلن لـ «الرفاق» أن إمام الزمان يلقى إليهم سلامه ورحمته، ويدعوهم عبيده الخواصَّ المختارين، وحط عنهم تكاليف الشريعة، ويبلغ بهم القيامة .. ثم قام واحتفل هو وأتباعه بإعلان القيامة، فعرف هذا اليوم بعيد القيامة.

لم يقصد الحسن بـ «إمام الزمان» سوى نفسه! وقد أحدث إعلانه هذا انقسامًا بين أتباعه، حيث فارقه بعض من لم يسلِّموا له دعواه العريضة هذه. ومن الطريف أن بعض هؤلاء ناقشوه وقالوا له: إن كنت نبيًا؛ فهات بمعجزة ـ فقال: معاذ الله أن أكون سببًا فى عذاب الخلق. فقالوا له: فإن كنت حجة الله؛ فهات دليلا وبرهانًا. فقال: معاذ الله أن أكون حجة الله وسببًا فى انعدام الخلق(!).

وأما فى الأوساط الإسلامية الأخرى؛ فقد تأكدت بهذه الأحداث نُفْرة أهل المذاهب الأخرى كافةً من النزارية، وبدأ بإلحادهم يترسخ. إلا أن حِدَّة المواجهة بين هؤلاء وأولئك قد خَفَّت، لاسيما وقد قنع النزارية بملكوتهم الجديد، وانزووا فى قلاعهم هانئين بقيامتهم![١٩].

• أما الحسن نفسه (ولايذكر لديهم إلا مقرونًا بـ «عليه السلام»)؛ فقد انتهى مقتولا

على يد الحسين بن نامور أخى زوجته وأحد أفراد بنى بويه العريقين فى التشيع (الاثنى عشرى).

وبعد مقتله تولى محمد الثانى بن الحسن الثانى الذى عرف بفيلسوف القيامة، وقد سمى هذا المنحنى الذى أدخل فيه الحسن الثانى النزارية «دور الكشف الأعظم»، فى مقابلة «الكشف الباطنى» (المقيد)، الذى قصد به تعيين الإمام وظهوره لأتباعه، وتوليه سلطانه الزمنى والروحى. أما هذا «الكشف النزارى»؛ فقد أمكن النزارية من تلقى الحقيقة من «القائم» ذاته.

وقد عمل على ترسيخ مبدأ القيامة وتأصيله ابنه محمد الثانى (٥٥٣ – ٦٠٧هـ)، الذى تولى أمر النزارية بوصفه «الإمام الثانى»، وطالت مدة إمامته نحواً من ٤٦ سنة (٥٦١ – ٦٠٧هـ)، أوغل فيها بعيداً فى إظهار حقائق العقيدة الإسماعيلية التى طالما أخفوها فى الفترات السابقة [٢٠].

وارتفع محمد الثانى بأبيه الحسن إلى منزلة «عالم الأمر الإلهى»، ليكون «مُظهر الكلمة»، وهو الحد الذى احتفظ به كتّاب الإسماعيلية شاغراً لايشغله أحد من رجال الدعوة ـ بالغًا ما بلغ ـ، وذلك لخطورة هذه المنزلة .. حيث يبدو صاحبها شخصية سرمدية: « .. فقبل ألف سنة كان هذا القائم موجوداً، ويجب أن يكون اليوم هو بعينه، وسوف يكون كذلك إلى أبد الآبدين. ليس له فى الأول بداية، ولا فى الوسط تغير واستحالة، ولا فى الآخر نهاية». وإذ ظهرت هذه الشخصية السرمدية فى دور القيامة»؛ سماها بعضهم «قائم القيامة»، وسماها بعضهم «ملك السلام» و«الإمام المستقر» و«مولى الزمان» .. والمقصود من كل هذه الأسماء واحد. هو القائم أو «وجه الله الباقى» أو «الصفة العظمى» ـ التى هى اسم الله الأعظم! ـ، ولك أن تسمّيه «مظهر الكلمة العلية» أو «محق الوقت».. وهو ذلك المولى الذى بإرادته يصبح المعدوم موجوداً، وبقبوله يصبح الممتنع واجبًا فالحق ما يصدر عنه؛ إذ هو أصل كل حق وخير.

وفى الجملة .. تعين الله ـ عز وجل ـ فى القيامة وتشخص. وليس الله ـ سبحانه ـ فى هذه الحال سوى الحسن الثانى الذى تولى الأمر داعيًا للإمام المستور، ثم تدرج فأعلن أنه نائبه المفرد، ثم ترقى إلى أن أصبح «الإمام القائم» .. حتى أوصله ابنه إلى مقام الألوهية![٢١].

رفع التُّقيَة وإسقاط التكاليف وتَجلّى الحق:

ارتبط هذا الدور برفع «التقية» وبإسقاط التكاليف الشرعية، بحيث صار الاستمساك

بالأحكام الشرعية الظاهرة إثمًا لا يعدله إلا إغفالها أيام كان العمل بها مفروضًا بموجب التقية. ولذلك .. أوقع الحسن وابنه النَّكال والقتل بكل من استمسك بحكم الشريعة واشتغل بالعبادة الظاهرة والرسوم الجسمانية.

وفلسفته فى هذا أن مهمة كل الشرائع التى جاء بها الأنبياء تهذيبية، ولذلك فقيمتها نسبية زمنية، لا تصلح إلا لقوم لم يكتمل نضجهم الروحى. أما الناضجون - من أمثالهم - فليست بالنسبة لهم إلا رمزًا يتحتم عليهم البحث فى باطنه وإدراك كنهه من الرشاد والصلاح[٢٢].

وقد آمن من النزارية بأن الحسن الثانى قد ارتفع بهم إلى مستوى فوق مستوى الأحداث الزمنية، وبلغ بهم مقامًا لايمكن لبشر أن يطمح إليه .. مقامًا يعرفون فيه الحق بلا ستْر ولا حجاب .. وبهذا الاعتبار اعتقدوا أن الحسن حقق لهم النصر النهائى فى العالم الباطنى الروحانى، ومن ثَمَّ .. سَهُلت عليهم جدا فكرة انعزالهم عن العالم الظاهرى الدنيوى، غير عابئين بانحسار نفوذهم السياسى، وتقلص رقعة دولتهم آنا بعد آن، وبذلك تراجعت مهمة الدعوة - دعوة الأغيار» - ولعل هذا مايفسر ماسبقت الإشارة إليه من لصوق الإلحاد بهؤلاء فى الأوساط الأخرى (السنية خاصة)، ومن ثَمَّ .. عدم الاكتراث بهم بالكلية طالما اختاروا الاذتزواء فى قلاعهم، قانعين لوهم السعادة الباطنية الروحانية!

وبالرغم من أن نزارية الشام وقُهُستان تابعوا نزارية «ألموت» فى كل ما تضمنته دعوة القيامة من حطٍّ للتكاليف وتأليه للإمام فإن تسمية «الملاحدة» انصرفت فى الأعم الأغلب إلى من كان منهم بـ «ألموت»، بينما غلب على نزارية الشام لقب «الباطنية»[٢٣].

• الصبَّاح: «عين دور القيامة»:

وقد أعيد النظر من خلال «دورة القيامة» هذه إلى حقيقة الحسن الصباح حيث اعتبر مفتتح «دور القيامة»، إذ لم يكن بدٌّ من مجيئه فى الوقت الذى آذنت فيه «دورة الشريعة» بالانتهاء، لتبدأ «دورة القيامة». ومن هنا .. فقد نظروا إليه على أنه كان «الحُجَّةَ الكبرى» لقائم القيامة، وليس للمستنصر ولا لنزار ولا لولده ولا لحفيده! فهو «عين دور القيامة» الذى يُظهر عمل «الأب»، و«نافخُ الصور الأول» الذى ما إن نفخ فى صور الدعوة المباركة حتى ظهرت حاجة الأمة والعالم إلى رجل يرفع النداء فى سبيل الله[٢٤].

وقد لاحظ برناردلويس أن الإسماعيلية بهذا كانت تعمل على توسيع دائرة الدخول فى

المذهب، بإظهار أن الحقيقة الكامنة بباطن جميع الأديان والشرائع واحدة، فبالإضافة إلى الدَّرَادشتيين والمسلمين (سنةً وشيعة) بذل دعاتهم من بعدُ جهودًا لإدخال المسيحيين فى دائرتهم، حيث قدموا لهم دعوتهم على أنها تقرر أن الحقيقة الكامنة فى المسيحية هى بعينها والحقيقة الكامنة فى الإسلام .. «القائم» هو «الأب السماوى»، و«الصباح» هو «عين دور القيامة» الذى يظهر عمل الأب[٢٥].

وقد لاحظ بعض الباحثين أيضا التشابه - بل التطابق الكامل - بين ماقالت به النزارية بعد إعلان القيامة، وبين ما قال به قديمًا أبو الخطاب (قتل ١٣٨هـ) أحد أتباع محمد الباقر وابنه جعفر الصادق، الذى غالى وزعم أن الأئمة كانوا آلهة، وأن جعفر الصادق إله كذلك .. مما يثير تساؤلا عما إذا كانت النزارية قد استعادت عقائد فرقة قديمة سُحبت عليها أذيالُ النسيان، فأحيوها هم بحذافيرها من جديد .. أم أنها ليست سوى عقائد لآبائهم وأجدادهم الروحيين بالغوا فى التكتم عليها تحينًا لظروف مناسبة لإعلانها[٢٦].

(جـ) الحسن الثالث: «المسلم الجديد» (٥٨٢ - ٦١٨هـ): فى الوقت الذى أوغل فيه نزاريو «ألموت» فى عالمهم الخاص خلال عهدى الحسن الثانى وابنه محمد الثانى (٥٥٧ - ٦٠٧هـ)، كان كيان نزارية الشام (قلعة الجبل) على وشك الأفول، بعد نجاح آلزَنْكى والأيوبيين فى القضاء على نفوذهم .. أو على الأقل تحجيمه إلى أدنى حد.

وكان قد ولد لمحمد الثانى ابنه الحسن المنصوصُ عليه من قِبَله بالإمامة. وقد بدأ «الحسن الثالث» منذ شبابه الباكر يتجنب طريقة والده، مما أثّر على العلاقة بينهما، ومع ذلك .. خَلَفه عند موته، ليبتدئ دور «المسلم الجديد» (كما سمى الحسن الثالث نفسه)، محدثًا تغييرًا جذّريا فى بناء النزارية العقدى والسلوكى، لاتقل فى أهميتها عما صنعه أبوه وجده من دعوى قائمية «القيامة»[٢٧].

● العودة إلى الإسلام والانقلاب الجذْرىّ :

افتتح الحسن الثالث عهده بأن أظهر العودة إلى حظيرة الإسلام السنى، وشرع فى القضاء على الرسوم السارية من عهد أبيه وجده، وأمر بأن يبنى فى كل قرية حمَّام للاغتسال والتطهر، ومسجد لإقامة الصلاة، وأعاد رسم الأذان، والصلاة، والصيام. كما اتخذ لنفسه لقبًا سُنيًا («جلال الدين نومسلمان») على نحو ما كان يفعل الأمراء

والقواد، وأرسل الرسل بهذا كله إلى الخليفة العباسى الناصر لدين الله والسلطان محمد خوارزم شاه وغيرهما. واستدعى الفقهاء من خراسان والعراق ليعلموا أتباعه أصول الدين وشرائعه، وأكرمهم وعززهم وقربهم، وولاهم القضاء والخطابة والإمامة فى المساجد، وبالغ فى استرضائهم وطلب منهم فحص مكتبة «ألموت» الضخمة ليبيد كتب أبيه وأجداده وكتابات الحسن الصباح نفسه التى تقدر المذهب النزارى .. ففعلوا ذلك. بل إنه جاوز ذلك كله، فأمر بالطعن فى آبائه، ولعن كل من مهد لهذه الدعوة!

ومما يلفت النظر الاستجابة النزارية الكاملة غير المترددة لدعوة «المسلم الجديد»، رغم ماتضمنته من تحول جذرى عما كان عليه أمرهم طوال نصف قرن .. ولكن المتأمل يجد أساسًا نظريًا لمثل هذا الانصياع الكامل لتحولٍ كهذا فى مثل قول الطوسى «إن الحق هو المتابع للإمام، وليس هو المتابع للحق. ذلك.. بأنه مَوْلى الحق، ولا يلتمس لهواه ولا لمراده من سبب يبرره؛ إذ أنه فى مقام يكون فيه السببُ والمسبَّبُ والسببية شيئا واحدًا»!(٢٨).

ولكن الظاهر أن بعض فدائية «ألموت» المتعصبين لتراثهم لم يستطع على هذه الحالة صبرًا، فطعن إمامه ليخلص منه المذهب، بعد أن خرج على تعاليم آبائه وأجداده، ولترجع الحال إلى التحرر من الشرائع التى طلب الحسن من أتباعه الرجوع إليها، والنكول عن مهادنة الخصوم، ومصانعة الخليفة العباسى ببغداد، ولتبدأ من جديد شرْعة الإرهاب والاغتيال!(٢٩).

وقد اعتذر بعض الكتاب الإسماعيليين عما بدا رجوعًا عن المذهب إلى ظاهر الشريعة (السُّنِّية خاصةً) بأن دور الإمام الحسن الثالث كان هو دور «الستر الأعظم»، الذى يجب فيه أن تطاع أحكام الشريعة، بعد دور «الكشف الأعظم» الذى ظهر فيه «قائم القيامة»!

وهكذا يتحلل التاريخ النزارى الإسماعيلى - كما يقول بعض الباحثين - إلى ستر يعقبه كشف، وكشف يتلوه ستر.. يتعاقبان تعاقب الليل والنهار - كما يؤكد هذا الطوسى أيضًا(٣٠).

فمن «الستر» الذى كان معروفًا قبل تأسيس الدولة الفاطمية، حيث استتر إمام الزمان (من ولد محمد بن إسماعيل) عن أتباعه جميعًا إلا حَفْنَةً منهم .. إلى «الكشف» الفاطمى، حيث برز الإمام للجميع (ومع ذلك .. بقيت التقية) .. إلى «الستر» الذى فرضه المستنصر بحكمته حين ستر نزارًا بالمستعلى .. إلى «الكشف الأعظم، برفع «قائم القيامة»

نقابَ التقية وإسقاطه العملَ بالتكاليف .. إلى «الستر الأعظم»، حيث استترت حقيقة الإمام مع ظهور سلطانه الزمنى والروحى .. وانتهاءً إلى «الكشف» الأخير فيما تلا عهدَ «المسلم الجديد»!

وبعد اغتيال الحسن الثالث (٦١٨هـ) تولى ابنه الصبى ذو السنين التسع محمد الثالث[٣١]، ليبقى حكمه زهاء ٣٥ سنة (٦١٨-٦٥٣هـ)، وتلقَّب محمد الثالث بـ «علاء الدين»، وعُرف بـ «شيخ الجبل» (أسوةً بشيخ الجبل فى الشام)، وقد حدث له ما أخلَّ بقواه العقلية وشوَّش تفكيره، إلا أن أحدًا من المقربين منه لم يجرؤ على البوح بأنه مريض أو معتل حتى لايسىء عوام النزارية فهم ذلك ومن هنا .. أخذ المقربون إليه يُلقون فى رَوْعه أن كل مايتوارد إلى خاطره إنما يطالعه من نقش اللوح المحفوظ، وأن كل مايجرى به لسانه إنما هو إلهام إلهى! فلم يمض وقت طويل من عهده حتى عاد أتباعه إلى إلحادهم من جديد، وأهملت قواعد الملة والدولة جمعيًا، مما أدى إلى زوال دولتهم فى عهد ركن الدين خورشاه بن محمد هذا (٦٢٩ - ٦٥٤هـ) الذى كان آخر رؤوس «ألموت»، حيث استسلم لهولاكو (٦٥٤هـ)، وسلمه القلعة، وعاش فى ركابه زمنًا قبل أن ينتقل إلى بلاط «منكو» (خان المغول الأكبر فى «قره قورم» .. عاصمة إمبراطورية المغول»، ليضيع أثره هناك فى ظل روايات متضاربة ـ كالعادة! ـ، وإن كان الكتاب الإسماعيليون يؤكدون أن أتباعه نجحوا فى استنقاذ ابنه الطفل شمس الدين محمد ليصير «الإمام» من بعده (ت٧١٠هـ)[٣٢].

وباختفاء خورشاه بدأ «سِتْر» جديد شبيه بالسِّتْر الذى كان سائدًا قبل قيام الدولة الفاطمية!.

بعد وفاة شمس الدين بن خورشاه (٧١٠هـ) انقسمت النزارية فريقين : واحد نادى بإمامة ابنه مؤمن شاه وآخر أئمة هذا الفرع هو طاهر شاه الثالث الدكنى (توفى بالهند ٩٥٠هـ)، ولا يزال بعض أتباعه فى مصياف والقدموس بسورية.

والفريق الآخر اعتقد إمامة ابنه الآخر قاسم شاه (٦٦٠ - ٧٧١هـ)، وهؤلاء تفرقوا فى أنحاء الهند، ومن بقى منهم فى «مُلْتان» وماحولها احترفوا صياغة الذهب.

أما فى أقاليم الهند الأخرى؛ فقد اشتغلوا بالتجارة مثل الإسماعيلية البَهَرة (من بقايا المستعلية ـ الإسماعيلية الغربية)، ولذلك تفرقوا فى المراكز التجارية الهامة فى آسيا، ومنها إلى إفريقية الشرقية والجنوبية، ومن نسلهم «الأغاخانية» ـ كما سبقت الإشارة.

وفى مرحلة التوزع تلك اختلطت عقائد الإسماعيلية بشىء غير قليل من العقائد والتقاليد الهندوكية، والتصوف الفارسى، والهندى، حيث تخفَّى كثير من رجالهم فى زى الهنادكة والمتصوفة، لينجوا بأنفسهم من حملات الاستئصال المتكررة التى توالت عليهم فى ظل الدولة الغُورية بشبه القارة الهندية.

ومن هنا جاء ادعاء طوائف منهم بأن بعض الأعلام من أهل التصوف كانوا إسماعيليين، مثل الشاعر الفارسى الأبرز شمس الدين التبريزى (قتل، أو اختفى، فى خلال قلاقل وفتن فى قونية: ٦٤٥هـ)، وتلميذه مولازا جلال الدين الرومى (٦٠٤ - ٦٧٢هـ)، والشيخ الأكبر محى الدين ابن العربى (٥٦١ - ٦٣٨هـ) .. وهى مجرد ادعاءات لادليل عليها[٢٣].

● **الإسماعيلية النزارية اليوم:** ويذكر بعض الكتاب الإسماعيليين المعاصرين أن تنظيمات الإسماعيلية النزارية فى عصرنا الحاضر لاتتفق بأية حال والتنظيمات التى كانت معروفة فى العصور السابقة، رادًا هذا إلى أن التنظيمات القائمة لم تعد تتلاءم ورُوح العصر الحديث، بدليل أنه أصبح للقضايا الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التأثير الأكبر. بالإضافة إلى أن الدعاية الدينية ـ وهى الأهم عندهم ـ مفقودة تمامًا، كما أن المثقفين ثقافة دينية عالية ليس لهم وجود الآن، لانعدام المدارس الدينية الخاصة والمدرسين الأكْفَاء. كما أن الوظائف أصبحت وقفًا على رجال الاقتصاد، من غير اعتبار الكفاءَات العلمية والثقافية[٢٤].

والحق .. أن الطائفة الإسماعيلية لاتزال ـ فيما يبدو ـ مشغولة بشئون التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، مخصِّصةً لذلك مؤسساتٍ وصناديقَ وجامعاتٍ وجوائزَ وبرامج تَخدم أهدافها بشكل عام، وقد غدا لهم ـ منذ منتصف القرن العشرين الميلادى ـ وجود بارز فى المحافل والنشاطات الدولية المهتمة بهذه الجوانب.

أما أمر الدعوة والعقائد؛ فلا نكاد نعلم عنه شيئًا[٢٥]! كعادة الفرق والمذاهب المماثلة، تعددت الأسماء التى أطلقت على نزارية «ألموت»، ويمكن للباحث تصنيف هذه الأسماء والألقاب إلى ماسمَّوا هم به أنفسَهم، وماأطلقه خصومهم. ومن الطبيعى أن تحمل كل مجموعة ما أراد أصحابها أن تشوا به من مَدْح أو قَدْح.

(أ) تسميتُهم أنفسَهم :

١ - **الإسماعيلية النزارية:** وهو اسم مطابق تمامًا. فهم إسماعيلية منتسبون إلى

إسماعيل بن جعفر الصادق، وهم نزارية لأنهم موالون لنزار بن المستنصر (فى مقابلة المستعلية الموالين للمستعلى بن المستنصر).

٢ - **التعليمية:** لمركزية مبدأ «التعليم» لديهم، حيث يوجبون ضرورةً وجود معلم صادق واحد (هو الإمام الإسماعيلى)، للفوز بعلمه الغيبى - ولأن مبدأ مذهبهم - كما يقول الغزالى - إبطالُ الرأى وتصرف العقول، ودعوة الخلق إلى التعلم من هذا الإمام المعصوم؛ لأنه لامُدْرِكَ للعلوم دون غيره. ويترتب على هذا سدّ باب الاجتهاد بالكلية؛ فلا اجتهاد مع نص الإمام[٣٦].

٣ - **أهل الوَحْدة** : فابن الصباح يقول: «الوَحْدة علامة الحق». وقد قدروا - لاسيما بعد إعلان «القيامة» - وَحْدَةَ الأئمة ووَحْدة الحُجَج، ووَحْدة أهل الدعوة .. منهم بحكم الحقيقة واحد، وإن كانت عباداتهم بحكم النسبة شتى، وأشخاصهم متباينة. ولعل فيما سبق من كلام عن «دور القيامة» ما يكشف عن هذا المعنى.

٤ - **الرفاق** : إشارةً إلى المساواة فيما بينهم، وتخلصًا من الألقاب الفخمة التى تكالب عليها أهل عصرهم فهم جميعًا «رفاق» بلا تمييز بين أفرادهم.

٥ - **القائميون** : نسبة إلى «قائم القيامة» وإيمانهم به.

٦ - **محقُّو العصر:** تعريضًا بسواهم من أهل المذاهب الأخرى، وأنهم على باطل.

٧ - **عبيد الدعوة العادية المَهْدية:** ودلالة التسمية واضحة[٣٧].

(ب) تسميات الخصوم :

١ - **الحشَّاشون / الحشيشية:** وهو من أشهر الألقاب التى أطلقت عليهم، واشترك فيها معهم غيرهم. ولم يعلل كتاب أهل السنة والشيعة على السواء هذه التسمية. ويذكر بعض الباحثين أن أول وثيقة إسلامية وردت فيها تشنيعًا وتحقيرًا للنزارية هى صواعق الإرغام بهؤلاء الحشيشية اللئام» الملحقة بـ «الهداية الآمرية» التى أرسلها إليهم الخليفة الإمام الفاطمى العاشر الآمر بأحكام الله (٤٩٠ - ٥٢٤هـ)، يدعوهم فيها إلى الانصياع لما يراه حقًا من إمامة المستعلى، وبطلان دعواهم إمامة نزار. وكان جوابهم عليها العمل على اغتيال الآمر، الذى حدث فعلا بعد عدة محاولات.

وثمة تعليلات كثيرة لهذه التسمية، بعضها قريب وبعضها بعيد. منها:

(أ) أنها «تهمة» فاطمية مصرية فيها مافيها

من تحقير للنزارية، بقدر ما فيها من الشماتة بهم. حيث أرسلت «الهداية الآمرية» وملحقها إلى الشام سنة ٥١٧هـ بعد أن عانوا الهزائم المتكررة، والمذابح الدامية فى فارس والشام، وبعد أن لجأوا إلى التقوِّى بأكل العُشْب (الحشيشة) بعد أن انعدمت لديهم الأقوات.

(ب) أنها بسبب تعاطيهم الحشيشَ المخدِّر.

وهذه أشهر التعليلات، وحولها نسجت أساطير كثيرة، ابتدأها الكتاب الأوربيون من قديم، وساعدهم عليها حظ غير قليل من التخييل الدوائى! وقد تولى كِبْرَ هذه الأسطورة الرحَّالة البندقى ماركو بولو (٦٥٠ - ٧٢٠هـ تقريبا / ١٢٥٤ - ١٣٢٤م)، حيث رشح أسطورة الحشيش و«جنة شيخ الجبل» فى حكاية رحلته التى عبر فيها بلاد فارس وصار فى طريقه إلى الصين عام ١٢٧٣م (٦٧٠هـ تقريبًا) وخلاصتها - كما حكاها - أن «شيخ الجبل» كان يسيطر على أتباعه بجعلهم يدمنون القُنَّب الهندى (الحشيش)، وأنه وأئمةَ «ألموت» كانوا يستخدمونه لإشعال حماسة الفدائيين واستثارة شوقهم إلى نعيم الجنة، فيندفع هؤلاء إلى اغتيال من يؤمرون به أملا فى الفوز بذلك النعيم. وتتمةً لهذا الرأى اخترع ماركو قصة إنشاء الحسن الصباح حديقة فيحاء غرس فيها جميع أنواع الزهور والفاكهة، وجعل فيها مقصورات ذاتٍ قِباب بديعة، وأنهارًا من خمر وعسل ولبن؛ وجعل فيها فتياتٍ بارعات الجمال .. وكان يسقى الواحد من الفدائية من ذلك الحشيش، فإذا ثقلت رأسُه نقله إلى تلك الجنة، وأباح له كل ما لذَّ له، ثم يخرجه منها قبل أن تتم إفاقته، فإذا أفاق؛ اشتاق إليها مرة أخرى، فيسهل توجيهه حينئذٍ كيفما أراد منه الحسن!

ولعل أيسر مايمكن أن تنقض به هذه «الرواية» الخيالية - غير سعة خيال صاحبها! - أن استعمال الحشيش أحيانًا، أو حتى الإدمان عليه، لايكسب مدمنَه هذا التهورَ والاندفاع اللذين عرف بهما الفدائية. فالحشيشة تشل التفكير وتخدر العقل، وتجعل مدمنها يهذى ويبوح بما فى سره، وهى الصفات التى تتناقض وما عرف به الفدائية الإسماعيلية من الفطنة والكياسة والدقة التامة فى أعمالهم. فإذا أضيف إلى هذا أن مرور هذا الرحالة بتلك القلاع كان بعد سقوط «ألموت» - ونهاية دولة النزارية - بنحو عشرين سنة؛ تبين مقدار الخيال فى روايته!

أمـا برناردلويس؛ فـينقل رواية طريفـة، يراها على جانب من الأهمـيـة، لكاتب يهودى من القـسطنطينيـة (فى القـرن الثانى عشـر الميـلادى) يزعم فيـها أن الحـشيشـيـة سـموا بذلك لابتعادهم عن خيـرات الدنيا كما لو أنها حشيش!

وعلى أية حال .. فقد ذاعت هذه التسمية حتى صارت ألصقَ بالنزارية، ومخصِّصةً لهم عن سـواهم من الإسـمـاعـيليـة الذين اشـتـهـر عنهم فى عـمـومـهم لقب «البـاطنيـة». وقـد انـتـقلت هذه التـسـمـيـة من قـديم بشىء من التـصـرف إلى بعض اللغـات الأوربية، لتشـتق منهـا مـادة الاغـتـيـال، كمـا فى الإنجليـزيـة : Assassination و Assassinate . ويرد البـعض أصل Assassins إلى كلمـة «عـسّـاسـون»، وهو قـريب؛ حيـث عـرف فـدائيـة الجـبل بخـفـة الحـركة، وأنهم يَعُسُّون ـ أى يطوفون بالليل ـ مراقبين ومدافعين ومهاجمين.

٢ - **البـاطنية** : وهو من أشهـر الأسـمـاء على الإطلاق التى ألصـقت بالإسـمـاعـيليـة عـمومًا ـ ومنهم النزارية ـ لأنهم يقولون: بأن لكل ظاهر باطنا، ولكل تنزيل تأويلا، وأن الظاهر بمنزلة القـشـور، والبـاطن بمنزلة اللبـاب .. وعبـارة ابن الجوزى فى هذا أكـثـر دقـة، حيث يقـول: «إنهم يرون أن القـشـور (الظاهر) توهم الأغـبـيـاء صـورًا، وتفـهم الفطنـاء رمـوزًا وإشـارات إلى حقائق خفية، وأن من ارتقى إلى علم البـاطن انحط عنه التكليف. والحق أن الإسـمـاعـيليـة وإن كانوا يقـولون بالباطن، إلا أنهم لاينفـون الظاهر مطلقًـا، بل إنهم كفَّروا من اعتقد بأحدهما دون الآخر .. وفى ذلك يقـول الداعى المؤيَّد فى الدين هبة الله الشيرازى (٣٩٠ - ٤٧٠هـ): «من عمل بالبـاطن والظاهـر معًا؛ فهـو منا - ومن عمل بأحدهما دون الآخر؛ فالكلب خـيـر منه وليس منا». ويصح أن يقـال عنهم بنفى الظاهر مطلقًـا فى «دور القيامة» كما سبق بيانه، مع التنبه إلى أن أصحاب هذا الدور هم النزارية خاصة من دون عموم الإسماعيليين.

٣ - **الملاحـدة**: ترسخ هذا اللقب فى أذهان الآخرين عنهم بعد ماأظهروه من إسقاط التكاليف فى «دور القيامة».

هذه هى أهـم الألقـاب التى أطلقـوها على أنفسهم، والتى أطلقها عليهم خصومهم.. وقد ظهـر أن أشهـرها هو «الإسـمـاعيلية النزارية» و«الحـشـاشـون» ـ رغم مـايحـيط بهذا اللقب الأخير من غموض[٣٨]!

(أ) **أسس الاعـتـقـاد**: ويتـضح عند البـحث الدقـيق أن المذهب الإسـمـاعـيلى لم يكن واحـدًا فى أى وقت من الأوقـات ـ فـقـد

كانت عقائد الإسماعيلية مختلفة باختلاف البلاد، وكان الدعاة أنفسهم مختلفين فى آرائهم، بالإضافة إلى أنهم (كما يقررون هم أنفُسهم وخصومُهم على السواء) لايخاطبون الخلق بمسلك واحد، بل غرضهم مخاطبة كل أحد بما يوافق رأيه بعد أن يظفر منه بالانقياد والموالاة لإمامهم.

ومن هذا .. فالحديث عن «العقيدة الإسماعيلية» ليس سهلا، حيث كانت معالمها تتأثر - فضلا عما سبق - بتطور الأحوال الاجتماعية والسياسية على مر السنين، بل كانت تختلف فى كل قطر عما هى عليه فى قطر آخر فى وقت واحد .. ففى زمن واحد يمكن رصد عقائد مختلفة متضاربة تنسب كلها إليهم. ولعل ذلك، بحسب رأى بعض الباحثين، يرجع إلى أن ماكان يذيعه الدعاة المختلفون فى البلدان المختلفة كان يصدر عنهم بحسب فهم كلٍّ للعقائد الأساسية، أو تأويله الباطن للأمور الدينية.

ومع هذا .. فثمة أصول عامة يشترك فيها الإسماعيلية جميعًا فى جميع العصور (وإن اختلفوا فى بعض تفاصيلها)، وأهم هذه الأصول اثنان: الإمامة، والتأويل .. وقد كان للنزارية فيهما منزع خاص ..

١ - **أما الإمامة**، فهى المحور الأساسى الذى لاتزال تدور عليه كل عقائدهم وفلسفتهم. فهم يعتقدون ضرورة وجود إمام معصوم منصوص عليه من نسل محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، ثم من نسل نزار بن المستنصر خاصة فيمن بعده.

ورغم أن فكرة الإمامة ذات مركزية ظاهرة فى التيار الشيعى عمومًا (لاسيما الاثنى عشرى منه) إلا أن الإسماعيلية جعلوا للأئمة صفات ترقى بهم إلى مافوق البشرية، على الرغم من إلحاح كُتَّابهم على القول أيضًا بأن الأئمة من البشر وأنهم خلقوا من الطين!

فالطوسى - مثلا - يقرر، فى كتاب التصورات، أن الإمام شخص لايخرج من الدنيا، ولن يخرج منها قط، وإن رؤى - رأى لحين - أنه فارقها. وهو مبرًّأ كامل، وهو نطفة طاهرة فى ظهر أبيه وصلبه الطاهر، كما أنه كامل وعليه - وهو فى رحم أمه الطاهر - ولا يمكن لأحد أن يذهب به الظن إلى أن النطفة فى صلب الوالد لم تكن إمامًا، ولا أنها كانت غير كاملة .. فالإمام كامل فى كل وقت. وهذه النطفة نور واحد ينتقل فى الأصلاب. والمؤمنون يتعرفون عليه فى كل حال وزمان ومكان .. بنفسه، لا بقوله ولابفعله. فلا يفتقر الإمام الحق (نزار أساسًا) إلى النص عليه.

وبناءً على هذا .. فلا قيمة لاجتهاد ولاحاجة إليه، ولا لإجماع طالما ثمة إمام، يتعلم الناس منه وبه يتدينون (مبدأ التعليم)، ولهذا ـ كما يقول الطوسى أيضًا .. فإن باب الاجتهاد مسدود؛ إذ لافضل لاجتهاد فقيه على اجتهاد غيره، ولا حجة لمن نظر على نظر غيره. وكذلك الشأن فى القياس. أما الإجماع؛ فليس إلا إجماع أتباع الإمام دون سواهم[٣٨].

٢ - **وأما نظرية التأويل الباطنى**، فقد سبق أن قررنا أن عموم الإسماعيلية يقولون: بالباطن مع الاقرار بالظاهر، وأن النزارية قد اعتنقوا فى «دور القيامة» ترك الظاهر جملة وتفصيلا، ومضوا فى ذلك شوطًا بعيدًا.

وقد قرروا ـ على وجه الإجمال ـ أن لكل ظاهر محسوس تأويلا باطنًا لايعرفه إلا الراسخون (الأئمة)، الذين يودعونه كبار الدعاة بقدْر مخصوص. ومن ثَمَّ .. اختلف التأويل باختلاف شخصية الداعى.

وهذا الظاهر هو «التنزيل»، الذى لايقتصر على النص الملفوظ (قرآنًا أو حديثًا نبويًا)، بل إنه يشمل الشريعة كلَّها: نصًا وعملا. و«صاحب التنزيل» هو الرسول ﷺ، الذى جاء الخلق ـ وفيهم الضعيف والناقص ـ بمقتضى الحسن، فأمرهم ونهاهم بالقواعد والقوانين التى تحفظ بنظام الجزئيات؛ لأن صلاح عوام أهل العالم لم يكن يتأتى إلا بالتزام ظواهر تلك الأوامر والنواهى، حيث كانوا محجوبين عن محاسن قبول الأمر الإلهى، ولاتتحقق إدراكاتهم إلا عن طريق إعمالهم الحسَّ والوهمَ والخيال.

أما «صاحب التأويل»؛ فهو الإمام / القائم الذى يأتى على رأس «دور الكمال». فهو محيط بكلا المبدأ والكمال، وهو يشرق بأنوار الأمر الإبداعى بإذنه على النفوس المستعدة لقبول كمال الأمر الإلهى. بالمعرفة والمحبة والطاعة والعبادة الخاصة الحقيقية. فبالأئمة تعود تلك المحسوساتُ والموهومات والمتخيَّلات (التى جاء بها «صاحب التنزيل») إلى ما كانت عليه: معقولات مطلقة، وتأييدات محضة .. حيث يكون أهل العالم قد تم رُقيُّهم من العمليات الحسيات إلى العمليات العقليات[٣٩].

إذًا .. فالنزارية يعتقدون أن الخلق لم يكونوا بحاجة إلى «التنزيل» (العبادات والشعائر الظاهرة) إلا ليرتقوا بها إلى «العبادة الخاصة الحقيقية»، التى لاتتكشف لهم حقيقتها إلا بالتأويل فى دور القيامة، التى يرتقى إليها «قائم القيامة».

(ب) **التنظيم الطائفى**: ومن أهم ماتوقف أمامه باحثو «الإسماعيلية» على وجه

العمـوم تلك التنظيمـات الفـائقـة والتراتبية الدقيقة التى اصطنعوها منذ بداياتهم، وحافظوا عليها على اختلاف الأحوال والظروف الخارجية، مما كان له أعظم الأثر فى بقـــاء هيكلهم الأساسى طوال القرون المتعاقبة، بغض النظر عن كـونهم ممكَّنين أم لا، ومما جعلهم على أُهْبَة التمكين دائمًا!

لذلك .. لم يكن ماصنعه الحسن الصباح فى دولة ألموت بِدْعًا، حيث حافظ على هذه التنظيمات والتراتبية، وإن كان أجرى عليها بعض التعديلات، وأوجد بعض التنظيمـات الجديدة التى تتناسب وظروفَ عصره (ومن الطبيعى أن يؤكد الكُتّاب الإسماعيليون أن الذى قام بهذه الإضافات هو الإمام ذاته نزار، أو ابنه، أو حفيده وليس الحسن .. الذى لم يكن فى نظرهم سوى «حجة الإمام المستور»، أو «عين دور القيامة» ـ فيما بعد! ـ كما ذكرنا آنفا.

فقد عمل الحسن على تنظيم جماعته تنظيمًا دقيقًا يضمن لها البقاء الطويل، وكان أهم ماامتاز به مجتمعه النزارى الجديد أنه أصبح وحدة قائمة بنفسها متماسكة تمام التماسك حتى كان المستجيب يشعر بما يشعر به خاصة القوم من وجوب العمل بكل سبيل للنهوض بصالح الجماعة. ومن ثَمَّ .. قسّم الحسن جماعته إلى مراتب ودرجات، وجعل للدعوة حدودًا خاصة بها.

● طبقات رجال الدعوة :

١ - **الإمام:** وهو ـ بالطبع ـ محور الدعوة كلها (ظاهرًا كان أم مستقرًا). وليس من عمله نشر الدعوة، وإنما هو الذى يأذن لرجاله فى نقل تعاليمه إلى عموم الأتباع، ويأمرهم بتلاوة مجالس الحكمة التى تخرج إليهم من حضرته على المستجيبين والمستجيبات. ويفترض أنه ظل مستورًا منذ مقتل (أو اختفاء) نزار وابنه، إلى أن ادعى الحسن الثالث أنه هو الإمامُ الناسلُ من عَقِبِ نزار.

٢ - **الحجة:** وهو نائب الإمام. وهى الرتبة التى شَغَلَها الصباح منذ سنة ٤٧٢هـ حين عينه المستنصر حجة على خراسان. وهو عند النزارية أرفع شأنًا من «داعى الدعاة» عند الفاطميين ومن «حجتهم» كذلك؛ لأنه ينوب عن إمامه النزارى المستور، فى حين ينوب حجة الإمام الفاطمى عن إمام ظاهر. فضلا عن أن حجة الإمام النزارى واحد فقط، أما الإمام الفاطمى؛ فله حجج كثيرون يصلون إلى أربع وعشرين.

٣ - **ذو المَصَّة:** الذى يمتص العلم عن

«الحجة»، وهو فى مرتبة «داعى الدعاة» فى التنظيم. وكان «حجة الإمام» يعين نوابًا عنه فى الأقاليم المختلفة .. كل واحد منهم «ذو مَصَّة»، فهو «داعى دعاة» إقليمه أو جزيرته.

٤ - **الداعى:** وهو أوسع الألقاب انتشارًا فى الأوساط غير الإسماعيلية، وقد يطلق على أىٍّ من شاغلى هذه المرتبة - خلا الإمام بالطبع - وأحيانًا يُسمَّى الداعى النزارى «بابًا»؛ لأنه باب «الحجة»، الذى هو باب «الإمام»، وهو هو «باب الأبواب».

٥ - **المأذون :** وهو أشبه بممهد الأمور للداعى، فكان يأخذ العهد على «المستجيبين»، ويؤهلهم للسماع من «الداعى».

٦ - **المكلِّب / المكاسِر:** وسمى بذلك تشبيها بكلب الصيد؛ لأن عمله نصب الحبائل للناس، والتلبيس عليهم، ليتلقفهم من بعدُ «المأذونون» الصيادون.

٧ - **المستجيب:** الذى يمثل الفرد العادى من عامة النزارية، ممن لا تُوكَل إليه مهمة، محددة، وإنما هو ممثل سواد الناس، الذى يمكن أن يترقى فى سلم الدعوة بحسب ماتؤهل له استعداداته الخاصة(٤٠).

• خطوات الدعوة ونظمها:

نظم الإسماعيلية الدعاية تنظيمًا دقيقًا، راعوا فيه نظام دورة الفلك، حيث جعلوا العالم، مثل السنة الشمسية، اثنى عشر قسمًا (فى مقابلة شهور السنة)، وكل قسم «جزيرة»، ولكل جزيرة داعٍ هو نقيب اثنى عشر داعيًا ظاهرًا، واثنى عشر آخرين محجوبين (فى مقابلة ساعات النهار / الظاهر، وساعات الليل/ المحجوب). وأكثرهم موهبةً فى الجدل؛ لأنهم مَرنوا على ذلك كله حتى أصبحوا ذوى كفاية فى المناظرة والحجاج. وكان الحسن يبعث بدعاته إلى علماء وفُقهاء السنة والشيعة لمناظرتهم أمام الجماهير، ليظهروا ضعفهم وتهافت حججهم.

أما خطوات دعوة عموم الناس؛ فكانوا يتسمون فيها - بنفَس طويل وصبر عجيب - على هذا النحو:

١ - **التفرس:** حيث وجه الحسن دعاته إلى أن يركزوا على البسطاء من الناس، متوسطى الحال بين الجهل التام والعلم المنير. وهذا يفسر ما ذكره الشاطبى - مثلا - عن أنهم يمنعون إلقاء البذر فى الأرض السبخة (الجاهل)، والتكلم فى بيت فيه سراج (عالم). وهذه الخطوة فى غاية الخطورة؛ لأن مابعدها ينبنى عليها، فمن ثَمَّ .. اقتضت أن يكون الدعاة على

قـدرٍ عـال من الذكـاء والكفـاءة والإلمام بنفسيات المدعوّين.

٢ - **التـأنيس** : بمجـاراة المدعـوّ على حَسَب حاله من الطاعة أو المعصيـة، ليركن إلى الداعى ويأنس به.

٣ - **التـشكيك**: بإلقـاء الشُّـبَـه، وطرح التساؤلات العميقة، التى تدفع المدعو إلى الشك فى عقـيـدته، ثم التـعلق بالداعى طمعًا فى طمأنينة الجواب.

٤ - **التـعليق / الربط** : بتـرك المدعـو متـأرجـحًـا بعـد إلقـاء بذرة الشك فى نفـسـه، ليـشـتـد تعطشـه إلى إدراك الجـواب، فـيكون مـؤهـلا لتلقى مـايراه الداعى مناسبًا لحاله.

٥ - **التدليس** : حيث يتخير الداعى مايراه مدخلا مناسبا للمدعوّ، فلا يطرح عليه العقيـدة الإسمـاعيليـة كاملةً مرةً واحدة خشية أن يتراجع ويزور عنها.

٦ - **التأسيس**: بمنح المدعوّ مزيدًا من الوقت ليتشرَّب ماناوله إياه الداعى - فالوقت - غالبًا - عاملٌ فعَّال فى تحول النفوس من النقيض إلى النقيض.

٧ - **الخَلْع**: وهى المرحلة الأخيرة التى يصل فـيـهـا الداعى بالمدعـوّ إلى الحظيـرة الإسـمـاعيليـة، بعد أن يخلع عنه ربقة عقيدته السابقة بالكلية.

وبهـذه الخطوات البطيئـة الدقيـقـة نجح الحسن الصبـاح ودعـاته فى تكوين مجـتمعه النزارى الخالص، ممتازًا عن جميع التجمعات الإسماعيلية السابقة أو اللاحقة.

(جـ) النشاط الثورى : نطاق الدولة :

كـان الحسن الصبـاح يسعى حثيـثًـا إلى إسـقـاط الخـلافـة العـبـاسـيـة وإقـامـة دولة إسـمـاعيلية كبرى على أنقاضها، ولم يكن هو أول من ثار عليها فى بلاد فارس، ولكنه تميز عنهم جميـعـا، حتى أولئك الذين نالوا بعض النجاح ضد العباسيين: دينيًا وسياسيًا. وقد كانت جغرافية الدعوة الإسماعيلية فى عهد المستنصر أكثر اتساعًا من جغرافية الدولة الفاطميـة مما سـاعد على نجاح الحسن فى دعـوته، إذ كـان نشـاطه ممتـدًا بين سـلاسل جـبـال طبـرسـتـان - جنوب بحـر قـزوين - وسـلاسل جبـال قُهُستان، ومـا حـول ذلك فى خراسان.

وقـد سَنَّ لأتبـاعـه سُنَّة الاسـتـيطان فى مجتمعات إسماعيلية خالصة، بعيدة عن عَنَت أعداء الدعـوة بمختلف منازعهم. فكان أهم ماامتاز به مجتمعه النزارى الجديد أنه أصبح وحـدة قـائمـة بنفـسـهـا، مـتـمـاسكة تمام التـمـاسك. وبذلك نجح فى تكوين مـجـتـمع إسـمـاعـيلى خـالص، يمتـاز بالنظام الدقـيق، فائقًا به مجتمع القرامطة فى بلاد البحرين.

وبذلك جمع الحسن بين محاسن نظام الدولة الفاطمية فى تكوين أماكن استقرار دائمة فى عواصمها، ومحاسن دويلة القرامطة فى استخدام السيف والإرهاب وسيلةً للإرهاب والاستقرار. وأطلق على «دُور هجرته» هذه «قلاعَ الدعوة العادية المهدية»، مختصا بها عن سائر تجمعات الدعوة الإسماعيلية فاستقامت له الأمور، وأقام دولة فريدة مكونة من قلاع حصينة متناثرة فى أقاليم مختلفة، تدين له جميعًا بالطاعة والولاء[٤٢].

• الفدائيون أو اليدُ النزارية الباطشة:

ظهر لنا أن دعوة الصباح كانت ذات شقين: دينى، روحى، وسياسى، زمنى ـ ومن الطبيعى أن يتداخلا ويمتزجا فى أغلب الأحوال. وقد سبقت الإشارة إلى الشق الدينى، ومايتعلق بجانب الدعوة (الذى كان شبيهًا إلى حد كبير بما كانت عليه فى الجبهة الفاطمية). وأما الجانب السياسى فيحتاج إلى بعض الضوء:

أسس الحسن الصباح جهازًا سريا منظَّمًا، ينال به من خصومه اغتيالا وتهديدا، عرف باسم «الفدائية» وكان أفراد الجهاز تابعين له مباشرة، إذ كانوا فى البداية أشبه بحرس خاص له. وكان يختار له عناصر منتقاة، يُنَشَّئُون على التسليم الكامل لـ «المعلِّم»، بحيث لو أراد لأحدهم الحياة مأأحب الموت، ولو أراد له الموت مأأحب الحياة! وذلك بناءً على أصل «محبة الإمام» الذى من علامته عدم محبة النفس، فضلا عن طاعتها أو طاعة أحدٍ آخر.. «فإن من أشرك سلطة أخرى، أو ارتاب فى وجوب طاعة الإمام؛ كان كمن أضاف نبيًا آخر، أو كمن شك فى نبوة النبى بل صار كمن جعل مع الله إلهًا آخر. فمن أشرك بالإمام أوشك فى الإمامة، صار نجسًا بالكلية».

مثل هذه التنشئة الصارمة جعلت «الفدائى» فى نظر النزارية من أعظم خُدَّام الدعوة، وليس ـ كما نُظر إليه من خارج ـ قاتلا ولا سفاكا للدماء فالاغتيال الذى كانوا يمارسونه لم ينطو ـ فى نظرهم ـ على ماكان غيرهم يرون فيه من غدرٍ وخسة ونَذالة، بل هو الجهاد فى أعلى معانيه، والفداء فى أرقى صوره!

وقد جعلهم الحسن ـ وخلفاؤه بعده ـ على ثلاث مراتب: مرتبة الرفاق (كرؤساء الفرق المدرِّبين). ومرتبة الفدائيين (منفذى الهجمات)،، ومرتبة المستجيبين الذين فى طور التدريب والتعليم، وكان الواحد عند اختياره لايزيد عمره على العشرين عامًا، وكانوا يأخذون أنفسَهم بالرياضات الشاقة، سُمُوًّا بالنفس وإعلاءً ونجاة لها. ولم يكن هذا

العناء مجرد طلب لخلاص فردى، بل كان لخلاص الجماعة كلها، كما ألقى فى روعهم.

وإذا لم يمكن عدُّ النزارية مبتدعى القتل والاغتيال السياسى (إذ لم يكونوا أول من ابتدعوا القتل والغيلة وجعلهما قُرْبَى إلى الله تعالى، فقد سبقهم إلى ذلك الخوارج، و«القُوطية» و «الخُنَّاق» وغيرهم؛ فإنهم ولاشك أول من استخدموا «الإرهاب» سلاحًا سياسيًا ينظمونه ويخططون له على المدى الطويل. فبينما كانت ممارسة القتل على يد «خَنَّاقى» بغداد - مثلا - عشوائية وضيقة النطاق، وبينما كانت الاغتيالات السابقة فى التاريخ الإسلامى تتم على يد أفراد ومجموعات صغيرة من المتآمرين ذوى أهداف وغايات محدودة .. كان هؤلاء - بحقٍّ - أولَ الإرهابيين المحترفين المنظمين. فقد أدرك الصباح أنه لايمكن لدعوته أن تنتصر انتصارًا حاسمًا فى حرب نظاميةٍ ضد أعدائها المتكاثرين، كما أدرك أن أتباعه لن يستطيعوا مواجهة السلطة المسلحة للدولة السلجوقية (عدوهم الأقرب) والتغلب عليها. ولذا .. لجأ إلى هذا اللون من الإرهاب والحملات السرية الصغيرة، معتمدًا على «العقيدة» التى تلهم رجاله وتسندهم حتى الموت[٤٣].

ومما ينقله المؤرخون عن مدى عمق ورسوخ هذه العقيدة التى أقنع الصباح بها رجاله، أن السلطان سَنْجر السلجوقى أرسل إليه فى «ألموت» وفدا مفاوضًا، فكان أن أمر الصباح (أو خليفته كيا بزرك) فدائيًا أن يقتل نفسه بالخنجر، وفدائيًا آخر أن يلقى بنفسه من نافذة الحصن إلى الهاوية .. ففعلا من غير تردد، ثم قال للوفد: قولوا لسلطانكم إن لدىَّ من هذين سبعين ألفًا!

وهناك القصة الأخرى الدالة .. قصة الأم التى بلغها أن ولدها الفدائى قتل بعد إنجازه مهمته التى كلف بها، ففرحت وتزينت، إلا أن ابنها عاد إليها سالمًا؛ فلبست الحداد!

وقد أشاعت مثل هذه الأخبار الرعب فى نفوس الناس من غير النزارية، حتى صاروا لا يمشون إلا جماعات، وكان الإنسان إذا تأخر عن موعد عودته إلى أهله مساءً أيقنوا أنه قتل وجلسوا للعزاء فيه! وبلغ من إشاعتهما الرعب (لاسيما فدائية الشام) فى قلوب المسلمين والفرنجة إلى درجة أن الفرنجة اشتقوا مادة الاغتيال من اللقب الشائع الذى عرفوا به «الحشاشون» - كما سبق بيانه -.

ولم يعف النزارية أحدًا من خناجرهم .. فقد قصدوا بعملياتهم خلفاء (المسترشد العباسى: ٥٢٩هـ، الراشد العباسى: ٥٣٠هـ، الآمر الفاطمى: ٥٢٤هـ)، وأمراء ووزراء (نظام الملك:، وابنه فخر الملك: ٥٠٠هـ)، وقضاةً وفقهاء ووعاظًا كثيرين، فضلا عمن دخل

معهم ثم فارقهم لسبب أو لآخر. كما لم يتورعوا عن استخدام سلاح الاغتيال هذا ضد بعض أئمتهم أنفسهم ممن رأوا فيهم اعوجاجًا ما[٤٤] (راجع ماسبق عن «الحسن الثالث»).

• نظام مغلق، وثقافة التعصب:

سلك الصباح طريقةً عجيبةً فى إدارة دولته وأتباعه؛ لا تتفق وما تواتر عنه من علم وافر، وحكمة وتعمق ثقافى، وإن أمكن فهمها فى إطار السياسة العملية التى تجيز أية وسيلة لما تراه غاية يلزم الوصول إليها!

فقد نقل الشهرستانى - مثلا - عنه أنه منع الخواصَّ من أتباعه من مطالعة الكتب المتقدمة فى العلوم والفنون المختلفة (رغم اغتناء مكتبة ألموت بها!)، كما منع العوامَّ من الخوض فيها أصلا!

وبقدر ماكان يقصد فى الداعى من دعاته أن يكون بارعًا فى التشكيك، ماهرًا فى التلبيس، مقتدرًا على إشراب القلوب مطالبه.. كانت توجيهاته ألا يدعو إلا غبيًا لايفرق يمينه من شماله، ولايعرف من أمر الدنيا شيئًا! وبهذا استطاع أن يسيطر على أتباعه سيطرة كاملة، اعتمادًا على إشرابهم أصلين مهمين:

الأول التسليم: حيث يتحتم على الجاهل الناقص أن يسلم نفسه إلى معلمه (الإمام / نائبه)، إلى درجة ينعدم اختياره وإرادته باختياره وإرادته وبهذا «تنتقل نفسُ الجاهل الناقص من القوة إلى الفعل، ويعرف أن زيادة الدنيا هى النقصان بعينه، وأن نقصان الدنيا هو الزيادة **بعينها**»! .. الخ).

والأصل الثانى: وهو محبة الإمام / نائبه، التى أيدتها عدم محبة النفس - كما سبق - .. ولهذا يجب على الأتباع أن يصنعوا كل إشارة صدرت عن الإمام فى كفة، وفكر أنفسهم وقولهم وعملهم فى كفة أخرى!

ولم تكن طاعة النزارى تلك التى تسلب الأتباع شيئًا من الحرية الفردية لتجريها فى قنوات مشتركة من السلوك الجماعى بغية التوصل إلى تحقيق هدف أو أهداف معينة.. بل كانت من الطاعة التى لاتبقى للفرد على شىء من حرية إرادته البتة. وهكذا تتقرر عبودية النزارى من ناحية الإرادة والسلوك، كما تقررت - بمبادئ التعليم - عبوديته من ناحية العقل والفكر!

وبهذه الرقابة الثقافية الصارمة، والاستلاب وترويض العقل والإرادة .. لا تغدو الممارسات الوحشية المُفْرِطة فى بشاعتها ضد خصومهم مستغربةً أو عَصيَّةً على الفهم .. فالتعصب الأعمى لايجعل من القتل، والغل والانتحار، غدرًا وخِسَّةً وجُبْنًا .. بل يجعلها أرفع أنواع خدمة الدعوة، وأنبل طرق الخلاص والنجاة![٤٥].

• الجهاد النزارى المزعوم واستباحة الجميع:

يتضح مما سبق أن الإسماعيلية كانوا منذ البداية يعتنقون دينًا خاصًا بهم، انسلخوا به عن الأديان جميعًا ـ وليس عن الإسلام وحسب ـ، وأن المراحل التاريخية التى طواها كانت أشبه بـ «الدعوة السرية» التى لايطَّلع فيها على الدين الإسماعيلى بصورته الكاملة إلا من مكنته ثقافته الإسماعيلية العميقة، أو مكانته العالية فى منظمة الدعوة ثم عدل إلى الارتداد عنها والتشهير بها، وقد حدث أن فعل ذلك بعض الإسماعيلية، فاغتالتهم الفدائية باعتبار أنهم أعداء الدعوة.

وبهذا الفهم تستقيم بعض الظواهر فى تاريخهم التى ظلت غامضة. ومن أبرزها هذه النزعة العُنْفية العجيبة التى تميزت بها النزارية ـ وسبقت إليها الإشارة ـ، والعداء الشديد الذى عاملوا به المجتمع المسلم حولهم (سنةً وشيعة). فالدافع الذى أولى عليهم هذا الموقف هو دافع «الجهاد» .. جهاد المسلمين حتى يؤمنوا بالإمام ويدخلوا فى الدين الإسماعيلى أفواجًا!

فالنزارية يرون أنهم هم ـ وحدهم ـ أهل الحق والوحدة، ويعتبرون أنفسهم أصحاب رسالة تجاه العالم الإسلامى ـ إن لم يكن تجاه العالم كله! ـ، ولابد لتبليغها وإقرارها من جهاد المسلمين على الإيمان بها. فالمسلمون فى نظرهم «مشركون» لايعصمون دماءهم ولا أموالهم إلا بالدخول فى المذهب. والعالم الإسلامى «دار حرب» يجب إعلان الجهاد عليه.

لذا .. رأوا أن من واجبهم الدينى أن يلحقوا بالمسلمين كل ما وسعهم من الأذى، وأن منزلتهم الدينية ترتفع بقدر إمعانهم فى قتالهم وبشاعة قتلهم. ولم يكونوا يكفون عن القتال بالرغم من أن الضرورة كانت تلجئهم أحيانًا كثيرة إلى تقوُّت العشب، فكان الواحد منهم يقوِّى قلب صاحبِه بقوله: «إننا نتحمل هذا البلاء فى سبيل الله، والرسول، والإمام، والدين الحق. وفى نصرة الحق يهون كل بلاء وخَطْب. ولطالما تحمل الأنبياء المشقات، ونالهم الأذى على أيدى الجُهَّال والعوامِّ!». وقد اعترف لهم بهذه البسالة والاستماتة فى حماية دعوتهم ونشرها كلٌّ من كتب عنهم قديمًا وحديثًا(٤٦).

النهاية والتأثير: سبقت الإشارة إلى أن الحسن الصباح استعدى جميع الطوائف والمجتمعات من حوله، ولم يكد يترك جهةً واحدة؛ فعادى الإسماعيلية المستعلية، والشيعة الإمامية، فضلا عن أهل السنة: مذهبًا ودولةً.

وقد ذكر المؤرخون أن الحركة النزارية

استنفذت كثيرًا جدًا من الجهود العسكرية للدولة المسلمة، وأهدرت كثيرًا من القوى التى كان المجتمع المسلم فى أشد الحاجة إليها لمقاومة الغزو الفرنجى غربا (الصليبى .. باصطلاح الكتاب الغربيين) ثم المغولى من الشرق، وحرمت العالم الإسلامى من كثير من رجالاته الذين بغضهم إليهم حرصهم على سلامة الدنيا والدين، وحماية المجتمع المسلم عما يتهدده من أخطار داخلية وخارجية.

ومع ذلك .. فقد كان لهم شىء من الأثر الإيجابى (ولو كان بالعكس من مقصودهم!).. حيث تحمس الوزير المحنَّك نظام الملك (٤٠٨ - ٤٨٥هـ) وزير السلطان السلجوقى ألْب أرسلان ثم ابنه مَلِكشاه طوال نحو أربعين عامًا (٤٤٧ - ٤٨٥هـ) لتنفيذ مشروعه التحديثى التجديدى على المستويات كافة: العلمية والاجتماعية والاقتصادية. فبالإضافة إلى كونه ألدَّ أعداء النزارية، وأنه كان لهم بالمرصاد منذ بروز نشاطهم إلى حيِّز العلن بعد طول مراقبة لهم، وأنه لم يكتف بأن نَبَّه السلطان مَلِكشاه مرارًا إلى خطرهم وأنه «ليس عليه من فريضة أوجب من استئصال شأفتهم وقطع دابرهم وكَفِّ أذاهم عن المسلمين ».. بالإضافة إلى ذلك كله، عمد - بحكم منصبه - إلى إجراءات إصلاحية عملية، يجدد بها حيوية الدولة والمجتمع لتجابه هذا الخطر المحدق .. فعمد إلى إنشاء مدارس علمية على نَسَق منهجى ومعيشى منضبط («المدارس النظامية» التى لاتزال نموذجا متميزا حتى الآن!) وذلك فى المراكز الثقافية الإسلامية التى كثرت فيها أو ظهرت بها مقالة الإسماعيلية. كما عمد إلى إصلاحات اقتصادية وصناعية وزراعية، علها تقطع على الخارجين على الدولة السلجوقية (من نزارية وغيرهم) بعضَ حُجَجِهم التى كانوا يتذرعون بها[٤٧].

وعلى المستوى العلمى والفكرى أحدثت أفكار النزارية (والإسماعيلية عمومًا) حِرَاكًا فكريا كبيرًا فى الأوساط الثقافية، جدالا وسجالا مع دعاتها، وتقريرًا وإحياءً لعلوم الشرع الشريف. ومن أبرز الشخصيات على هذا الصعيد حجة الإسلام أبو حامد الغزالى (٤٥٠ - ٥٠٥هـ)، الذى ساجلهم فى عدد من أهم كتبه: «فضائح الباطنية - المُسْتَظْهِرِ»، «القسطاس المستقيم»، «المنقذ من الضلال».. وغيرها. فضلا عن مشروعه الإحيائى الكبير «إحياء علوم الدين»، الذى أراد به أن يعيد المسار العلمى والثقافى للأمة كلها إلى الجادَّة[٤٨].

وأيًا ما يكن الأمر .. فقد تلاشت دولة النزارية بكل قلاعها وأحداثها الدامية - طوال نحو ١٦٧ سنة -، وكأنما كانت دوَّامةً تكسَّرت

على شلالات السلاجقة والمغول .. ومضى النهر العظيم: هادئ التيار، يعمر كل البقاع فى جلال ووقار ـ على حد تعبير بعض الباحثين.

• النزارية فى الكتابات الإسماعيلية الحديثة: تنقية السيرة والمسيرة:

وإذا كان أمرًا طبيعيًا أن يقدِّر الكتاب الإسماعيليون دعوتهم، إلى الحد الذى يذهبون فيه إلى أنها «حركة عقلانية هدفت إلى إقامة مجتمع إسلامى رفيع، تتضافر فيه جهود أبناء الأمة لبلوغ الهدف الأمثل للدين الذى هو الإنسان الكامل».. وأن رجالاتها» عملوا على تطوير الفكر الإسلامى وجعله خصيبًا منتجا كما ظهر لدى إخوان الصفا. مثلا العلم والمعرفة على أركان المعمورة فى مختلف العصور والأزمنة، وأن لهؤلاء الأعلام أيادى بيضاء، وجهودًا ملموسة فى خلق الوعى الاشتراكى لدى كافة الطبقات الإسلامية، وأنهم بذلوا جهودهم العلمية والسياسية لتخليص المجتمعات الإسلامية من الظلم والتحكم والسيطرة .. مما كان له أثره فى كثرة الإقبال على الانخراط فى صفوفهم واعتناق مبادئهم».. «حتى رسخت الدعوة الإسماعيلية فى مجال الفكر والفلسفة: عقيدةً إسلامية فلسفية سليمة، وأشادت صرحًا إسلاميًا للعلم والمعرفة»[٤٩].

إذا كان هذا (رغم المبالغات والمغالطات الظاهرة، والقفز فوق حقائق التاريخ والواقع المعيش) أمرًا طَبَعيًا من كاتب إسماعيلى يبيض صفحة مذهبه[٥٠]؛ فإن من غير المعقول بحالٍ أن يقرر كاتب إسماعيلى آخر (يزعم لنفسه صفة الباحث المحايد!) أن الدولة الإسماعيلية النزارية أدت للأمة العربية وللبلاد الإسلامية أعظم الخدمات وأجلَّها. هذه المنظمة العسكرية السرية كانت مجموعة ذات بأس وشجاعة وقوة وذكاء وإرادة خلاقة. وإن الأعمال التى اضطلعت بها كانت عاملا أساسيًا فى صدِّ العدوان الصليبى، والوقوف فى وجه الاستعمار والعناصر الدخيلة[٥١] وأن هذا النظام الفكرى النشيط قد لعب دورًا مهمًا فى تاريخ الشرق الأوسط وفى حياة الأمة الإسلامية السياسية والفكرية والدينية .. حاملا معه نفحات المعرفة ومهمة تنوير العقول، وإخراجها من عالم الجمود إلى التحرر والانطلاق والحرية.. بالقول والعمل، وأن علماء الإسماعيلية لم يكونوا يومًا من الأيام دعاة هدم وتخريب. وهذا هو التاريخ يشهد أن هذه المجموعة لم تكن سوى فئة صالحة مجتهدة، وضعت نُصْبَ أعينها إصلاح المجتمع وإخراجه إلى حيِّز النور على أسس نبيلة وخيِّرة، لاتسىء إلى تعاليم الإسلام ولاتخرج عن نطاق قواعده

وأصوله .. فلماذا هذا الجحود والنكران له!»(٥٢).

والواقع أن الباحث المحايد حقا يطول به العجب إذ يقرأ مثل هذا البيان الإنشائى العاطر عن هذه الفرقة، التى لو صح عُشْرُ ماقيل فيها؛ لكانت أولى الفرق بوصف النجاة - لو كان لإحداها حق الاستئثار به!.. ثم نقف على ذلك الكم من الاضطراب، والجريمة، والدماء، والفتن الذى سببته هذه «الفرقة الناجية» طوال ١٦٧ سنة فى تاريخ الأمة المسلمة؛ وسنت - أو أكدت كأسلافها من الخوارج - فى تاريخ الإسلام سنة سيئة فى التكفير، والقتل، والجريمة المنظمة لايزال المسلمون يعانون منها حتى اليوم».

والمستغرب حقا من هذه الكتابات الإسماعيلية الحارَّة فى ولائها المذهبى هو قدرتها الفائقة على القفز على حقائق التاريخ، وسرده بصورة وردية بهيجةً ما إنّ فيها من تموج أو شائبة! وكأن التاريخ الإسماعيلى (بكل مافيه من نتوءات ومنحنيات، واضطرابات وانقسامات واتهامات داخلية، صفحة مشرقة من صفحات - «المدينة الفاضلة» التى مازال هؤلاء الحالمون أو المخدوعون والمغرضون يروجون لها حتى اليوم.

• النزارية فى دائرة الاهتمام الغربى:

استقطبت النزارية (ودولة «ألموت» تحديدًا) اهتمامًا واسعًا لدى المستشرقين والباحثين من غير العرب والمسلمين، غير أن معظم الكتابات عنها جاء - منذ قديم - فى صورة أقرب إلى الروايات الأدبية (التى تختلط فيها أنصاف الحقائق بالخيال!) منها إلى الدراسات العلمية الجادة.

ولعل أقرب هذه الدراسات إلى دائرة التحقيق - كما يذكر بعض الباحثين - دراسة الباحث اليونانى فون هامر برجستال «تاريخ الحشاشين» التى صدرت فى صدر القرن التاسع عشر الميلادى، واعتمد فيها على المراجع العربية السنية والمصادر الفارسية. ولم يستطع الفكاك من تأثيرها (وقد ترجمت إلى الفرنسية ١٨٣٣م، والإنجليزية ١٨٣٥م) من كتب عن الحشاشين حتى منتصف القرن العشرين.

وقد تجمدت صورة الحشاشين - بسبب من هذه الدراسات - منفرةً شائعةً، كما جمدت صورة الحسن الصباح قبيحة طاغية.. إلى أن جاء الباحث الغربى من أصل روسى الأستاذ إيفانوف وعكف على كثير من وثائق النزارية الأصلية، وتولى الدفاع عن الفرقة (مناقضًا وجهة نظر فون هامر) محاولا إظهارهم بمظهر الأقلية المظلومة

المحصورة دائمًا وسط محيط مشحون بالعداء والتلدُّد والتربص، وأنها لم تضطر إلى سلوكها سبيلَ العنف إلا دفاعًا عن كيانها.

ولاتزال الأعمال عن «الحشاشين» تتوالى بحثيَّة وأدبية، ومن أبرز البحوث الموضوعية التى تقف وسطا بين برجستالى وإيفانوف مصادر بالإنجليزية للباحث الكندى هودجسون: «**طائفة الحشاشين**» ونشر فى هولندا، عام ١٩٥٥م، إلى جانب بحوث أخرى فى العقود الأخيرة من القرن الماضى. ولله عاقبة الأمور.

ا. أحمد عبد الرحيم

الهوامش :

١ - البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٦٣ (تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد - مكتبة صبيح - القاهرة الشهرستانى: الملل والنحل ١/١٩٢ - ١٩٣ (المطبوع على هامش الفصل فى الملل والنحل لابن حزم) دار المعرفة، بيروت.

٢ - محمد كامل حسين : طائفة الإسماعيلية ٣ - ٢٨ (مكتبة النهضة المصرية - ١٩٥٨م) ابن الأثير: الكامل ٨/٢٩، ٢٩ (دار صادر - بيروت ١٩٦٦م) المقريزى : الخطط ٢ /١٥٠ (دار إحياء العلوم - بيروت - د. ت).

٣ - حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية ص ٧٨ (مكتبة النهضة المصرية - القاهرة سنة ١٩٥٨م.

٤ - محمد كامل حسين : طائفة الإسماعيلية ٤١ - ٤٢.

٥ - عطا ملك الجوينى: تاريخ جهانكشاى: ١٨٥ (ضمن كتاب دولة الإسماعيلية فى إيران ترجمة د/ محمد السعيد جمال الدين - مؤسسة سجل العرب ١٩٧٥م) محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية ٦٤ - ٦٥، مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية دار الأندلس - بيروت ١٩٨٠م) ص ٢٣٩ - ٢٤١.

٦ - الجوينى : تاريخ جهانكشاى ١٨٨، ٣٠٢.

٧ - الجوينى : جهانكشاى ٢٠٥، ٢٠٦، غالب : تاريخ الدعوة الإسماعيلية ٢٠٨.

٨ - عبد السلام فهمى: تاريخ الدولة المغولية فى إيران ١١٠ (دار المعارف - القاهرة ١٩٨٠م.

٩ - القمرونى : آثار البلاد ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ابن الأثير: الكامل ١٠/١١٠.

١٠ - الجوينى تاريخ جهانكشاى ١٨٥، مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية ٦٥ محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية ٦٥.

١١ - الجوينى: تاريخ جهانكشاى ١٨٨، كى لسترنج: بلدان الخلافة الشرقية (ترجمة - بشير فرنسيس، وكوكيس عواد، مؤسسة الرسالة - بيروت ١٩٨٥م) ٢٥٦.

١٢ - السيد العزاوى: فرقة النزارية - تعاليمها ورجالها فى ضوء المراجع الفارسية - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة ص ٩.

١٣ - الجوينى : جهانكشاى ١٩١ - ١٩٣.

١٤ - سعيد عاشور: الحركة الصليبية / ٥٥١، (النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٧م).

١٥ - عثمان عبد الحميد عشرى: الإسماعيليون فى بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية - ١٩٨٣م - بدون بيانات نشر - ص ٤٠، ٧ وما بعدها.

١٦ - الجوينى: تاريخ جهانكشاى ٢٠٥، ٢٠٦، مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية ٢٥٨.

١٧ - الجوينى : تاريخ جهانكشاى ٢١١.

١٨ - الجوينى: تاريخ جهانكشاى ٢١٥، محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية ٨٢.

١٩ - الجوينى : تاريخ جهانكشاى ٢١٣، محمد كامل حسين : طائفة الإسماعيلية ٨٢.

٢٠ - الجوينى : تاريخ جهانكشاى ٢٢٣ - ٢٢٤، محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية ٨١.

٢١ - محمد أحمد الخطيب: الحركات الباطنية فى العالم الإسلامى ص ٢٧٦ وما بعدها (مكتبة الأقصى - الأردن ١٩٨٦م).

٢٢ - عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين ٢/٦٨٨ (دار العلم للملايين - بيروت ١٩٧٣م).

٢٣ - ابن تيمية: الفتاوى ٣٥/١٥٥ - ١٥٦ (الرياض - ١٣٨١هـ)، محمد رشيد رضا: فتاوى الإمام ١/٢٧٦ (تحقيق صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد بيروت - ١٩٧٠م) ابن كثير: عماد الدين إسماعيل بن عمر القرشى: البداية والنهاية، (مكتبة المعارف، بيروت ١٩٧٧م) ص ١٤/١٢، ٣٥.

٢٤ - الجوينى: تاريخ جهانكشاى ١٩١، ١٩٢، أبو بكر الرازى: رسائل فلسفية ٢٩٧.

٢٥ - برنارد لويس: أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرامطة (راجعه وقدم له د: خليل أحمد خليل، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٠م) ص ٧١.

٢٦ - برنارد لويس: أصول الإسماعيلية ٨٠، عبد الله النجار: مذهب الدروز والتوحيد ١٠٣-١١٠ (دار المعارف، مصر، ١٩٦٥م).

٢٧ - الجوينى: تاريخ جهانكشاى ٢٢٦، محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية ٨٢.

٢٨ - مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية ٢٧٠ - ٢٧١.

٢٩ - محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية ٨٥.

٣٠ - محمد أحمد الخطيب: الحركات الباطنية فى العالم الإسلامى ٢٩٣ ومابعدها؛ عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين ٢/٦٨٨.

٣١ – الجوينى: تاريخ جهانكشاى ٢٣١، مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية ٢٧٠ – ٢٧٢.
٣٢ – عبد السلام فهمى: تاريخ الدولة المغولية فى إيران ص ١١٠.
٣٣ – انظر مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية ٥١ – ٥٢.
٣٤ – انظر: مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية ٣٢١ – ٣٢٦، ٣٣٤، ٣٥١، ٣٦٦ محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية ٨٩.
٣٥ – د/ عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين ٢/٦٦١.
٣٦ – انظر: أبو حامد الغزالى: فضائح الباطنية ١١ ومابعدها، تحقيق د/ عبد الرحمن بدوى مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت. د. ت.
٣٧ – محمد أحمد الخطيب: الحركات الباطنية فى العالم الإسلامى ١٩-٢٩، وانظر أبو يعقوب السجستانى: الافتخار ص٧١، تحقيق د/ مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية ١٥٦-١٥٧.
٣٨ – مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية ٤٢، والطوسى: تصورات (الترجمة العربية، مخطوط بجامعة عين شمس القاهرة، ص ٤٣.
٣٩ – انظر: محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية ١٤٥.
٤٠ – انظر: مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية ٣٠ – ٣٣، حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية ٣٢٩– ٣٣٠.
٤١ – المراجع السابقة، وانظر أيضا حامد زيان: الصراع السياسى والعسكرى بين القوى الإسلامية زمن الحروب الصليبية ٨٨ ومابعدها، (دار الثقافة، القاهرة ١٩٨٣م).
٤٢ – محمد السعيد جمال الدين: دولة الإسماعيلية فى إيران ١٠٣، ١٠٤، وانظر أيضا محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية ٧١.
٤٣ – ابن الفرات: تاريخ الأمم والملوك ١٥٣ – ٢٥٤ (تحقيق حسن الشماع العراق ـ ١٩٧٨م) حوادث سنة ٦٠٠ – ٦١٠.
٤٤ – ابن الأثير: الكامل ١٠/١٨٥، حامد زيان: الصراع السياسى والعسكرى ٩٤.
٤٥ – حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية ١٧٠، بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية ص ٢٨٢، ترجمة نبيه أمين فارس، ومنير البعلبكى دار العلم للملايين بيروت سنة ١٩٦٨م.
٤٦ – المراجع السابقة.
٤٧ – ابن الأثير: الكامل ١٠/٧٠ – ٧٦، ابن خلكان: وفيات الأعيان ١/٣٩٨ (دار صادر ـ بيروت ١٩٦٨م).
٤٨ – ابن تيمية: الفتاوى ٣٥/١٥٥ – ١٦٢، الغزالى: فضائح الباطنية ١١ ومابعدها، الإمام محمد بن عبد الوهاب: الرد على الرافضة (تحقيق ودراسة وتعليق عبد القادر البحراوى، الدار الأندلسية ـ الإسكندرية – ١٩٩٥م).
٤٩ – مصطفى غالب: أعلام الإسماعيلية (دار اليقظة العربية ـ بيروت ١٩٦٤م).
٥٠ – انظر المرجع السابق ـ ص ١١ ومابعدها.
٥١ – انظر: عارف تامر: تاريخ الإسماعيلية ـ الدولة النزارية: ط رياض الريس، لندن، ١٩٩١م.
٥٢ – المرجع السابق ٤/١٤٣، ١٧٢.

مراجع للاستزادة:

(أ) ● كتابات إسماعيلية:
– أعلام الإسماعيلية، مصطفى غالب، دار اليقظة العربية ـ بيروت، ط ١/١٩٦٤م.
– تاريخ الإسماعيلية (بأجزائه الأربعة)، د. عارف تامر، رياض الرِّيِّس ـ لندن، ط١/١٩٩١م.
– التصورات (أو «روضة التسليم»)، نصير الدين الطوسى، نشره إيفانوف ١٩٥٠م (عبر: فرقة النزارية ـ الآتى).
(ب) ● مصادر عربية قديمة:
– الفَرْق بين الفرَق، أبو منصور البغدادى، تحقيق الشيخ زاهد الكوثر، القاهرة ١٩٤٨م.
– فضائح الباطنية، أبو حامد الغزالى، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، الدار القومية للطباعة والنشر ـ القاهرة، ط١/١٩٦٤م.
– الملل والنحل، أبو الفتح الشهرستانى، طبعة كيرتون، ١٨٤٢م.

- اتعاظ الحُنَفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخُلفا، تقى الدين المقريزى، تحقيق د. جمال الدين الشيال ود. محمد حلمى أحمد، الهيئة العامة لقصور الثقافة ١٩٩٩م.

(جـ) ● دراسات عربية حديثة:

- «ألّ ـ مُوت» : إيديولوجيا الإرهاب الفدائى، د. سميرة بن عمر، المؤسسة الجامعية ـ بيروت، ط ١/١٩٩٢م.
- تراجم إسلامية: شرقية وأندلسية، د. محمد عبد الله عنان، مكتبة الأسرة ٢٠٠٠م (تصويرًا على طبعة الخانجى).
- دولة النزارية أجداد أغاخان، د. ده أحمد شرف، مكتبة نهضة مصر ـ القاهرة، ط١/١٩٥٠م).
- طائفة الإسماعيلية: تاريخها. نُظُمها. عقائدها، د. محمد كامل حسين، مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة، ط١/١٩٥٩م
- الفاطميون فى مصر، د. حسن إبراهيم حسن، المطبعة الأميرية ـ القاهرة، ط١ / ١٩٣٢م.
- فرقة النزارية : تعاليمها ورجالها فى ضوء المراجع الفارسية، د. السيد محمد العزاوى، كلية الآداب ـ جامعة عين شمس، ط١/١٩٧٠م.

الأشعريـــة[١]

فرقة من أكبر الفرق الكلامية، سُميت بذلك نسبة إلى مؤسسها أبى الحسن على بن إسماعيل بن أبى بشر الأشعرى، الذى ينتهى نسبه إلى أبى موسى الأشعرى، صاحب رسول الله ﷺ.

وُلد الأشعرى بالبصرة سنة ٢٦٠ أو ٢٧٠ للهجرة، ونشأ فى بيت علم ودين، فقد كان أبوه سُنِّيًا حديثيا جماعيا. أى على مذهب أهل السنة والجماعة، كما يذكر ابن عساكر. ولذلك أوصى به عند وفاته إلى بعض أعلام الحديث والفقه على مذهب الإمام الشافعى رضي الله عنه ومنهم زكريا بن يحيى الساجى[٢]، وأبو العباس أحمد بن عمر بن سريج الذى هو من أجِلاء الشافعيين وفقهائهم ومتكلميهم بل يُوصف بأنه كان بين الشافعية أول من فتح باب النظر، وعلَّم الناس طريق الجدل، وبأنه كان - أبى عهده - أبرع أصحاب الشافعى فى علم الكلام كما هو أبرعهم فى الفقه[٣] وقد انتقل الأشعرى إلى بغداد[٤]، حاضرة الخلافة العباسية، وعاصمة الثقافة الإسلامية، ليتزود من علم علمائها ومفكريها وكان لزواج أمه - بعد وفاة والده - بأبى على الجبائى (٣٠٣هـ) أحد كبار رجالات المعتزلة - أثر كبير فى انتمائه إلى فكرهم، وتبحره فى معرفة آرائهم، حتى أصبح من أعلامهم، وفى ذلك يقول تاج الدين السبكى.

«وكان أولا قد أخذ عن أبى على الجبائى، وتبعه فى الاعتزال، يقال: أقام على الاعتزال أربعين سنة، حتى صار للمعتزلة إمامًا»[٥].

وكان مما ظهر على يديه من العلم فى تلك الفترة أنه صنَّف كتابا كبيرا لتصحيح مذهب المعتزلة[٦] وحاز الأشعرى ثقة أستاذه الجبائى حتى إنه كان يُنيبه عنه فى حضور مجالس المناظرة، وفُسِّر ذلك بأن الجبائى كان «صاحب تصنيف وقلم إذا صنف، يأتى بكل ما أراد مستقصى، وإذا حضر المجالس وناظر لم يكن بِمُرضٍ، وكان إذا دهمه الحضور فى المجالس يبعث الأشعرى، ويقول له: نُبْ عنى، ولم يزل على ذلك زمانا»[٧].

ويبدو أن هذه الفترة التى قضاها الأشعرى فى رحاب مذهب المعتزلة - أيًا كانت مُدَّتها - لم تكن خالصة للاعتزال وحده، بل إنها شهدت مراجعات لأصول المذهب وفروعه، واتجهت نحو البحث العميق فى

تمحيص منهجه ومسائله، دفعًا لما يمكن أن يرد على ذهنه أو لدى خصوم المذهب من شبهات أو شكوك تنأى به عن اليقين اللائق بالعقيدة، ولكنها ـ بدلا من أن تحقق له ذلك ـ أظهرت له بعض مواطن الضعف التى لم يستطع أن يتجاهلها أو أن يجد لها حلا، بناء على ما علمه من آراء علماء المذهب، لا سيما شيخه الجبائى. واتجه ببعض هذه «المشكلات» أو «الشبهات» إلى شيخه يعرضها عليه، التماسًا لجواب يشفى غليله، ويزيل حيرته، ويزيده ثقة بالمذهب وتمسُّكًا به، ولعله وجد نفسه على مفترق طرقٍ، سيتقرر بعدها: أيبقى على مذهبه هذا أو يتحول عنه وتشير المصادر إلى بعض هذه المسائل التى جرت بينه وبين شيخه الجبائى، ومنها سؤال الأشعرى له عن مصير ثلاثة إخوة ماتوا، مختلفين فيما ماتوا عليه، فالأكبر منهم مؤمن تقى، والأوسط كافر شقى، والثالث مات صغيرًا قبل بلوغه سِنَّ التكليف. فقال الجبائى: أما التقى ففى الجنة، بناء على أصل المعتزلة فى وجوب الوعد على الله تعالى، وأما الكافر ففى النار بناء على قولهم بوجوب الوعيد، وأما الثالث الذى مات صغيرًا فإنه لا يثاب ولا يعاقب؛ لأنه ليس له طاعة يثاب عليها، ولا معصية يعاقب عليها. وتساءل الأشعرى: ماذا يقول الله للصغير إذا طلب من الله تعالى درجة مثل درجة أخيه الأكبر فى الجنة؟؛ لأن الله لو أطال عمره لأطاعه فدخل الجنة، وهذا يتفق مع قول المعتزلة بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى، فأجاب الجبائى بأن الله يقول له: قد كنت أعلم أنك لو كبرت لوقعت فى المعاصى، ولدخلت النار عقوبة لك على معصيتك، فكان الأصلح لك أن تموت صغيرًا. وعندئذ تساءل الأشعرى مرة أخرى: فما الرأى لو قال الأخ الأوسط الذى يستحق الخلود فى النار بسبب كفره؛ يا رب لِمَ لَمْ تمتنى صغيرًا، حتى لا أعصيك ولا أُعذَّب فى النار؟ وتقول الرواية إن الجبائى سُقِط فى يده ولم يُحرِ جوابا[8].

ويضيف السبكى إلى هذه المسألة مسألة أخرى تتعلق بأسماء الله تعالى وما يصح إطلاقه عليه ـ تعالى ـ منها، وتذكر الرواية أن رجلا دخل على الجبائى فقال: هل يجوز أن يسمى الله تعالى عاقلا؟ فقال الجبائى: لا، وعلل ذلك بأن العقل مشتق من العقال، وهو يدل على الحبس والمنع، والمنع فى حق الله تعالى محال، فقال له الأشعرى معترضًا: فعلى قياسك هذا لا يسمى الله ـ سبحانه ـ حكيمًا؛ لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام وهى الحديدة المانعة للدابة عن الخروج، فإذا كان اللفظ دالا على المنع، والمنع على الله محال فإنه يلزم أن يُمْنَع من إطلاق

وصف الحكيم على الله تعالى، وعندئذ سأل الجبائى الأشعرى: فلم منعتَ أن يُسَمى الله تعالى عاقلا وأجزت أن يسمى حكيمًا؟ فقال الأشعرى: «لأن طريقى فى مأخذ أسماء الله تعالى الإذنُ الشرعى، دون القياس اللغوى، فأطلقت حكيمًا؛ لأن الشرع أطلقه، ومنعت عاقلا؛ لأن الشرع منعه، ولو أطلقه الشرع لأطلقته»(٩).

ويذكر عبد القاهر البغدادى مسائل أخرى كان الجبائى ـ بعضها ـ هو الذى يبتدئ السؤال والمناظرة، ومن ذلك أنه سأل الأشعرى قائلا: ما معنى الطاعة عندك؟ فأجاب بأنها موافقة الأمر، ثم سأله الأشعرى عن قوله فيها «فقال الجبائى: حقيقة الطاعة عندى موافقة الإرادة، وكل من فعل مراد غيره فقد أطاعه، فقال الأشعرى: يلزمك على هذا الأصل أن يكون الله تعالى مطيعًا لعبده إذا فعل مراده، فالتزم ذلك...»(١٠).

وتدلنا هذه المناظرات وأمثالها(١١) على أنه كان بين الرجلين اختلاف فى منهج النظر، ومآخذ الأدلة، وفى ترتيبها، وأنها لم تخْلُ من طريقة «الإلزامات» التى لا تصنَّف ضمن الأدلة القوية أو الحاسمة؛ لأن لازم المذهب ليس بمذهب إلا إذا التزمه صاحبه، وبعض أصحاب الرأى والنظر لا يلتزمون لوازم أقوالهم، لأنها ربما لم تخطر لهم على بالٍ عند النظر فى المسألة، ولعلهم إذا وُوجهوا بها يُعيدون النظر فيها، أو يعدِّلون من أقوالهم حتى لا يلتزموها.

على أن بعض ما كتب ـ فى بعض المصادر القديمة عن تحول الأشعرى عن منهج الاعتزال ـ يشير إلى أن الأمر لم يكن مقصورًا على بعض المسائل الجزئية، على النحو الذى سبقت الإشارة إليه؛ بل إنه كان يرجع إلى أمور تتعلق بالمذهب فى أصوله ومبادئه التى يقوم عليها بناؤه النظرى فى جملته، ولعل مما يدل على ذلك ما جاء من بعض الإشارات فى بعض الروايات التى تتحدث عن هذا التحول، ومن هذه الإشارات ذات الدلالة ما نُسب إلى الأشعرى من قوله: إنى «نظرت فتكافأت عندى الأدلة، ولم يترجح عندى حق على باطل، ولا باطل على حق»(١٢) أو بعبارة السبكى «ولم يترجح عندى شىء على شىء»(١٣) وهذا أخطر ما يصاب به مفكر، لا سيما إذا كان فى مجال العقيدة، لأن تكافؤ الأداة سيرمى به فى ألوان من الشك والحيرة، يفتقد معهما طمأنينة القلب، وثبات الفكر، ثم يسوقه إلى ضرب من اللاادرية العقيم، التى لا تنصر فكرًا، ولا تحق حقًا، ولا تبطل باطلا، وإذا وصل المفكر نفسه إلى هذا المستوى فكيف يتأتى له أن يدافع عن رأى، أو أن يردَّ على خصم، أو أن يظفر فى مجادلة أو

مناظرة؟! ومن شأن هذه الحالة أن تدفع صاحب الرأى إلى أن يعيد النظر فى موقفه الفكرى برمَّته، وأن يمحِّص مقدماته التى انبنت عليها آراؤه، وأن يدقق فى النتائج التى انتهى إليها، فإذا لم تثبت تلك الآراء للنقد والتمحيص فإنه لن يكون أمامه من سبيل إلا أن يستكين إلى حالة من الشكِّ الممضِّ، الذى لن يكون باستطاعته أن يصبر عليه طويلا أو أن ينتقل مما أصابه إلى مذهب جديد يحقق له من السكينة العقلية والقلبية ما لم يُتَحْ له فى المذهب الذى كان عليه، وساعدته نشأته الأولى على تبيُّن معالم هذا المذهب الذى يمكن التحول إليه، وهو مذهب قديم، نشأ عليه فى شبابه الأول بتأثير أبيه الذى كان سنيًا حديثيًا جماعيًا، ثم بتأثير شيوخه من أهل الفقه والحديث، ثم أعانه على سلوك هذا الطريق، والدخول فيه ما رآه من رُؤًى كانت موصولة بشواغله فى يقظته، وقد تكررت عليه هذه الرؤى، التى رأى فيها الرسول ﷺ ثلاث مرات فى شهر رمضان، وفيها يأمره الرسول بنصرة المذاهب المروية عنه ثم يبشره بأن الله سيمده بمدد من عنده[١٤].

وليس غريبًا أن يكون قد خطر على بال الأشعرى ـ وهو فى تلك الفترة التى شهدت كثيرًا من التردد والمراجعة والحيرة ـ ما كان عليه المعتزلة من مبالغة فى اللجوء إلى العقل، حتى ولو كان ذلك على حساب النصوص الشرعية، ويظهر هذا فيما قالوه من أن المعارف معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، وأن شكر النعمة واجب قبل ورود السمع، وأن الحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل[١٥] وأن أصول الدين تعرف بالعقل لا بالشرع؛ لأن القرآن الكريم، وهو أصل الأدلة السمعية «لا يمكن الاستدلال به على أصول العقيدة كالإيمان بالله تعالى وصفاته إلا بعد إثبات صحته وهى لا تعلم إلا بعد معرفة الله تعالى، والعلم بحال المخبر به وأنه حكيم فيجب أولا أن يعلم أن الله تعالى حكيم لا يختار القبيح، حتى يصبح أن يستدل بالقرآن على ما يدل عليه، وذلك يمنع من أن يُستدل به على إثباته ـ تعالى وإثبات حكمته، وكل ذلك يوجب أن يرجع فى دلالة القرآن إلى أن يعرف تعالى بدليل العقل، وأنه حكيم لا يختار فعل القبيح ليصبح الاستدلال بالقرآن على ما يدل عليه، وكذلك لا يصح أن يعلم تنزيه الله تعالى بقوله: ﴿**ليس كمثله شىء**﴾ (الشورى: ١١) إلا بعد أن يتقدم العلم بأنه تعالى ليس بجسم، وأنه لا يشبه الأشياء[١٦] وبهذا تكون المعرفة بالله ـ تعالى ـ وبتوحيده وعدله، وهى معرفة مبنية على العقل وراجعة إليه ـ سابقة على الاستدلال بأدلة القرآن الكريم، ولو لم

تتقدم هذه المعرفة «لم يمكن أن نعلم أن القرآن حجة أصلا»(١٧)، وينطبق ذلك على قول الرسول ﷺ من باب أولى(١٨)، وإذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بالمصدرين الأساسيين، وهما القرآن والسنة فإنه لا غرابة أن يلجأ المعتزلة إلى تأويل نصوصهما إذا خالفت دليل العقل، وهم أشد توغلا فى التأويل من غيرهم إلى حد يقربهم من الفلاسفة(١٩) يضاف إلى ذلك كلامهم المتكرر عن الوجوب على الله تعالى، وإنكار بعض الأحاديث كأحاديث الشفاعة ونحوها والانتهاء - على الجملة - إلى آراء ونظريات تقترب - فى أحيان كثيرة - من جو الفلسفة أكثر من اقترابها من آراء السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان(٢٠).

وأثمر هذا كله عدولا عن مذهب المعتزلة، وأفصح الأشعرى عن هذا التحول إفصاحًا صريحًا لا مداراة فيه، بل إنه أعلنه بمحضر من الناس فى المسجد الجامع فى يوم جمعة، ويذكر ابن النديم فى حكايته لهذه الواقعة أنه رقى كرسيًا ونادى بأعلى صوته: من عرفنى فقد عرفنى، ومن لم يعرفنى فأنا أُعرفه بنفسى: أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لا يرى بالأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع، معتقد للرد على المعتزلة، مظهر لفضائحهم ومعايبهم(٢١)

أما ابن عساكر فيحكى عن بعض أتباع الأشعرى من المغاربة: أن الأشعرى غاب عن الناس فى بيته خمسة عشر يومًا ثم خرج إلى الجامع فصعد المنبر وقال: «معاشر الناس، إنى إنما تغيبت عنكم فى هذه المدة؛ لأنى نظرت فتكافأت عندى الأدلة ... فاستهديت الله، تبارك وتعالى، فهدانى إلى اعتقاد ما أودعته فى كتبى هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقد، كما انخلعت من ثوبى هذا، وانخلع من ثوب كان ورمى به، ودفع الكتب إلى الناس»(٢٢).

وهكذا انتقل الأشعرى من الاعتزال إلى مذهب أهل السنة والجماعة، الذى بذل جهده فى نصرته وإظهار حجته، وتقوية أدلته، والرد على خصومه ومخالفيه من أصحاب الفرق الأخرى.

ويمكن القول - بصفة عامة، ودون دخول فى كثير من التفصيلات - أن مذهب الأشعرى كان ردَّ فعل مضادًا لما ذهب إليه المعتزلة، وأن المقارنة بين المذهبين تظهر التعارض الواضح، والخلاف الحاد بينهما، فلا يكاد المذهبان يتفقان إلا فى القليل النادر من المسائل التى كانت موضع بحث مشترك بينهما. أما السمة العامة، والصفة الغالبة فهى الخلاف بين المذهبين، بل وصل الأمر لدى أتباعهما إلى حد تبادل الاتهامات بالكفر تارة، وبالضلال

تارة أخرى، على نحو يكشف عن عمق الخلاف بين الفريقين، وقد بدأ الأشعرى النزال فكتب كتبًا كثيرة فى نقض أصولهم، ورد آرائهم[٢٣] ووصل به الأمر - فى خلافه معهم - إلى أن ردَّ على نفسه فيما كتبه عن أصول المعتزلة ونصرة مذهبها قبل أن يتحول عن مذهبهم، وقد ألَّف فى ذلك كتابًا كبيرًا سمَّاه: الجوابات فى الصفات عن مسائل أهل الزيغ والشبهات، قال عنه «نقضنا فيه كتابًا، كنَّا ألَّفناه قديمًا فيها على تصحيح مذهب المعتزلة، لم يؤلف لهم كتاب مثله، ثم أبان الله - سبحانه - لنا الحق، فرجعنا عنه، فنقضناه وأوضحنا بطلانه»[٢٤].

على أن هذا الانشغال الكبير بالرد على المعتزلة لم يَحُلْ بينه وبين الرد على آراء الفرق الأخرى من أهل الإسلام، كالجهمية، والمجسمة، والإمامية، والمرجئة، وأمثالهم، كما لم يحل بينه وبين الرد على أصحاب الأديان الأخرى، وغيرهم من الثنوية والدهريين، والملاحدة، والفلاسفة، وأهل الطبائع القائلين بقدم العالم[٢٥]، وكانت ردوده تتنوع حسب تنوع مقالات المخالفين من الخارجين عن الملة، والداخلين فيها[٢٦].

ولسنا فى مقام عرض آراء الأشعرى مفصلة، لأن ذلك يحتاج إلى دراسة، بل دراسات خاصة عنه، ويمكن الاكتفاء ببعض الملامح العامة التى تلقى شيئًا من الضوء على خصائص فكره ومنهجه العام فى دراسة مسائل العقيدة؛ ليكون ذلك مستحضرًا عند الحديث عن أتباعه من الأشعرية:

(أ) أعلن الأشعرى فى صدر كتابه الإبانة - بعد نقده لمنهج المعتزلة والقدرية فى التأويل الذى خالفوا به الكتاب والسنة ومنهج الصحابة - انتسابه إلى ما كان عليه السلف من اتباع لمنهج الكتاب والسنة، وفى هذا يقول: «قولنا الذى نقول به، وديانتنا التى ندين بها: التمسك بكتاب الله، ربنا - عز وجل - وبسنَّة نبينا محمد ﷺ، وما رُوى عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبدالله أحمد بن حنبل - نضَّر الله وجهه ورفع درجته، وأجزل مثوبته - قائلون، ولما خالف قوله مخالفون؛ لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل الذى أبان الله به الحق، ودفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين، وشكِّ الشاكِّين فرحمة الله عليه من إمام مقدَّم، وجليل معظم، وكبير مفهم»[٢٧].

وقد حرص الأشعرى - بصفة عامة - على الالتزام بهذا الانتساب إلى السلف فيما ساقه

من آرائه فى الإبانة، وفيما أجمله من قول أصحاب الحديث وأهل السنة فى مقالات الإسلاميين[٢٨]، كما كان حريصًا فى رده على مخالفيه - ولا سيما من المعتزلة - ألا يجاريهم فيما ذهبوا إليه من تأويلات أخرجوا بها النص عن ظاهره فى غير ضرورة. وفى ذلك يقول: «والقرآن العزيز على ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا بحجة، وإلا فهو على ظاهره»[٢٩] كما قال فى موضع آخر: «ولا يجوز لنا أن نزيل الكلام عن حقيقته بغير حجة ولا برهان»[٣٠].

غير أن الأشعرى ذهب فى مجادلته لخصومه إلى مدى أبعد مما كان عليه الإمام أحمد وجمهور المنتسبين إليه، إذ كانوا يُعْرِضون عن الخوض فى الجدال للخصوم، وقد أنكر الإمام أحمد على الحارث المحاسبى «تصنيفه فى الرد على المعتزلة، فقال الحارث: الرد على البدعة فرض. فقال أحمد، ولكن حكيت شبهتهم أولا ثم أجبت عنها، فبم تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه، ولا يلتفت إلى الجواب، أو ينظر إلى الجواب ولا يفهم كنهه» ويعلق الغزالى قائلا «وما ذكره أحمد حق، ولكن فى شبهة لم تنتشر ولم تشتهر، فأما إذا انتشرت فالجواب عنها واجب، ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد الحكاية»[٣١].

وهذا الذى قاله الغزالى يعبر عن موقف الأشعرى تعبيرًا صادقًا ولم يقتصر الأشعرى - فى حجاجه مع هؤلاء - على الأدلة النقلية السمعية، بل إنه أضاف إليها الحجج العقلية التى كان مدرَّبًا عليها عند انتمائه إلى المعتزلة، ولكنه وجَّهَهَا وجهة جديدة تتفق مع انتمائه الجديد، وهو موافق فيه لبعض المنتسبين إلى السلف والسنة كأبى العباس القلانسى، وعبد الله بن سعيد الكلابى، والمحاسبى، «وهؤلاء كانوا من جملة السلف، إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية، وبراهين أصولية ... وانحاز الأشعرى إلى هذه الطائفة، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهبًا لأهل السنة والجماعة» كما يقول الشهرستانى[٣٢]، وقد سبقه إلى تقرير ذلك أحد أئمة الأشاعرة وهو أبو بكر بن فورك (٤٠٦هـ) فى قوله «انتقل الشيخ أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى رضي الله عنه من مذاهب المعتزلة إلى نصرة مذاهب أهل السنة والجماعة بالحجج العقلية، وصنف فى ذلك الكتب»[٣٣].

وهذا ما يقرره - أيضًا - البيهقى (٤٥٨هـ) وابن عساكر (٥٧١)، وهما من أعلام المذهب الأشعرى مبينين أن ما ذهب إليه أنه بيَّن أن ما جاء به الشرع صحيح فى العقول، خلافًا لما زعمه أهل الأهواء[٣٤].

(ب) **الاستدلال** حرص الأشعرى على إقامة توازن وتكامل بين الأدلة الشرعية والأدلة العقلية، فهو يبدأ بالأدلة الشرعية، ثم يضيف إليها ما يساندها ويدعم ما ترمى إليه، من الأدلة العقلية، ويظهر هذا فيما ذكره من الآراء فى الإبانة واللمع وغيرهما كرسالة أهل الثغر، بل إنه فى بعض ما قدَّمه من الآراء كان يدعو إلى التزام الأدلة الشرعية، وعدم التغافل عنها، طلبا للنجاة من الوقوع فيما وقع فيه أهل البدع من مفارقة الأدلة الشرعية، وموافقة طرق الفلاسفة، وقد بيَّن فى مواضع كثيرة - أن الرسول ﷺ أوضح لجميع من بعث إليهم من الفرق «فساد ما كانوا عليه بحجج الله وبيناته، ودل على صحة ما دعاهم إليه ببراهين الله وآياته، حتى لم يبق لأحد منهم شبهة فيه، ولا احتج مع ما كان ﷺ فى ذلك إلى زيادة من غيره»[٣٥] ولا يحتاج المسلمون من بعده «إلى استئناف أدلة غير الأدلة التى نبه النبى ﷺ عليها ودعا سائر أمته إلى تأملها؛ إذ كان من المستحيل أن يأتى فى ذلك أحد بأهدى مما أتى به، أو يصلوا من ذلك إلى ما بعد عنه، ﷺ»[٣٦] وقد أكَّد على أن أدلة القرآن والسنة «أوضح دلالة من دلالة «الأعراض» التى اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتبعها من القدرية وأهل البدع، والمنحرفين عن الرسل - عليهم السلام -، من قِبَل أن الأعراض لا يصح الاستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة، يطول الخلاف فيها، ويدقُّ الكلام عليها ... وفى كل رتبة مما ذكرنا فرق تخالف فيها، ويطول الكلام معهم عليها»[٣٧] أما أدلة الشرع، التى يستند إليها أهل الحق، والأصول التى ترجع إليها فهى بريئة من هذا الغموض والتعقيد، وهى بيِّنة واضحة وفى هذا يقول: «وأصول أهل الحق صحيحة، وحجج ملتنا واضحة، فالنظر فيها والتعقُّب لها يزيد المتعقب لها علما بصحتها، وسرورًا باعتقادها»[٣٨].

وتدل بعض نصوص الأشعرى على أن يكون البدء فى النظر بالأدلة العقلية أولا، ثم يكون النظر فى السمعيات بعد ذلك، وهو يعلل لذلك بأن العقليات هى الأصل، والسمعيات فرع، والأصل أوَّل والفرع ثانٍ، والواجب إحكام الأول قبل الثانى»[٣٩] ثم يضيف قائلا «فإذا فرغ مما يوجبه العقل عرض ما حصل له على السمع. فإذا رأى فى ظاهره ما يدل على موافقته فذاك الذى

يريد، وإن لم يتَّسق ذلك فى ظاهره - لمشابهته لغيره - فليعلم أن **باطنه** موافق له، وأن ذلك لتقصير وقع فى معرفته. ثم يطلب ذلك برده إلى المحكم»[٤٠] ويشير هذا النص المهم إلى رأى الأشعرى فى العلاقة بين الدليل الشرعى والدليل العقلى، وهو يذكر أن العقليات أصل وأن السمع فرع، وأن الدليلين لا يتعارضان، حتى وإن وقع شىء من الاختلاف بين ظاهر الدليل الشرعى وما يقول به الدليل العقلى، لأن ذلك - إن وقع - فليس دليلا على التعارض فى الحقيقة؛ لأن باطن الدليل الشرعى لن يكون مختلفًا مع الدليل العقلى، ويتأتى ذلك بالاحتكام إلى المحكمات التى هى بيِّنات وقواطع، لا تختلف مع القواطع والبينات العقلية.

ويفسر الأشعرى مسلكه المنهجى هذا بأن السمع «ظاهر وباطن، وفيه محكم ومتشابه، وخاص وعام، وصور تحتمل الخصوص والعموم، وناسخ ومنسوخ، وحقيقة ومجاز، والعقل لا يجوز عليه شىء من ذلك، وليس من ورائه ما يقضى عليه ويوضح عن حقيقته»[٤١] ولا يتضمن هذا النص حديثًا مباشرًا عن التأويل، ولكنه يتحدث عن رد النصوص المتشابهة إلى النصوص المحكمة التى لا تختلف حقائقها مع الأدلة العقلية، بل إن باطن النصوص المتشابهة ذاتها لا تختلف - عند التأمل فيها والفحص الدقيق لها - عما تدل عليه الأدلة العقلية.

وهكذا كان الأشعرى حريصًا على إقامة هذا التوازن بين الأدلة العقلية والأدلة الشرعية[٤٢]، وأورث ذلك تلاميذه وأتباعه الذين وُصِفُوا بأنهم «لا يتركون التمسك بالقرآن والحجج الأثرية، ولا يسلكون فى المعقولات مسالك المعطلة القدرية، لكنهم يجمعون فى مسائل الأصول بين الأدلة السمعية وبراهين العقول، ويتجنبون إفراط المعتزلة، ويتنكبون طرق المعطلة»[٤٣].

(جـ) تتضمن أقوال الأشعرى لمحات منهجية دقيقة لا يتأتى مثلها إلا بعد طول نظر وإمعان فكر، ولا تكمن قيمة هذه اللمحات على ما تتضمنه من مبادئ وقواعد نظرية محكمة، بل إنها تدل - كذلك - على نظرات تربوية وأخلاقية تنأى بصاحبها عن التعصب المقيت، والتقليد المذموم.

ومما يمكن الإشارة إليه - هنا - ما ذكره من ضرورة البدء بالنظر فى الأصول قبل الفروع، وأن عليه ألا يتجاوزها إلى ما ينبنى عليها إلا بعد إحكامها، وعلى الناظر ألا يعتمد على إجماع أهل مذهبه على صحة أصولهم، بل يجب النظر فى الأصول ذاتها، ليرى مدى تحقق الصواب فيها «لأن الأصول

لا تعدو أن تكون صحيحة أو فاسدة، فإن كانت فاسدة فاشتغاله بذلك يضر، وإن كانت صحيحة لم يمكنه تعرفها إلا بعد معرفة عللها ووجوه أدلتها؛ لأنه إذا لقى الخصوم فدلوا (فدللوا) على فساد فروع دينه تبلَّد؛ لجهله بعلل الأصل وأدلته واطراد علله فيه، **والبانى على أصل لا يعلمه مغرور**»[٤٤] وهكذا يكون النظر واجبًا، ولا عبرة بما يقوله أهل التقليد من تحريم النظر، خشية من وقوع الناظر فى الحيرة بسبب تشعب الآراء واختلافها، وهو يرد عليهم بأن من قال ذلك وارتضاه فقد أباح لكل ذى معتقدٍ أن يبقى على عقيدته، وإن كانت باطلة أو مخالفة للإسلام[٤٥].

وقد حذَّر الناظرَ من الضجر والإياس؛ فإنهما يدعوان إلى اعتقاد ما ترد به الخواطر وإن كان باطلا، والأمر - إذن - محتاج إلى روِّية وإمعان، بحثًا عن الحق، وصبرًا على طلبه، ثم عليه «ألا يتسارع إلى الاعتقاد إلا بعد التثبت والبيان، وألا يستكره نفسه - فى حال الملل - على إدامة النظر ... فإن الملل آفة تحول بين المرء وبين استيفاء ما يجب له وعليه، والراحة تزيد فى القوة والنشاط، وتعين على بلوغ المطلوب»[٤٦].

وينبغى للناظر - كذلك - ألا يغتر بحلاوة عبارة المبطل، وألا يثبطه عن الحق سوء عبارة المحِقّ. «والطريق إلى التخلص من ذلك: عرض معانيها على النفس، ليفصل بين حقها وباطلها من دون العبارات»[٤٧].

ثم يشير إلى قاعدة منهجية مهمة ينبغى الاحتكام إليها فى النظر إلى أقوال أصحاب الآراء والمذاهب، على نحو يجعل الغاية هى البحث عن الحق أيًا كان قائله، والبعد عن الباطل، مهما تزين بصورة الحق، وألا يقع الطالب للحق فى خطأ التعميم فى القبول أو الرفض، وفى ذلك يقول: «وينبغى ألا يجعل ضعف المحقٍّ فيما أضاف إلى حقه من الباطل دليلا على فساد سائر أقاويله، ولا قوة المبطل فى أكثر أقاويله شاهدًا على صوابه فى جميع اعتقاداته، بل يجب عليه أن يعتبر كل واحد من الفريقين باعتبار مجدَّد، وألا يجعل غلط أحدهما فى عشرين مذهبًا مؤيسا من صوابه فى مذهب واحد»[٤٨] وعلى قياس قوله يمكن القول بأنه لا ينبغى أن يكون صواب أحدهما فى عشرين مذهبًا مانعًا من وقوعه فى الخطأ فى بعض ما يقوله، وهكذا ينبغى إدامة النظر، فى كل قول، بحثًا عن الخطأ والصواب فيه، دون أن نقع فى ظاهرة «الاستهواء» التى تغرِّر بصاحبها، فتدفعه إلى قبول ما لا يصح قبوله، أو قد تدفعه إلى رفض ما لا ينبغى رفضه إذا لم يتم الفحص لهذه الآراء فحصًا دقيقًا متجددًا.

وإذا كان الأمر كذلك؛ فإن اتباع هذا المنهج

يقى صاحبه من العصبية لمن هو على مثل رأيه، أو العصبية المانعة له من إنصاف خصمه. ويوجه الأشعرى النظر إلى أنه «متى مالت النفس إلى أحد المذهبين بضرْب من الميل استكثر قليلَه، واستقل كثير ضده على قدر ميله، وذلك يضر به ضررًا بيِّنًا، ولا يسلم منه إلا بالتفقد الشديد، والتأمل الشافى»(٤٩).

ولا يقتصر الأمر على نظره إلى آراء غيره: أنصارًا أو خصومًا؛ بل إن عليه أن ينظر النظرة نفسها إلى آرائه الخاصة به، فعليه أن يخضعها للنقد والمراجعة والتمحيص «وليتَّق الله تعالى من أن يطلق جوابًا من غير تثبت؛ لاستحيائه من التثبت والتوقف، ثم يتعقبه فيجده خطأ أن يمر عليه ويحتج له، ويلجَّ فيه؛ كراهة للإقرار بالخطأ، وليعلم أن رجوعه إلى الحق خير من التمادى فى الباطل»(٥٠).

● هذه بعض الملامح المنهجية لفكر الأشعرى، وهى تدل على علم وثيق، ونظر عميق، وسماحة عقلية دينية فى النظر إلى الخصوم، وقد كان هذا واضحا تماما فيما قاله - عند اقتراب حضور أجله - لبعض أصفيائه «اشهدْ علىَّ أنى لا أُكفِّر أحدًا من أهل هذه القبلة؛ لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف عبارات»(٥١)!!، ولعل الأمر فى الاختلاف لا يصل إلى هذا الحد فى البساطة، ولكن قوله يكشف عن موقف جدير بالاتباع والاقتداء، ولو أن أصحاب المذاهب - لاسيما الكلامية منها - استمسكوا بها وحرصوا عليها لتخلصوا من كثير من المشاغبات والمشاحنات التى تشوه صورة علم الكلام، وتدعو إلى النفور منه، بل تدعو إلى الاستغناء عنه، مع ما له من أهمية فى نصرة العقيدة والدفاع عنها.

منهاج الأشعرى والأشاعرة :

● وقد انتمى إلى مذهبه، وانضوى تحت لوائه كثيرون من العلماء فى بلاد كثيرة وفى فنون مختلفة، وبدأ ذلك فى عصره، وكان من هؤلاء علماء من البصرة، وبغداد، وسيراف وخراسان، وشيراز، ونيسابور(٥٢) ثم استمر الانتساب إليه من بعده إلى عصرنا هذا، وقد جمع ابن عساكر فى كتابه: تبيين كذب المفترى أعدادًا كبيرة منهم، قسمها - حتى عصره - إلى خمس طبقات استغرقت الترجمة لأصحابها عشرات الصفحات(٥٣) ثم ختم ذلك بقوله: «فهذا آخر ما يسَّر الله - عز وجل - لى ذكره، ممن اشتهر من العلماء من أصحابه ... ومن لم أذكر منهم أكثر ممن ذكرت ... ولولا خوفى من الإضلال للإسهاب، وإيثارى الاختصار لهذا

الكتاب لتتبعت ذكر جميع الأصحاب» ثم اعتذر عن استقصاء أسمائهم بسبب كثرتهم، لذلك لم يتمكن من «ذكر جميع العلماء مع تقادم الأزمان والأعصار ... وانتشارهم فى الأقطار والآفاق، من المغرب، والشام، وخراسان، والعراق...»[٥٤].

ويذكر المقريزى (٨٤٥هـ) فى حديثه عن مذهب الأشعرى أنه انتشر فى أمصار الإسلام، بحيث نسى غيره من المذاهب، وجُهل، حتى لم يبق اليوم مذهب يخالفه، إلا أن يكون مذهب الحنابلة» بعد ظهور ابن تيمية (٤٢٨هـ) ويقول المقريزى عنه: «وله - إلى وقتنا هذا - عدة أتباع بالشام وقليل بمصر»[٥٥].

ويذكر ابن العماد الحنبلى صاحب شذرات الذهب (١٠٨٩م) فى ترجمته للأشعرى «وإلى أبى الحسن انتهت رياسة الدنيا فى الكلام» ثم يقول: «ولعمرى أن هذا الاعتقاد هو ما ينبغى أن يعتقد ... وأنا أشهد الله على أننى أعتقده جميعه، وأسأل الله الثبات عليه...»[٥٦].

وهؤلاء جميعًا ومن لحق بهم على مر القرون، هم الأشعرية والأشاعرة الذين رفعوا لواء المذهب الأشعرى، وانتموا إلى صاحبه، وأجَلُّوه، ووقروه، وشرحوا مذهبه، ونصروه، ودفعوا عنه ما وُجِّه إليه من اعتراضات وطعون وأسهم هؤلاء بجهودهم فى استكمال بنية المذهب الأشعرى بما أضافوه إليه من مسائل علم الكلام وأدلته.

ويشير ابن خلدون فى مقدمته إلى طرف من هذا فيقول : «وكثر أتباع الشيخ أبى الحسن الأشعرى واقتفى طريقته من بعده تلميذه (تلاميذه) كابن مجاهد وغيره، وأخذ عنهم القاضى أبو بكر الباقلانى (٤٠٣هـ) فتصدر للإمامة فى طريقتهم، وهذَّبها ووضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء، وأن العَرَض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعًا للعقائد الإيمانية فى وجوب اعتقادها، لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول ...»[٥٧] ثم جاء من بعده إمام الحرمين أبو المعالى الجوينى (٤٧٨هـ) فكتب كتاب الشامل، ثم لخصه فى كتابه: الإرشاد، الذى اتخذه الناس إمامًا لعقائدهم[٥٨].

ثم تجدد النظر فى منهج العلم على مذهب الأشعرى على يد الغزالى (٥٠٥هـ) وفخر الدين الرازى (٦٠٦هـ) اللذين طالعا المنطق، وأدخلوه فى علومهم، ونظروا - من خلال قواعده - فى قواعد من سبقهم، فخالفوا الكثير منها بالبراهين، ولم يكن

استنادهم إلى المنطق مانعًا لهم من الرد على الفلاسفة، وتسمى هذه الطريقة طريقة المتأخرين(٥٩).

ولعل ما لاحظه ابن خلدون من خلاف فى الطريقة أو المنهج بين المتقدمين والمتأخرين يوجه أنظارنا إلى إبداء ملاحظة مهمة تتعلق بأتباع المذهب الأشعرى؛ بل تتعلق بأتباع المذاهب الكلامية بصفة عامة، وتتمثل هذه الملاحظة فى أنه ليس من المتوقع أن يتخذ هؤلاء الأتباع موقفا واحدًا فيما يعرضونه من آراء أو ما يناقشونه من قضايا، أو ما يصلون إليه من نتائج وأفكار؛ بل إن الأكثر توقعًا وواقعية أيضًا هى أن هؤلاء سيقع بينهم اختلاف، قد يزداد أحيانًا وقد يقل أحيانًا، فيما يتناولونه من مسائل العقيدة وقضاياها؛ وفيما يسلكونه من سبل وطرق للبرهنة عليها، أو الرد على مخالفيها، ويرجع ذلك إلى أسباب كثيرة تتعلق بما يمكن تسميته: الخلفيات أو الأبعاد الثقافية التى ينطلقون منها، ثم بما يتخذونه من مواقف تجاه النص الشرعى، استنادًا إليه أو تأويلا له.

ويرتبط بذلك ارتباطًا وثيقًا تلك المكانة التى يتخذها الدليل العقلى، فى الاستدلال بدءًا به أو انتهاء إليه، وهكذا تتعدد الأسباب التى تؤدى إلى وقوع الاختلاف بين أتباع المذهب الواحد، لا سيما فى علم الكلام، وهكذا ظهر الاختلاف بين المعتزلة، مع اتفاقهم على أصولهم الخمسة، وظهر الاختلاف بين الشيعة، والخوارج، والمرجئة، مع اتفاق كل فرقة منها على أصول مرتضاة عندها، وليس الأشاعرة بمنجاة من وقوع الاختلاف بينهم، وإن لم يصل الاختلاف بهم إلى أن يصيروا فرقًا، بل ظلوا على انتسابهم إلى الأشعرى ومذهبه، وإن خالفوه فى بعض ما ذهب إليه أحيانًا، وقد يحكم بعضهم بالخطأ على بعض آرائه، مثل قوله فى التكوين والمكون وأنهما واحد، ومما يدل على ذلك قول الأستاذ أبى إسحاق الإسفرايينى (٤١٨هـ) : «كنت فى جنب الشيخ أبى الحسن الباهلى (ت ٣٧٠هـ) كقطرة فى البحر، وسمعت الشيخ أبا الحسن الباهلى قال : كنت أنا فى جنب الشيخ الأشعرى كقطرة فى جنب البحر»(٦٠) وينقل السبكى من أقوال بعض تلاميذه كابن خفيف الصوفى (٣٧١هـ) ما يدل على هذه المكانة العالية، والمحبة البالغة له فى قلوب أتباعه(٦١) ويقول هو عنه: «واعلم أنا لو أردنا استيعاب مناقب الشيخ لضاقت بنا الأوراق وكلّت الأقلام»(٦٢).

ويؤكد الأشاعرة هذا الموقف، تجاه بعضهم بعضا، على الرغم من وقوع بعض الاختلاف بينهم ويظهر ذلك فى مثل قولهم «الأصحاب - مع اختلافهم فى بعض المسائل كلهم أجمعون

على ترك تكفير بعضهم بعضا مجمعون بخلاف من عداهم من سائر الطوائف وجميع الفرق، فإنهم حين اختلفت بهم مستشنعات الأهواء والطرق كفَّر بعضهم بعضا ...» ويعلق السبكى على هذا بقوله: «وهذا حق، وما مثل هذه المسائل إلا مثل مسائل كثيرة اختلفت الأشاعرة فيها، وكلهم عن أبى الحسن يناضلون، وبسيفه يقاتلون، أَفَتَراهم يبدع بعضهم بعضا»[٦٣]؟!

وقد كان الأشاعرة على ذُكْر دائم بأنهم قد يختلفون، ولكنهم لا يكفر بعضهم بعضا وكانوا يعدُّون هذا من خصائصهم ومفاخرهم، وقد عقد عبدالقاهر البغدادى فصلا فى كتابه: الفرق بين الفرق تحدث فيه عن عصمة الله لأهل السنة ـ يقصد بذلك الأشاعرة ومن وافقهم ـ من تكفير بعضهم بعضا، وذلك لأنهم أهل الحق، القائمون به والداعون إليه، ولذلك لا يقعون فى تنابذ وتناقض، فضلا من الله ونعمة، «وليس فريق من المخالفين إلا وفيهم تكفير بعضهم لبعض، وتبرى بعضهم من بعض ..»[٦٤].

● وإذا كان الأشاعرة قد ظلوا على ولائهم لآراء شيخهم، واستمسكوا بها، تعريفا وشرحا، وتعضيدا ونصرة فإن ذلك لم يؤدِّ إلى الاقتصار عليها، أو التماثل الكامل معها؛ بل إن الأمر قد اتسع لعديد من الأنماط والمواقف والصور فى علاقتهم بهذه الآراء، ولعلنا نجد لديهم من الآراء ما لا نجده لديه، وربما وصل الأمر أحيانا إلى شىء من التعديل أو المخالفة لبعض آرائه، دون أن يتعارض ذلك مع إجلالهم له، وانتسابهم إليه. ولا يتسع المقام لتفصيل صور هذه العلاقة، كما ينبغى أن يكون التفصيل، ولهذا سنكتفى بالإشارة إلى بعض النماذج الدالَّة:

(أ) قرر الأشعرى ـ فى سياق مناقشته لرأى المعتزلة فى مسألة رؤية المؤمنين لربهم فى الآخرة ـ مبدأ منهجيا عامًا تمثل فى أن «.. القرآن العزيز على ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا بحجة، وإلا فهو على ظاهره». وقد أوضح هذا بمثال قال فيه: «ألا ترى أن الله ـ عز وجل ـ لما قال: صلوا لى واعبدونى لم يجز أن يقول قائل: إنه أراد غيره، ويزيل الكلام عن ظاهره فلذلك لما قال: ﴿**إلى ربها ناظرة**﴾ لم يجز لنا أن نزيل القرآن عن ظاهره بغير حجة»[٦٥]. ويعبر هذا القول عن رأى الأشعرى فى العلاقة بين الدليل الشرعى، ودليل العقل، ودليل الشرع هنا هو المقدَّم، وهو مصدر التكليف، ونقطة البدء فى البرهنة، ويتسق هذا مع قوله: إن العقل ليس

يوجب شيئا، ولا يقتضى تحسينا وتقبيحا فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل وبالسمع تجب ... وكذلك شكر المنعم، وإثابة المطيع، وعقاب العاصى، يجب بالسمع دون العقل ...»[٦٦]. ويتفق هذا الموقف ـ فى الاستناد إلى الدليل الشرعى فى تقرير العقائد وفى تقديمه ـ عند الاستدلال ـ على الدليل العقلى ـ مع انتسابه إلى السلف. كما جاء فى مقدمات كتاب الإبانة وفى رسالته إلى أهل الثغر وغيرهما[٦٧]، وينطبق هذا على رأيه فى الصفات الإلهية كالسمع، والبصر، وفى الغيبيات الأخروية كالقلم، واللوح، والعرش، والكرسى، والجنة والنار، والميزان، والصراط وغير ذلك، وقد قال عن الأولى: ورد بذلك السمع فيجب الإقرار به كما ورد، اتباعا لطريقة السلف من ترك التعرض للتأويل، وقال عن الثانية إنه يجب إجراؤها على ظاهرها والإيمان بها كما جاءت؛ إذ لا ستحالة فى إثباتها، ولا فى وجودها[٦٨].

غير أن بعض مؤرخى علم الكلام من الأشاعرة قد نسبوا إلى الأشعرى رأيا آخر فى تأويل بعض الصفات الإلهية الخبرية التى جاء بها السمع كالوجه واليدين ونحوهما، ومن هؤلاء الشهرستانى (٥٤٨هـ) الذى قال: وله قول أيضا فى جواز التأويل[٦٩]، ولعله يتفق مع ذلك ما نسبه إليه ابن فورك من آراء تتعلق بهذه الصفات الخبرية التى قال عنها: «فأما ما يثبت من طريق الخبر فلا ينكر أن يرد الخبر بإثبات صفات له، تعتقد خبرا، وتطلق ألفاظها سمعا، وتحقق معانيها على حسب ما يليق بالموصوف بها، كاليدين، والوجه، والجنب، والعين، لأنها ـ فينا ـ جوارح وأدوات، وفى وصفه نعوت وصفات»، وإذا كان هذا خاص بالصفات الذاتية فإن ما يختص بالصفات الفعلية كالاستواء، والمجىء، والنزول ونحوها، فإن ألفاظها لا تطلق إلا سمعا «فما جاء به الكتاب أو وردت به الأخبار المتواترة أجرى أمرها على ذلك، وما وردت به أخبار الآحاد فإن التجويز معلَّق به على هذا الوجه دون القطع واليقين»[٧٠].

ويمكن أن نضم إلى هذا ما قاله الأشعرى من أن العقليات أصل، وأن السمع فرع، وأن الأصل أول، والفرع ثان، وأن الواجب إحكام الأول قبل الثانى، وأن على الناظر إذا فرغ مما يوجبه العقل أن يعرض ما حصل له على السمع[٧١]. فإذا ضمت هذه النصوص بعضها إلى بعض فإنها تشعر بشىء من التوجه نحو التأويل، ولعل الأشعرى كان يستشعر الخطر الذى تمثله أفهام المشبهة لهذه الصفات على

نحو يقترب بها من التجسيم، وهو اتجاه ظهر لدى بعض فرق الشيعة، والمرجئة، والخوارج، بل لدى بعض أهل الحديث[٧٢]، ومن ثم فلعله لجأ إلى شىء من التأويل، بتأثير الضرورة، وفرارًا من مخاطر التشبيه والتجسيم، مع اللجوء عندئذٍ ـ إلى تأييد هذا المسلك بالحجة، فإذا عدمت الحجة فلْيبق النص على ظاهره، مع التنزيه اللائق بجلال الله تعالى، فالوجه واليدان والأعين فينا جوارح، وهى لله تعالى صفات تليق بذاته[٧٣] بلا تشبيه ولا تجسيم.

وإذا كان الأشعرى قد طرق باب التأويل بحذر شديد، وعلى نحو واضح من التضييق والتحديد فإن بعض المنتسبين إليه قد ساروا على نهجه هذا، ومن هؤلاء أبو عبدالله الحسين الحليمى (٤٠٣هـ)، كما يظهر من تتبع آرائه فى كتابه المنهاج فى شعب الإيمان،[٧٤] وأبو بكر البيهقى (٤٥٨هـ) فى كتابه المسمى «الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة»[٧٥]. لكن فريقا آخر من الأشاعرة قد سلك طريقا آخر، أكثر اتساعا من هذا الذى سلكه الأشعرى[٧٦].

ولعل أقدم هؤلاء أبو الحسن على بن محمد بن مهدى الطبرى (٣٧٩هـ) الذى «ألف الكتاب المشهور فى تأويل الأحاديث المشكلات الواردة فى الصفات»[٧٧]. وسار على النهج نفسه أبو بكر بن فورك (٤٠٦هـ) فى كتابه: «شكل الحديث وبيانه»[٧٨]، وإمام الحرمين الجوينى (٤٧٨هـ) الذى قسم الأدلة الشرعية إلى أقسام: منها ما يجب القطع به، ومنها ما يغلب على الظن ثبوته، ومنها ما يجب تأويله، وهو يقول فى القسم الأخير: «وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفا لقضية العقل فهو مردود قطعا؛ بأن الشرع لا يخالف العقل»[٧٩].

وقد ذكر أن بعض أئمة الأشعرية يثبتون الصفات الخبرية، اعتمادا على الدليل السمعى، ثم قال: «والذى يصح عندنا حمل اليدين على القدرة، وحمل العينين على البصر، وحمل الوجه على الوجود»[٨٠]. وقد ذكر بعض الآيات التى استدل بها أهل الإثبات، ثم ذكر عنها أنها «مزالة الظاهر اتفاقا»[٨١].

وجاء الإمام الغزالى (٥٠٥هـ) فتحدث فى بعض كتبه عن ضرورة التأويل، ودعا إلى عدم التكفير به، ومما قاله فى ذلك: «وكيف يلزم الكفر بالتأويل، وما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه». ولكنهم يختلفون فى المدى الذى يلجأون فيه إلى التأويل «والأشعرى والمعتزلى لزيادة بحثهما تجاوزا إلى تأويل ظواهر كثيرة. وأقرب الناس إلى الحنابلة فى أمور الآخرة الأشعريةُ ...

والمعتزلة أشد منهم توغلا فى التأويلات، وهم مع هذا - أعنى الأشعرية - يضطرون أيضا إلى تأويل أمور»[٨٢].

ومن البدهى أن تأويل الدليل الشرعى إذا ما خالف دليل العقل يعنى أن اعتبار الدليل الشرعى مشروط بموافقته للدليل العقلى، وأن العقل هو الذى يحكم بإبقاء الدليل على ما هو عليه أو يحكم بتأويله إذا ما جاء مخالفًا له، ومن شأن هذا المسلك أن يعزل الدليل الشرعى عن أن يكون حجة فى كثير من مسائل العقيدة، وقد وصل هذا الموقف إلى ذروته لدى فخر الدين الرازى (٦٠٦هـ) الذى ذكر أنه إذا وقع تعارض بين دليلى العقل والشرع فلابُدَّ من تقديم دليل العقل؛ لأن العقل هو أساس قبول الشرع، وأن تقديم الشرع على العقل يؤدى - كما يقول -: إلى الطعن فى العقل والشرع جميعا[٨٣].

ومن أسباب ذلك - عنده - أن الدليل اللفظى - والدليل الشرعى نوع منه - «لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ وصحة إعرابها، وتصريفها، وعدم الاشتراك، والمجاز، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضمار، والتقديم والتأخير، وعدم المعارض العقلى، الذى لو كان لرجح؛ إذ ترجيح النقل على العقل يقتضى القدح فى العقل، المستلزم للقدح فى النقل؛ لافتقاره إليه. وإذا كان المنتج ظنيا فما ظنك بالنتيجة؟»[٨٤].

ولاشك أن مقارنة مثل هذا الكلام بما نجده من نصوص لدى الأشعرى توضح أن هناك بونا شاسعا بين الموقفين، وأن بعض أتباع الأشعرى قد خالفوه فى هذه المسألة اختلافا كبيرا.

(ب) أما المسألة الثانية التى سنتناولها هنا فهى رأى الأشعرى فى أفعال العباد، وهى التى جاء فيها بمصطلح الكسب المشهور، وكان رأى الأشعرى فى هذه المسألة أن أفعال العباد أو إكسابهم - بحسب تعبيره - مخلوقة لله تعالى، وقد استدل على ذلك ببعض الآيات القرآنية، والأدلة العقلية التى سماها قياسا، وكان مما ذكره: أن الفعل لابد أن يقع من فاعل، ولابد أن يقع الفعل على حسب قصده، ويعلم الناس جميعا أن كثيرا من الأفعال يقع على خلاف قصد الفاعل، ومن ثم لا يكون من خلقه، فإذا لم يكن الفعل من خلق هذا الذى ظهر على يديه، فقد وجب أن يكون محدث ذلك هو الله تعالى، فالأفعال «لابُدَّ لها من فاعل على حقيقتها؛ لأن الفعل لا يستغنى عن فاعل، فإذا لم يكن فاعله على حقيقته الجسم وجب أن يكون الله

تعالى هو الفاعل له على حقيقته»[٨٥]. وإذا كان الله هو الخالق للفعل فإن العبد يكتسبه بقوة محدثة يخلقها الله تعالى فيه؛ «لأن حقيقة الكسب أن الشىء وقع من المكتسب له بقوة محدثة»[٨٦]. وقد بين اختلاف الناس فى معنى المكتسب، فأتى بقول لبعض المعتزلة، وبقول للجبائى خاصة ثم قال: «والحق عندى أن معنى الاكتساب هو أن يقع الشىء بقدرة محدثة، فيكون كسبا لمن وقع بقدرته»[٨٧]. وفرّق الأشعرى بين الخلق والاكتساب، فالخلق يكون بقدرة قديمة، وهذا مختص بالله تعالى؛ لأنه لا يفعل بقدرة قديمة إلا خالق، أما الاكتساب فإنه يقع بقدرة محدثة. وهو يصف هذا القول بأنه «قول أهل الحق»[٨٨]، وقول بعض أهل الإثبات الذين يقولون: «إن الله يفعل فى الحقيقة، بمعنى يخلق، وأن الإنسان لا يفعل فى الحقيقة وإنما يكتسب فى التحقيق؛ لأنه لا يفعل إلا من يخلق، إذ كان معنى فاعل فى اللغة معنى خالق ولو جاز أن يخلق الإنسان بعض كسبه لجاز أن يخلق كل كسبه»[٨٩]، وهذا غير جائز، لأنه يقع له ما ليس خالقًا له كحركة المرتعش والمضطر، وهذا التمييز بين الحركات الاختيارية والاضطرارية يدل على أن للإنسان قدرة محدثة يكتسب بها أفعاله الاختيارية «فإذا كانت إحدى الحركتين بهذا الوصف - الذى هو وصف الضرورة، وهى حركة المرتعش من الفالج والمرتعد من الحمى - كانت اضطرارًا، وإذا كانت الحركة الأخرى بخلاف هذا الوصف لم تكن اضطرارا، لأن الإنسان فى ذهابه ومجيئه، وإقباله وإدباره بخلاف المرتعش من الفالج والمرتعد من الحمى. يعلم الإنسان التفرقة بين الحالين من نفسه وغيره علم اضطرار لا يجوز معه الشك»[٩٠]. والفعل فى الحالتين مخلوق الله تعالى، والعبد مكتسب له بهذه القوة المحدثة التى يخلقها الله فيه[٩١]، ثم يستدل لرأيه هذا بعموم القدرة الإلهية التى لا فرق بينها وبين علمه فى عموم تعلقهما، فكما أنه لا معلوم إلا والله تعالى به عالم، فكذلك لا مقدور إلا والله عليه قادر، وأنه له محدث فاعل[٩٢]. ويذكر الأشعرى أن الله يخلق للعبد استطاعة مصاحبة للفعل، ليست متقدمة عليه، لأنه يكون تارة مستطيعا، وتارة يكون عاجزا، ولو كان مستطيعا بنفسه لما تخلفت عنه الاستطاعة، فلما

كان مستطيعا أحيانا وعاجزا أحيانا أخرى دل ذلك على أن الاستطاعة ليست ذاتية له. بل هى مخلوقة فيه[٩٣].

وقد ارتضى الأشعرى هذا الرأى، واجتهد فى الاستدلال له، والرد على مخالفيه، وفى مقدمتهم المعتزلة[٩٤]، ولكن مذهبه لم يسلم من نقد خصومه الذين وصفوه بالجبر الذى لا يختلف فيه عن القائلين بالجبر كجهم بن صفوان (١٢٨هـ) ومن وافقه على رأيه وظهر هذا النقد لدى كثيرين، منهم معتزلة وزيدية، ومنهم بعض الفلاسفة، وبعض مفكرى السلف[٩٥]. وقد حاول بعض الأشاعرة الدفاع عن رأيه فيها، واصفا المسألة بأنها عظيمة الخطب، وأن المحققين قد اضطربوا فى تحريرها، ثم ذكر أن الكسب مرادف للاختيار «ولكن الأشعرى آثر لفظ الكسب على لفظ الاختيار؛ لكونه منطوق القرآن، والقوم آثروا لفظ الاختيار لما فيه من إشعار قدرة للعبد»[٩٦].

غير أن فريقا من الأشاعرة لم يرتض هذا الرأى ووصفوه بأنه جبرية متوسطة، تمييزا له عن الجبرية الخالصة[٩٧]، ولذلك وجدنا أعلام الأشاعرة يسعون إلى تقديم رأى آخر ينجو من هذه الجبرية، حتى ولو كانت متوسطة، وظهر ذلك لدى الباقلانى (٤٠٣هـ) ثم تخطى الجوينى ذلك قائلا: «أما نفى القدرة والاستطاعة مما يأباه العقل والحس، وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهى كنفى القدرة أصلا ... فلابد إذاً من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة»[٩٨]، وقال السبكى معلقًا على هذا الإصلاح لرأى الأشعرى «وللقاضى أبى بكر مذهب يزيد على مذهب الأشعرى، ولإمام الحرمين والغزالى مذهب يزيد على المذهبين جميعا، ويدنو كل الدنو من الاعتزال، وليس هو هو»[٩٩]. وقد انتهى الشهرستانى نفسه إلى أن «الحق فى المسألة تسليم التمكن والتأنى والاستطاعة على الفعل، على نحو ينتسب إلى العبد (معه) وجه من الفعل يليق بصلاحية قدرته واستطاعته، واثبات الافتقار والاحتياج، ونفى الاستقلال والاستبداد، فنجد فى التكليف موردى الخطاب: فعلا واستطاعة، ويضاف فى الجزاء مقابلة وتفضلا»[١٠٠] وهذا الذى يطالب به الشهرستانى هو ما يسعى إليه كثيرون ممن يبحثون هذه المسألة، ولا يكادون يصلون فيها إلى رأى يخلو من الاعتراض إلا بشق الأنفس، ذلك أن المسألة من أعوص المسائل الشرعية كما قال ابن رشد[١٠١] وسواءً تمكن أتباع الأشعرى من حل هذه المسألة أم لم يتمكنوا فإنها تكشف عن وجود شىء من الاختلاف بين الأشعرى وأتباعه فيها، وأن هذا الاختلاف لم يحل بينهم وبين الانتساب إلى الأشعرى.

عوامل انتشار المذهب الأشعرى:

أتيح لمذهب الأشعرى ـ الذى حمله وأذاعه أتباعه الأشاعرة ـ حظ كبير من الذيوع والانتشار والانتماء، وامتد نطاقه إلى كثير من البلاد الإسلامية، بحيث أصبح المذهب السائد فيها، والغالب عليها. وكان ذلك راجعًا إلى أسباب، نذكر منها مايلى:

١ - **شخصية الأشعرى، مؤسس المذهب**، وقد كان يتصف بصفات وخصائص ذات أثر كبير فى الالتفاف حوله، والإقرار بزعامته، ويأتى الجانب العلمى فى المقدمة.

فمؤلفات الأشعرى كثيرة كثرة ظاهرة، وقد أوصلها بعض المترجمين له إلى أكثر من مائتى كتاب ورسالة، ووُصِفَتْ بعض كتبه بأنها كتب كبيرة، وأن بعضها يتكون من اثنى عشر كتابا أو من أربعين جزءا وأن بعضها جاء فى فنون كثيرة من المسائل الكثيرة[١٠٢]، ومنها كتابه فى تفسير القرآن الذى يقال إنه فى سبعين مجلدا[١٠٣]. وقد جاءت كتبه ـ فى جملتها ـ جامعة بين تقرير أصول المذهب، والرد على مخالفيه. سواء أكانوا من أهل الإسلام أم من غيرهم من أهل الأديان أو من الملاحدة، ويكشف ذلك عن قوة حجة وإيجابية نظر، ومشاركة فى الحركة العلمية الفكرية التى كانت متداولة فى عصره، ثم تتضح هذه المشاركة ـ فى صورة أخرى ـ فى تلك الكتب والرسائل التى ألّفها؛ ردًا على كثير من المسائل التى كانت ترد إليه من مواطن كثيرة من أرجاء العالم الإسلامى، وقد كتب كتبا ورسائل تتضمن جوابات للطبريين والخراسانيين والسيرافيين والأرجانيين والعثمانيين والجرجانيين والدمشقيين والواسطيين والرَّامهزيين، والبغداديين وأهل الثغر وغيرهم[١٠٤].

وقد كانت كتبه هذه بين يدى تلاميذه وأصحابه ومن تخرَّج بهم، وكانوا يرجعون إليها وينقلون منها آراءه ومسائله[١٠٥]. وقد ذكر ابن فورك أقوالا له، استخلصها من اثنين وثلاثين كتابا ورسالة، ليس بين أيدينا منها إلا كتاب اللمع[١٠٦].

ثم اتسمت شخصية الأشعرى مع هذا العلم الغزير الذى تنوعت فنونه ـ بطابع من الزهد والعبادة، والحياة الروحية والصلة الوثيقة بالله تعالى، ويتجلى ذلك فى قول بعض علماء الأشاعرة عنه «وكان الشيخ ـ رضي الله عنه ـ سيدًا فى التصوف واعتبار القلوب، كما هو سيد فى علم الكلام وأصناف العلوم» ثم قالوا: «وأما اجتهاد الشيخ فى العبادة والتأله فأمر غريب»[١٠٧].

وذكر بعض من عاصره وعاشره أنه «لم يجد أروع منه ولا أغض طرفا، ولم أر شيخا

أكثر حياءً منه فى أمور الدنيا، ولا أنشط منه فى أمور الآخرة»[١٠٨]. وليس بغريب أن يكون لهذه الصورة الرائعة الجامعة بين العلم والزهد، والقوة فى الدفاع عن العقيدة أثر قوى فى التمكين لمذهبه فى العقول والقلوب، كما يكون لها أثرها فى الانتشار والاستمرار.

٢ - **رفع الأشعرى شعار العودة إلى الكتاب والسنة، والاتباع لمذهب السلف، وإمامهم الإمام أحمد بن حنبل**، وهو شعار يجتذب إليه جمهور المؤمنين، بسبب تلك المكانة التى لهؤلاء، خصوصا إذا كان المقصود بها الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان؛ لأنهم خير القرون، الذين أثنى عليهم الله ورسوله ﷺ، وقد سجل الأشعرى متابعته لهؤلاء السلف. فى مقدمة كتاب الإبانة، وفيما ذكره من أقوال أهل الحديث وأهل السنة فى كتاب: مقالات الإسلاميين[١٠٩]. وكان الأشعرى قد أخذ مقالة السلف فى الأسماء والصفات عن بعض شيوخه ومنهم زكريا بن يحيى الساجى وهو من الأئمة الثقات[١١٠]. ويشير ابن تيمية إلى هذه الفكرة عندما يذكر أن بعض العلماء يقولون: «إنما نفقت الأشعرية عند الناس بانتسابهم إلى الحنابلة»[١١١]، ثم ذكر أن الأشعرى إنما يحمد هو وأتباعه من الأشاعرة بأمرين: إما موافقة أهل السنة والحديث، وإما الرد على من خالف السنة والحديث ... وكل من أحبه وانتصر له من المسلمين وعلمائهم فإنما يحبه وينتصر له بذلك». ولولا أنه كان كذلك لألحقه الذين كتبوا فى مناقبه بشيوخه من المعتزلة «لكن كان له من موافقة مذهب السنة والحديث فى الصفات، والقدر، والإمامة، والفضائل، والشفاعة، والحوض، والصراط، والميزان، وله من الردود على المعتزلة والقدرية والرافضة والجهمية وبيان تناقضهم ما أوجب أن يمتاز بذلك عن أولئك، ويعرف له حقه وقدره ... وبما وافق فيه السنة والحديث صار له من القبول والاتباع ما صار ...»[١١٢].

ويمكن القول بأن الأشعرى قد وافق السلف فى مسائل أخرى زيادة على ما ذكره ابن تيمية، كالقول برؤية الله فى الآخرة، وأن التكليف مصدره الشرع، لا العقل كما يقول المعتزلة، وأنه لا يصح استعمال لفظ الوجوب فى الحديث عن الله تعالى، وأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص[١١٣] وهو - وإن كان قال عن الإيمان أنه التصديق، كما يقول بذلك أهل اللغة، وكما تدل على ذلك بعض الآيات القرآنية[١١٤] فإن ذلك لا يعد خلافا حقيقيا

مع قول السلف أو قوله الأول، وإنما هو خلاف لفظى، لأن الأعمال هى آثار الإيمان وهو يتفق معهم فى عدم التكفير بالكبيرة، وأن مرتكب الكبيرة مؤمن عاصٍ، وهو فى مشيئة الله تعالى، إن شاء عذبه، وإن شاء عفا عنه، لكنه إذا عذبه لا يخلده فى النار.

وقد يختلف الأشعرى معهم بعض المخالفة فيما يتعلق بأسماء الله تعالى وصفاته[115]، ولكن يبقى حجم الاتفاق أكبر من حجم الاختلاف.

٣ - **حاول الأشعرى، والأشاعرة من بعده أن** يتخذوا موقفا وسطا يختلفون به عن الفرق الأخرى، التى غلت فى توجهها إلى أحد أطراف المسألة التى يناقشونها، ومن شأن المذهب الوسط أن يرضى جماهير كثيرة من الناس؛ لأنه يتجنب الغلو والحدة كما ينأى عن الإفراط والتفريط. وقد وضع الأشعرى هذه النزعة الوسطية، كما لاحظ ذلك بعض أتباعه ومنهم الجوينى الذى ذكر أن الأشعرى اتخذ موقفا وسطا فى الصفات الإلهية بين المعتزلة والجهمية والرافضة من جهة، والمجسمة والمشبهة من جهة أخرى، وفعل مثل ذلك فى مسألة رؤية الله تعالى فى الآخرة، وكذلك كان رأيه فى الكسب وسطا بين الجبرية والمعتزلة، وكان رأيه فى مرتكب الكبيرة وسطا بين المرجئة والمعتزلة وهكذا وهكذا.[116]

ولاحظ هذه الملاحظة نفسها ابن خلدون عندما ذكر أنه قد ظهر قبل الأشعرى مبتدعة، اتبعوا ما تشابه من الآيات ولو غلوا فى التشبيه، بل وقعوا فى التجسيم الصريح وخالفوا آيات التنزيه، التى هى أكثر ورودا، وأوضح دلالة، ثم جاء المعتزلة مخالفين لهؤلاء مخالفة تامة، فذهبوا إلى «تعميم التنزيه فى آى السلوب، فقضوا بنفى صفات المعانى من العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، زائدة على الذات، لما يلزم على ذلك من تعدد القديم، بزعمهم ... وجاء الأشعرى فتوسط بين الطرق، ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية، وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف، وشهدت له الأدلة المخصِّصة لعمومه...»[117]، ثم لاحظها - أيضا - المقريزى[118]، ثم أشار إليها الشيخ محمد عبده (١٩٠٥م) الذى ذكر «أن الأشعرى قد تابعه عدد من كبار العلماء. كالباقلانى، وإمام الحرمين، والأسفراينى فيما اتخذه من موقف وسط، وسمَّى هؤلاء رأيهم بمذهب أهل السنة والجماعة[119] فانهزم من بين أيدى هؤلاء الأفاضل قوتان عظميتان:

قوة الواقفين عند الظواهر، وقوة الغالين فى الجرى خلف ما تزينه الخواطر»[١٢٠].

٤ - **إن أعدادا كبيرة من علماء الكلام وغيرهم قد انتسبوا إلى هذا المذهب،** باذلين جهودهم فى إيضاح آرائه وتقرير مسائله، وتثبيت مكانته، والعمل على نشره، والدفاع عنه ضد خصومه.

وكان كثير من هؤلاء أعلاما كبارا ذوى مكانة بارزة فى حقل الثقافة الإسلامية بصفة عامة، وفى كثير من فروع التخصص فيها، كما كان لبعضهم مكانة رفيعة فى الحياة الاجتماعية، ولدى جماهير المسلمين، ولو أراد بعض هؤلاء أن يكون لهم مذهبهم الخاص بهم لحقَّ لهم ذلك، بسبب ما لكل منهم من علم ومكانة، ولكنهم آثروا أن ينتسبوا إلى الأشعرى ومذهبه. وكان لهؤلاء أثر كبير فى تعزيز قوة المذهب ومكانته، كما كانوا ذوى أثر فعال فى ذيوعه وانتشاره، وقد اتخذ ابن عساكر من فضل هؤلاء وعلو مقامهم فى العلم والمنزلة دليلا على فضل الأشعرى نفسه؛ لأنه لو لم يكن جديرا بهذا الفضل ما انتسب إليه هؤلاء. وهم من الكثرة بحيث يتعذر إحصاؤهم واستقصاؤهم، وكان مقصوده من ذكر بعضهم «إظهار فضله بفضل أصحابه»[١٢١].

ويمكن هنا أن نذكر عددا من أسماء هؤلاء على سبيل المثال، لا الحصر:

- أبو بكر الباقلانى ٤٠٣هـ.
- أبو بكر بن فورك ٤٠٦هـ.
- أبو اسحاق الأسفراينى ٤١٨هـ.
- عبدالقاهر البغدادى ٤٢٩هـ.
- أبو نعيم الأصبهانى ٤٣٠هـ.
- أبو بكر البيهقى ٤٥٨هـ.
- الخطيب البغدادى ٤٦٣هـ.
- أبو القاسم القشيرى ٤٦٥هـ.
- أبو المعالى الجوينى ٤٧٨هـ.
- الكيا الهراسى ٥٠٤هـ.
- أبو حامد الغزالى ٥٠٥هـ.
- القاضى بن موسى اليحصبى ٥٤٤هـ.
- محمد بن عبدالكريم الشهرستانى ٥٤٨هـ.
- أبو القاسم بن عساكر ٥٧١هـ.
- فخرالدين الرازى ٦٠٦هـ.
- سيف الدين الآمدى ٦٣١هـ.
- عزالدين عبدالعزيز بن عبدالسلام ٦٦٠هـ.
- ابن دقيق العبد ٦٨٥هـ.
- عضدالدين الايجى ٧٥٦هـ.
- عبدالوهاب بن على السبكى ٧٧١هـ.
- ابن خلدون ٨٠٨هـ.
- تقى الدين المقريزى ٨٤٥هـ.
- عبدالرحمن السيوطى ٩١١هـ.

ويمكن إضافة أسماء كثيرين ممن ظهروا بعد هؤلاء، ويجمع هؤلاء جميعا هذا الانتساب إلى المذهب، وإن اختلفوا فى بعض اهتماماتهم العلمية، فبعضهم يغلب عليه الحديث كالبيهقى وابن عساكر، وبعضهم

يغلب عليه الاهتمام بالتاريخ كالخطيب، وابن خلدون، والمقريزى، وبعضهم يؤرخ للفرق والمقالات كعبدالقاهر البغدادى والاسفراينى والشهرستانى، وبعضهم يغلب عليه جانب التصوف كأبى نعيم والقشيرى، وبعضهم يؤلف فى الفقه والأصول كالجوينى وعزالدين ابن عبدالسلام والسبكى، وقد يقترب بعض هؤلاء من فكر المعتزلة، أو من الفلسفة: عرضا أو نقدًا لها وقد يقترب من فكر السلف وأهل الحديث، وكثير منهم يجمع فى علمه وكتبه كثيرا من هذه الفنون كالغزالى، وفخرالدين الرازى، وهكذا يقع بينهم بعض وجوه الاختلاف، ولكن الذى يجمعهم هو انتسابهم إلى الأشعرى.

٥ - **تبنى بعض ذوى المناصب الكبرى من الحكام والوزراء المذهب الأشعرى وعملوا على نشره**، ومن هؤلاء: الحسن ابن على الطوسى نظام الملك (٤٨٥هـ) الذى عنى بالعلم وأهله، واهتم ببناء المدارس اهتماما بالغا، ومما جاء فى ترجمته أنه «بنى مدرسة ببغداد، ومدرسة ببلخ، ومدرسة بنيسابور، ومدرسة بهراة، ومدرسة بأصبهان، ومدرسة بالبصرة، ومدرسة بمرو، ومدرسة بآمل طبرستان، ومدرسة بالموصل، ويقال: إن له فى كل مدينة بالعراق وخراسان مدرسة»[١٢٢]. وقد اتخذ نظام الملك من هذه المدارس وسيلة لمواجهة بقايا الفكر البويهى الذى ورثه السلاجقة[١٢٣]، وقد كان نظام الملك يستحضر لهذه المدارس كبار العلماء والأساتذة كالجوينى، والغزالى، وكان لهؤلاء أثرهم فى نشر مذهب أهل السنة والجماعة على طريقة الأشعرى، وكان لصلاح الدين الأيوبى أثر كبير فى نشر المذهب، الذى كان قد نشأ عليه، إذ حفظ وهو صغير عقيدة على مذهب الأشعرى «وصار يحفظها صغار أولاده، فلذلك عقدوا الخناجر، وشدوا البنان على مذهب الأشعرى، وحملوا فى أيام دولتهم كافة الناس على التزامه، فتمادى الحال على ذلك جميع أيام الملوك من بنى أيوب، ثم فى أيام مواليهم الملوك من الأتراك»[١٢٤] وهم المماليك. ويذكر المقريزى أنه كان لمحمد بن تومرت (٥٢٤هـ) أثر فى نقل المذهب الأشعرى إلى المغرب ونشره فيه[١٢٥].

ويمكن القول ـ بصفة عامة ـ أن انتماء بعض الحكام لبعض المذاهب يعطيها فرصة أوسع للانتشار، كما كان لانتماء الدولة العثمانية للمذهب الحنفى أثر فى نشره مثلا، ولكن ذلك ليس مطردا فى كل الأحوال، فقد يؤدى الأمر إلى العكس أحيانا، ومن شواهد هذا ما حدث لمذهب الاعتزال بعد أن تبناه الخليفة المأمون وخلفاؤه، فقد أعرض عنه

الناس بسبب سوء المعاملة التى عامل بها المعتزلة خصومهم كالإمام أحمد وغيره، وكان ذلك ممهدا للتحول عنه إلى مذهب أهل السنة والجماعة.

ثم إن المذهب الأشعرى لم ينج من بعض المحن التى دُبِّرتَ له على أيدى بعض خصومه، ومن أشهر هذه المحن: فتنة الكندرى[١٢٦]. ولعله كان للجهود العلمية التى بذلها أعلام المذهب وما سعى إليه المذهب من اتجاه نحو الوسطية أكبر الأثر فى هذا الانتشار، ثم ساعد على ذلك أيضا جهود بعض المؤسسات والجامعات الدينية الراسخة كالأزهر الشريف، والقرويين فى فاس، والزيتونة فى تونس[١٢٧].

وهكذا اجتمعت هذه العوامل كلها لتؤدى كما يقول المقريزى إلى «اشتهار المذهب الأشعرى وانتشاره فى أمصار الإسلام، بحيث نسى غيره من المذاهب وجُهل، حتى لم يبق اليوم (أى فى القرن التاسع الهجرى) مذهب يخالفه ...»[١٢٨].

فإذا ما انتقلنا إلى العصر الحديث فإننا نجد الشيخ مصطفى عبدالرازق (١٩٤٧م) يذكر أن النهضة الحديثة لعلم الكلام تقوم على نوع من التنافس بين مذهب الأشعرية ومذهب ابن تيمية، ثم يضيف إلى ذلك قوله: «ولعل الغلبة فى بلاد الإسلام لاتزال إلى اليوم لمذهب الأشاعرة»[١٢٩].

وهو حكم صحيح فى الجملة، وإن كان يمكن أن نلحق به ملاحظتين:

أولاهما: أن نشر كتب ابن تيمية وتلاميذه كابن القيم والذهبى قد نال حظا من العناية، على نحو أكثر مما كان عليه فى الوقت الذى أصدر فيه الشيخ مصطفى عبدالرازق حكمه هذا، مما جعل لآراء ابن تيمية شهرة أكثر مما كان لها من قبل، كما جعل لها قدرًا أكبر من القبول والذيوع، وإن كانت لا تصل إلى حد الوصول إلى موقع الصدارة، بل إن هذا النشر الواسع يُحتمل أن يتعرض لبعض المؤثرات الفكرية والسياسية التى تقف فى وجهه مما يعطل قوة الدفع التى ظهر بها فى النصف الثانى من القرن العشرين الميلادى.

وثانيهما: أن بعض الكتابات الكلامية المعاصرة تتجه وجهة النقد للمذهب الأشعرى، وقد تكون مصحوبة بالدعوة إلى تجاوزه إلى ذكر الاعتزال أو غيره إذا ما أريد تجديد الفكر الإسلامى أو مواجهة مشكلات العصر الحديث[١٣٠]. ولعل هذه التحديات تدفع أصحاب المذهب إلى تجديد الاجتهاد فيه، والإجابة عن التساؤلات أو الانتقادات التى توجه إليه من طوائف متعددة، ليحتفظ بمكانته التى كانت له منذ ما يزيد على ألف عام.

والحمد لله أولا وآخرا.

ا.د. عبد الحميد مدكور

الهوامش:

١ - يوصف أتباع الأشعرى بأنهم الأشعرية أو الأشاعرة، وإن كان بعض المصنفين يجعل الأشعرية اسما للمذهب والفرقة، ويجعل الأشاعرة اسما للأتباع، مثلما جرى العُرف على التفرقة بين الاعتزال والمعتزلة، والإرجاء والمرجئة، والسلفية والسلفيين. انظر د/ حسن الشافعى، مادة الأشعرية بدائرة سفير للمعارف الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٠م جـ ١٩، ٢٠ ص ١١٦.

٢ - انظر: ابن عساكر، تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى، تقديم الشيخ محمد زاهد الكوثرى، تصوير دار الكتاب العربى، بيروت عن نشرة حسام القدسى ١٩٧٩م ص ٣٥.

٣ - انظر: ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة لبنان ١٩٧٨م ص ٢٩٩، ٣٠٠، وتاج الدين عبد الوهاب السبكى، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق د/ عبدالفتاح الحلو، د/ محمود الطناحى، دار هجر ط ١٩٩٢/٢م جـ ٢١/٣ - ٣٩.

٤ - انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، نشرة د/ أحمد أبو ملحم وآخرين، دار الكتب العلمية ـ بيروت ط ١٩٨٧/٣م، جـ ١٩٩/١١.

٥ - طبقات الشافعية ٣٤٧/٣، وانظر: تبيين كذب المفترى ص ٣٦، ٩١ ويلاحظ أن السبكى يذكر الخبر بصيغة التعريض، على عكس ابن عساكر ويتشكك بعض الباحثين فى أن يكون الأشعرى قد ظل أربعين عاما على الاعتزال. انظر مثلا: تقديم د/ محمد السيد الجلنيد فى تحقيقه لرسالة أهل الثغر للأشعرى، مطبعة التقدم، القاهرة ط ١٩٨٧/١م ص ٨ - ١٠، ولعل المراد من الروايات التى تذكر علاقته بالجبائى والمعتزلة أنه ظل على هذه العلاقة فترة من الوقت إلى أن بلغت سنه أربعين سنة، لا أنه ظل على الاعتزال أربعين سنة، ويتفق هذا الاحتمال مع تلك الاجتهادات التى تذهب إلى أن الأشعرى كان مجدد الدين على رأس سنة ثلاثمائة للهجرة، ولعل مما يؤكد هذا الفهم أن أبا على الجبائى الذى جادله الأشعرى، ثم رجع عن الاعتزال بعد مجادلته له قد توفى ٣٠٣هـ ومن ثم فإن القول بأنَّ الأشعرى ظل على مذهب الاعتزال أربعين سنة يقتضى أنه خرج من بطن أمه معتزليا؛ إذ أن الفترة بين مولده سنة ٢٦٠هـ ووفاة الجبائى هى ثلاث وأربعون سنة وانظر: تبيين ... ص ٥٣، ٥٦، ١٢٧ ورواية أخرى به تقول أنه تصور مسائل المذهب ثلاثين سنة ص ٤١.

٦ - انظر: تبيين ... ص ١٤٠.

٧ - السابق: ٩١.

٨ - أشار إليها الشهرستانى بإجمالى وإيجاز فى الملل والنحل، وهو مطبوع على هامش الفصل لابن حزم، المطبعة الأدبية ـ مصر ١٣١٧هـ، ١١٨/١، ١١٩ وانظرها بتفصيل لدى عضد الدين الإيجى، المواقف، تصوير عالم الكتب، بيروت، ٣٢٩، ٣٣٠ ويقول الإيجى إن هذه المسألة هى أول ما خالف فيه المعتزلة، وانظر: طبقات الشافعية للسبكى ٣٥٨/٣، وشرح العقائد النسفية للنسفى ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، تحقيق د/ محمد رشاد سالم، طبع الرياض، ط ١/ ١٩٨١م جـ ٥٥/٨، ويلاحظ أن هذه المناظرة قد جاءت مفصلة فى مصادر متأخرة نسبيًا، وأن ابن عساكر لم يذكرها عند حديثه عن تحول الأشعرى عن مذهب الاعتزال، ولعل ذلك يفسر عدم تداولها فى كتب المعتزلة للرد عليها، وانظر تعليقًا عليها لدى الشيخ صالح المقبلى اليمنى فى كتابه: العلم الشامخ فى تفضيل (إيثار) الحق على الآباء والمشايخ، المكتبة اليمنية للنشر والتوزيع، صنعاء ط ١٩٨٥/٢م ص ١٨٩، ١٩٠.

٩ - طبقات الشافعية الكبرى ٣٥٧/٣، ٣٥٨.

١٠ - البغدادى: الفرق بين الفرق، نشرة الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد، مطبعة صبيح، دون تاريخ، ص ١٨٣.

١١ - انظر: السابق ١٨٣، ١٨٤.

١٢ - تبيين ... ص ٣٩.

١٣ - طبقات الشافعية الكبرى ٣٤٨/٣.

١٤ - انظر: تبيين ٣٨ - ٤١، وطبقات السبكى ٣٤٨/٣، ٣٤٩، وانظر التعليق على هذه الرؤى والمنامات لدى د/ أحمد صبحى: فى علم الكلام: الأشاعرة، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية ط ١٩٨٢/٤م، ص ٣٩، ٤١.

١٥ - انظر: الشهرستانى الملل والنحل، بهامش الفصل لابن حزم، جـ ٥٣/١، ٥٦.

١٦ - انظر: القاضى عبد الجبار بن أحمد، متشابه القرآن، طبع دار التراث ط ١٩٦٩/١م ١/١ - ٣، ٥، وانظر ٧، ٨، ٣٦.

١٧ - السابق ٣٧/١.

١٨ – انظر : السابق ٣٣/١، وانظر في نقد هذا الموقف منهم العلم الشامخ، مرجع سابق ص ١٩٥.

١٩ – انظر: الإمام الغزالى: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ضمن: القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى؛ مكتبة الجندى ـ مصر ـ د. ت ص ١٥٧، ١٥٨، ١٦٤.

٢٠ – ثم يوجد لدى بضعم كلام قاس في الحديث عن بعض الصحابة، انظر: الملل والنحل ٧٣/١، ٧٤، ٧٥. وكذلك عن بعض علماء الحديث الذين وصفوهم بالجهالة، ولقبوهم بأنهم حشوية، كما اتهموا بعضهم بالكذب. انظر: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث تصحيح وضبط الأستاذ محمد زهرى النجار، دار الجبل بيروت ت. د ص ٣٠، ٣١ ومن الغريب أنه يدرج الأشعرى ضمن المجبرة ونابتة الحشوية.

٢١ – انظر: الفهرست ٢٥٧.

٢٢ – تبيين ... ص ٣٩ وانظر طبقات السبكى ٣٤٧/٣، ٣٤٨.

٢٣ – انظر: تبيين ص ١٢٨ وما بعدها إلى صفحة ١٤٠ وهو يرد على المعتزلة عمومًا، فى بعض الكتب، ويرد على بعضهم خاصة فى بعض الأحيان، وقد تضمنت أسماء بعض كتبه ردودًا على الجبائى الذى يتكرر اسمه كثيرًا، ثم على البلخى وأبى الهذيل العلاف والإسكافى، وعباد بن سليمان ومعمر والنظام والغوطى وغيرهم، ومن أسباب ذلك أنه كان خبيرًا بمذهبهم، عارفًا بدقائقه ومواطن الضعف فيه. انظر تبيين ٩٢، ٩٣.

٢٤ – السابق: ١٣١.

٢٥ – انظر السابق: صفحات ١٢٨، ١٢٩، ١٣١، ١٣٣، ١٣٤.

٢٦ – انظر: السابق ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩.

٢٧ – الأشعرى: الإبانة عن أصول الديانة، تقديم وتحقيق وتعليق د/ فوقية محمود، دار الكتاب ـ القاهرة ط ١٩٨٧/٢م جـ ٢٠/٢، ٢١.

٢٨ – انظر الإبانة ٢١/٢ – ٣٣ ومقالات الإسلاميين، بتحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبدالحميد مكتبة النهضة المصرية ط ١٩٦٩/٢م جـ ٣٤٥/١ – ٣٥٠ وهو يقول فى نهاية عرضه لهذه الآراء فى المقالات و «بكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب» ٣٥٠/١.

٢٩ – الإبانة ٤٠/٢.

٣٠ – السابق ٦٣/٢.

٣١ – الغزالى: المنقذ من الضلال، تحقيق د/ عبدالحليم محمود، مع أبحاث فى التصوف ودراسات عن الإمام الغزالى. دار الكتب الحديثة ط ١٩٧٢/٧م، ص ١٥٩، ١٦٠.

٣٢ – الملل والنحل ١١٨/١، ١١٩.

٣٣ – تبيين ... ص ١٢٧.

٣٤ – انظر تبيين ... ٢٦، ١٠٣، ١٠٤، ١١٦، ١٢٧.

٣٥ – رسالة أهل الثغر (مربع سابق) ص ٤٦، ٤٧، وانظر ٣٢، ٣٣ وما بعدهما.

٣٦ – السابق ٥٢، ٥٣.

٣٧ – السابق: ٥٥، ٥٦، وانظر ٦٠، ٦١، وما بعدهما.

٣٨ – ابن فورك: مجرد مقالات الشيخ أبى الحسن الأشعرى، عنى بتحقيقه: دانيال جيماريه، طبع دار المشرق ـ بيروت ط ١٩٨٧/١م ص ٣١٩.

٣٩ – السابق: ٣١٩.

٤٠ – السابق: ٣١٩، ٣٢٠.

٤١ – السابق: ٣٢٠.

٤٢ – وإن كان القول بأن العقل أصل والسمع فرع يفتح الباب لتقديم الدليل العقلى على الدليل الشرعى.

٤٣ – تبيين ... ص ٣٩٧ وانظر: د/ حسن الشافعى: المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة ط ١٩٩١/٢م ص ١٥٣، ١٥٤ ويمكن القول بأن أتباع الأشعرى لم يحافظوا على هذا التوازن والجمع بين الدليلين، بل ظهر لديهم الميل إلى تقديم الدليل العقلى شيئًا فشيئًا. انظر: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ١٥٥ وما بعدها، وستأتى إشارة إلى ذلك، فيما بعد، إن شاء الله.

٤٤ - ابن فورك: مجرد مقالات ... ص ٣١٩.
٤٥ - انظر: السابق: ٣١٩.
٤٦ - السابق: ٣٢٠، وانظر ٣١٨.
٤٧ - السابق: ٣٢٠.
٤٨ - السابق: ٣٢٠.
٤٩ - السابق: ٣٢٢.
٥٠ - السابق: ٣٢٢.
٥١ - انظر: تبيين ص ١٤٩ وقارن ص ١٤٨، وطبقات السبكى ٣٨٩/٣.
٥٢ - انظر تبيين ص ١٢٧، ١٢٨.
٥٣ - انظر تبيين ١٧٧ - ٣٣٠.
٥٤ - انظر: تبيين ٣٣٠، ٣٣١، وانظر طبقات السبكى الذى ذكر أن الحافظ ابن عساكر لم يستوف ذكر أتباع الإمام الأشعرى، بل إنه ذكر منهم نزرا يسيرا، وأنه لو وفىَّ الاستيعاب حقه لاستوعب غالب علماء المذاهب الأربعة، وقد نقل من كلام الشيخ عز الدين بن عبد السلام ما يوافق هذا انظر طبقات السبكى ٣٦٥/٣، وكذا ٣٧٢/٣.
٥٥ - المقريزى: كتاب المواعظ والاعتبار، بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقريزية، طبع الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر، عن طبعة بولاق ٣٥٨/٤، ٣٥٩.
٥٦ - عبد الحى بن العماد: شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، دار إحياء التراث العربى، بيروت، د. ت، ٣٠٣/٢، ٣٠٥.
٥٧ - مقدمة ابن خلدون، طبعة دار الشعب - مصر، د. ت ص ٤٢٩.
٥٨ - انظر: السابق ٤٢٩، ٤٣٠.
٥٩ - انظر: السابق ٤٣٠.
٦٠ - تبيين ١٧٨.
٦١ - انظر: طبقات السبكى ١٥٠/٣، ١٦٣.
٦٢ - السابق ٣٥١/٣.
٦٣ - السابق ٣٧٨/٣ ويذكر السبكى أنه كتب قصيدة نونية جمع فيها المسائل التى اختلفت الأشاعرة فيها، مع تصويب بعضهم بعضا فى أصل العقيدة، ودعواهم «أنهم - أجمعين - على السنة» ٣٧٨/٣ وانظر القصيدة ٣٧٩/٣ - ٣٨٩.
٦٤ - الفرق بين الفرق ص ٣٦١.
٦٥ - الإبانة: ٤٠/٢ وهامش ٤ بها، وانظر كذلك اللمع للأشعرى، تحقيق د/ حمودة غرابة - القاهرة ١٩٧٥ ص ٦٥، ٦٦.
٦٦ - الملل والنحل ١٣٣/١، ١٣٤ وهو فى هذه المسائل وما يماثلها مخالف للمعتزلة.
٦٧ - مثل مقالات الإسلاميين ٢٨٥/١، ٣٤٥، ٣٤٦.
٦٨ - انظر: الملل والنحل ١٣٢/١، ١٣٥.
٦٩ - السابق ١٣٢/١.
٧٠ - ابن فورك: مجرد مقالات ... ص ٤١، وقد تضمن النص - زيادة على ما ذكرناه - عبارات لا تخلو من غمُوض.
٧١ - أنظر السابق ٣١٩، ٣٢٠.
٧٢ - انظر مثلا: مقالات الإسلاميين ١٠٦/١ - ١٠٩، ١٦٨، ٢٨٤، ٢٨٨، والفرق بين الفرق ٦٥ - ٦٧، والملل والنحل ١١٧/١، ١١٨، ١٣٧ - ١٤٤، وانظر ما بعدها، ونقد العلم والعلماء، المشهور باسم: تلبيس ابليس لابن الجوزى، إدارة الطباعة المنيرية ١١٣ ومجموع فتاوى ابن تيمية، طبع الرياض ١٨٤/٣، ١٨٥.
٧٣ - انظر: مجرد مقالات: ٤١.
٧٤ - انظره فى نشرة حلمى محمد فودة، دار الفكر ط ١٩٧٩/١، وانظر المقدمة ٢٠/١٠ - ٢٧.
٧٥ - طبع: السلام العالمية، ١٩٨٤، وانظر به ص ٣٥، ٣٦، ٥١، ٨٨، ٨٩.. ومواطن أخرى.
٧٦ - انظر الخطط للمقريزى ٣٦٠/٤.
٧٧ - تبيين ... ص ١٩٥.
٧٨ - ابن فورك: مشكل الحديث وبيانه تحقيق د/ عبدالمعطى قلعجى، دار الوعى - حلب ط١٩٨٢/١، وانظر به ١٢، ١٣ وما بعدهما، ٤٢، ٤٤، ٤٧، الخ.

٧٩ - الجوينى: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد، تحقيق د/ محمد يوسف موسى، ود/ على عبدالمنعم، مكتبة الخانجى، ١٩٥٠، ص ٣٥٩، ٣٦٠.

٨٠ - السابق ١٥٥.

٨١ - السابق: ص ١٥٧، وقد وصف الآخذين بها بأنهم من الحشوية الرعاع المجسمة انظر ١٥٨، وانظر تأويله لما يستدلون به من الآيات والأخبار ١٥٨ وما بعدها.

٨٢ - فيصل التفرقة، ضمن: القصور العوالى ص ١٥٦ - ١٥٨، وقارن ١٦٨، حيث يذكر تكفير بعض المؤولة أحيانا.

٨٣ - انظر: فخر الدين الرازى، أساس التقديس، طبع الحلبى ١٩٣٥ ص ١٧٢، ١٧٣، وانظر: د/ حسن الشافعى. المدخل.. ص ١٥٧.

٨٤ - الرازى: كتاب المحصل، تقديم وتحقيق د/ حسين أتاى، مكتبة دار التراث ط١/١٩٩١ ص ١٤٢، وانظر كذلك له: معالم أصول الدين، نشرة أ/ طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية ٢٤، وانظر حديثه عن فكرة الدور ص ٤٣، وأساس التقديس ١٧٢، ١٧٣، وقارن: درء تعارض، لابن تيمية ٣٣٥/٥.

٨٥ - اللمع ص ٧٣ وانظر ٦٩ - ٧٢.

٨٦ - السابق: ٧٦.

٨٧ - مقالات الإسلاميين ٢٢١/٢، وانظر ٢١٨/٢.

٨٨ - السابق ٢١٨/٢.

٨٩ - السابق ٢٢٠/٢.

٩٠ - اللمع: ٧٥.

٩١ - السابق: ٧٤، ٧٥.

٩٢ - انظر: السابق ٨٨.

٩٣ - انظر: السابق ٩٣، ويذكر ـ بعد ذلك ـ أن القدرة تكون مصاحبة للفعل، غير باقية بعده، بل يتجدد لكل فعل قدرة حادثة، انظر اللمع ٩٤ وما بعدها.

٩٤ - انظر: د/ أحمد صبحى: الأشاعرة ص ٦٦.

٩٥ - انظر على سبيل المثال: شرح الأصول الخمسة، وهو من تعليق أحمد بن الحسين بن هاشم على الأصول الخمسة للقاضى عبدالجبار. تحقيق د/ عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة ط ١٩٨٨/٢ ص ٣٦٣ وما بعدها، ومناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد بتحقيق أستاذنا د/ محمود قاسم، الأنجلو المصرية ط ١٩٦٩/٣ ص ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣٤ ومقدمته ١٠٨ - ١١٢، ومنهاج السنة النبوية لابن تيمية، بتحقيق د/ محمد رشاد سالم، طبع الرياض ط١/ ١٩٨٦ج١/ ٤٥٨، ٤٥٩، والعلم الشامخ للمقبلى ١٨٥، ١٨٨، ٢٠١ - ٢٠٦، وانظر ما بعدها إلى ٢٢٤. إلى مصادر ومراجع أخرى كثيرة.

٩٦ - طبقات السبكى ٣/ ٣٨٥، ٣٨٦ والمراد بالقوة هنا الحنفية، أى الماتريدية، وقد قال فى موضع آخر أن المعتزلة تمذهبوا بمذهب الحنفية حتى يستتروا به ٣٩١/٣.

٩٧ - انظر مثلا: المواقف للايجى ٤٢٨ والآمدى وآراؤه الكلامية، د/ حسن الشافعى، دار السلام، القاهرة ط١/ ١٩٩٨ ص٤٧٢.

٩٨ - الملل والنحل ١٢٨/١ وانظر ١/ ١٢٥ - ١٢٨، وقد وصف رأى الباقلانى بأنه مأخوذ من الحكماء الإلهيين.

٩٩ - طبقات السبكى ٣٨٦/٣.

١٠٠ - الشهرستانى: نهاية الأقدام فى علم الكلام، بعناية الفردجيوم، تصوير مكتبة زهران ص٨٩، وانظر فى عرض آراء الأشعرى والباقلانى وإمام الحرمين ٧٢ - ٧٩.

١٠١ - انظر: مناهج الأدلة ص ٢٢٤.

١٠٢ - انظر: تبيين ١٢٨ - ١٣٨، وطبقات السبكى ٣٥٥/٣.

١٠٣ - انظر: خطط المقريزى ٣٥٩/٤، انظر: تبيين ١٣٢، ١٣٦.

١٠٤ - انظر: تبيين ١٢٨ - ١٣٦.

١٠٥ - مصدر سابق.

١٠٦ - وانظر: مجرد مقالات الشيخ أبى الحسن الأشعرى ص ٣٦١، ٣٦٢، وأن للباحث أن يتساءل: أين ذهبت هذه الكتب

كلها، ولماذا ضاعت أكثر كتب الأشعرى، مع أن مذهبه كان له السيادة والذيوع، وكان أتباعه أئمة متبوعين، ذوى تأثير كبير فى الثقافة والعلوم الإسلامية، وكان لهم مكانتهم من الناحية الاجتماعية، ومن الحق أن نقول: إن بعض المحن قد ألمت بالمذهب الأشعرى كمحنة الكندرى، ولكنها مرت بسلام، وعاد أعلام المذهب إلى ما كان لهم من مكانة، وبقيت كتب هؤلاء الذين وقعت لهم المحنة أنفسهم كالقشيرى والجوينى. ويبقى التساؤل قائما يبحث عن إجابة. وانظر لهذه المحنة: تبيين ... ١٠٨ - ١١٥ وطبقات السبكى ٣٧٤/٣ وما بعدها.

١٠٧ - انظر: طبقات السبكى ٣٥١/٣، وقد كان خادمه بندار بن الحسين صوفيا، وكان تلميذه ابن خفيف صوفيا، وكان له أتباع آخرون من الصوفية، بل من أكابرهم ابن سمعون، وأبى على الدقاق، وأبى نعيم الأصبهانى، وأبى القاسم القشيرى، والامام الغزالى وغيرهم أنظر تبين: ١٧٩، ١٩٠، ٢٠٠، ٢٢٦، ٢٤٦، ٢٧١، ٢٩١ ... الخ.

١٠٨ - تبيين ١٤١.

١٠٩ - انظز الإبانة ٢٠/٢، ٢١ ومقالات الإسلاميين ٣٤٥/١ - ٣٥٠ وطبقات السبكى ٣٦٥/٣، ٣٦٧.

١١٠ - انظر: سير أعلام النبلاء للذهبى ١٩٨/١٤ وطبقات السبكى ٢٩٩/٣.

١١١ - فتاوى ابن تيمية ١٧/٤، وإن كان يمكن القول بأن السلف ليسوا محصورين فى الحنابلة، كما يذكر ابن تيمية نفسه فى مواضع أخرى.

١١٢ - فتاوى ابن تيمية ١٢/٤، ١٣ وقارن ١٤/٤، وكذلك أثنى عليه فى رأين عن الاستواء: ابن القيم فى القصيدة النونية، مطبقة التقدم العلمية مصر ١٣٤٥هـ ص ٦٨، ٦٩، ٧٠.

١١٣ - انظر: الابانة ٢٧/٢ ومقالات الاسلامين ٣٤٧/١.

١١٤ - انظر اللمع ١٢٣.

١١٥ - كالكلام عن حصر الصفات الثبوتية فى سبع هى صفات المعانى، وحديثه عن الكلام النفسى، وانظر الكلام النفسى: الملل والنحل ١٢٣/١، ونهاية الأقدام ٣٢٠، ٣٢١ والمواقف للإيجى ٢٩٣، ٢٩٤. وقد أشرنا من قبل إلى موقفه من التأويل، والدليل العقلى وعلاقته بالدليل السمعى، وهذه المسائل وأمثالها تدل على وجود بعض الفروق بين المذهبين، وأن الأشعرى لم يسر فى الشوط إلى نهايته. وهذا ما يحتاج إلى تفصيل لا يتسع له المقام، وانظر مقدمة مناهج الأدلة، ص ٤٠.

١١٦ - انظر تبيين ص ١٤٩ - ١٥٢.

١١٧ - مقدمة ابن خلدون ٤٢٨، ٤٢٩.

١١٨ - انظر: الخطط ٣٥٧/٤، ٣٥٨.

١١٩ - انظر: الفرق بين الفرق. ٢٦ وما بعدها، ٣٢٣ إلى ٣٦٦.

١٢٠ - الشيخ محمد عبده، رسالة التوحيد، تقديم الأستاذ طاهر الطناحى، طبعة الهلال ١٩٦٣ ص ٣٦.

١٢١ - تبيين ... ص ٣٣٠.

١٢٢ - طبقات السبكى ٣١٣/٤، ٣١٤.

١٢٣ - انظر: د/ أحمد الطيب: الجانب النقدى فى فلسفة أبى البركات البغدادى، دار الشروق ط ٢٠٠٤/١ ص ٢٢، ٢٣.

١٢٤ - خطط المقريزى ٣٥٨/٤.

١٢٥ - السابق: الموضع نفسه. وان كان يمكن القول أن ابن تومرت لم يقتصر على آراء الأشاعرة، بل أضاف إليها بعض الأفكار الاعتزالية والشيعية، حيث أسبغ على نفسه صفة الإمامة العصمة.

١٢٦ - راجع تبيين ص ١٠٠ وما بعدها، ود/ حسن الشافعى: الأشعرية، دائرة سفير للمعارف الإسلامية مجلد ١٩، ٢٠/ ص ١٥١٨.

١٢٧ - د/ حسن الشافعى. المرجع السابق ص ١٥٢٢.

١٢٨ - خطط المقريزى ٣٥٨/٤. لكنه يشير إلى بعض التأثير الذى ناله مذهب الحنابلة وفكر السلف بتأثير ابن تيمية انظر ٣٥٨/٣، ٣٥٩.

١٢٩ - الشيخ مصطفى عبدالرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر ط ٣/ ١٩٦٦م ص ٢٩٥.

١٣٠ - انظر على سبيل المثال: مقدمة د/ محمود قاسم لتحقيق كتاب مناهج الأدلة لابن رشد، وما كتبه د/ أحمد صبحى عن المعتزلة والأشاعرة، وانظر من الكتاب الثمانى مثلا ٣٠٨ - ٣١٠.

الأزارقة

تُنسب هذه الفرقة إلى أبى راشد نافع بن الأزرق بن قيس بن نهار، أحد بنى الدؤل بن حنيفة (ت ٦٥هـ - ٦٨٤م[١]).

وذلك أنه عندما اشتد عبيد الله بن زياد على الخوارج تذاكروا ما حل بهم على يد الأمويين، فقال لهم نافع بن الأزرق : اخرجوا بنا إلى هذا الذى قد ثار بمكة - يعنى عبدالله ابن الزبير - فإن كان على رأينا جاهدنا معه، وإن لم يكن على رأينا دافعناه عن البيت.

فلما لحقوا به قام باستمالتهم فقاتلوا معه. ثم إنهم تذاكروا أمرهم ورأوا أن يأخذوا منه إجابة صريحة بموافقته لهم فى رأيهم بالنسبة لعثمان، وعلى - رضى الله عنهما - فلما تبين لهم أنه ليس على رأيهم رحلوا عنه، فذهبت طائفة إلى اليمامة، وطائفة إلى البصرة، وكان نافع بن الأزرق فى الطائفة التى ذهبت إلى البصرة.

وقد انطلقت طائفة الخوارج أصلا - كما هو معلوم - من موقف سياسى؛ حيث رأوا أن عليا رضي الله عنه قد أخطأ بقبول تحكيم الحكمين فى الصراع بينه وبين معاوية رضي الله عنه، وأن موافقة علىٍّ على ذلك دلت على أنه يشكُّ فى أحقيته، وذلك يرفع الثقة عنه، بل يؤدى إلى الحكم عليه بالكفر لأنه رضى بتحكيم الحكمين، والحكم لاينبغى أن يكون إلا لله، ورفعوا شعارهم : لا حكم إلا لله. هذا موقفهم من على؛ أما موقفهم من معاوية فقد كانوا محاربين له فى صفوف علىٍّ منذ أول الأمر، ومن هنا حكموا عليه بالكفر.

وقد اتسعت دائرة تكفير الصحابة عند الخوارج؛ فحكموا بكفر عثمان، والحكمين، وكل من رضى بالتحكيم، وكل من تابعهم على ذلك.

أما الأزارقة فقد انتهى بهم الأمر إلى :

(أ) الحكم على مخالفيهم بالشرك.

(ب) وأن من ارتكب كبيرة فقد كفر كُفْر ملة، وهو مخلد فى النار مع سائر الكفار[٢].

(جـ) وأن أطفال المشركين مشركون مخلدون فى النار كآبائهم[٣].

(د) ولما كان العمل عندهم جزءا من الإيمان، وارتكاب المعاصى كفرا، وكان فى الأمة من يجوز على الأنبياء ارتكاب بعض المعاصى، فقد أجاز هؤلاء الأزارقة أن

يبعث الله نبيا يعلم أنه يكفر بعد نبوته، أو أنه كفر قبل نبوته[٤].

ويبدو أن موقفهم فى منابذة الأمة ومناصبتها العداء جعل بعضهم يفكر فى وسائل عملية تضمن لهم التماسك والأمن الداخلى.

- فحكموا بأن من كان على مذهبهم ورأيهم من أفراد الأمة وجب عليه أن يهاجر إليهم، لايسعه إلا ذلك، وإلا عدُّوه من القَعَدَةِ (عن نصرة الحق).. وحكموا عليه بأنه من المشركين، ولو كان موافقا لهم[٥].
- ولم يبيحوا التقية فى قول ولاعمل[٦].
- ومن قصد عسكرهم عرَّضوه للمحنة والاختبار، بأن يدفعوا إليه أسيرا من أعدائهم، ويطلبوا إليه أن يقتله؛ فإن فعل قبلوه، وإلا عدوه منافقا مشركا وقتلوه[٧].

ويقال إن أول من وضع لهم تلك القواعد هو : عبد ربه الكبير، وقيل : عبد ربه الصغير، وقيل : عبد الله بن الوضين. وقد خالفه فى ذلك نافع بن الأزرق وبرئ منه، لكنه بعد موت ابن الوضين وجد من الضرورى تطبيق هذه القواعد، وزعم أن الحق كان فى يده، وأظهر البراءة من القَعَدَة، وكفّر من لم يهاجر إليه، ومع ذلك لم يحكم على نفسه بالكفر بسبب خلافه حين خالفه، ولا على من خالفوا ابن الوضين قبل موته، مع أنه كفّر من يخالفه بعد ذلك، ولم يتبرأ من المُحَكِّمة الأولى الذين لم يقولوا بكفر القَعَدَة ولم يقيموا المحنة لمن هاجر إليهم قائلا : إن هذا تبين لنا وخفى عليهم[٨].

وكما أحدثوا فى الأصول أحدثوا فى الفروع أحكاما نشأ بعضها من هذه الأصول، وبعضها من اجتهاداتهم :

- فأباحوا قتل نساء المخالفين وأطفالهم واستحلُّوا أماناتهم قائلين : إنه لايلزمنا رد أماناتهم لأنهم مشركون[٩].
- ولم يبيحوا لأصحابهم الأكل من ذبائح هؤلاء المخالفين، ولا أن يتوارثوا معهم، ولا أن يتزوجوا منهم، وجعلوهم مثل كفار العرب دارهم دار حرب، ولايقبل منهم إلا الإسلام أو السيف.
- ولم يثبتوا حد الرجم، حيث لم يرد فى القرآن إلا الجلد.
- وأوجبوا الحد على من قذف امرأة محصنة دون من قذف رجلا محصنا،[١٠] لظاهر قوله تعالى : ﴿ **والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولاتقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون** ﴾ (النور : ٤).
- وأوجبوا قطع يد السارق فى القليل والكثير

دون أن يعتبروا فى ذلك نصابا أو حدا أدنى،[11] لظاهر قوله تعالى : ﴿ **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله** ﴾ (المائدة : ٣٨).

وقد استطاع الأزارقة تحت إمرة نافع ـ وبانضمام بعض خوارج عُمَان واليمامة ـ أن يستولوا على الأهواز وما وراءها من أرض فارس وكرمان، فأرسل إليهم عاملُ عبد الله ابن الزبير على البصرة سريةً قَتَلَ الأزارقةُ أكثَرَها، فأرسل لهم فرقة أكبر لم تكن أسعد حظا، وكذلك فى حملة أخرى، فأرسل ابن الزبير إلى أبى سعيد المهلّب بن أبى صفرة الأزدىّ عامله على خراسان يأمره بقتال الأزارقة، فرجع المهلب إلى البصرةَ، وانتخب جنوده، وخرج بهم إلى الأزارقة فى سنة ٦٥هـ – ٦٨٥م، فدفعهم عن دولاب الأهواز فهزموا، ومات نافع بن الأزرق فى هذه الموقعة، وبايعت الأزارقة بعده رجلا آخر منهم هو عبد الله بن مأمون التميمى، فهزمه المهلب وقتله أيضا، فبايعوا قطرى بن الفجاءة التميمى، وأقام المهلب على قتالهم فى معارك كانت سجالا نحو تسع عشرة سنة، بعضها فى أيام عبدالله ابن الزبير، وباقيها فى خلافة عبد الملك بن مروان، وولاية الحجاج على العراق سنة ٧٥هـ – ٦٩٤م؛ حيث أقر الحجاج المهلب قائدا على قتال الأزارقة نظرا لحنكته وطول خبرته بهم، وشجاعته هو وأبناؤه وجنوده فى قتالهم، فَظَلَّ يطاردهم، وكانوا قد انقسموا إلى ثلاث مجموعات؛ إحداها: بقيادة عبد ربه الكبير الذى قاتله المهلب بنفسه حتى قضى عليه وعلى أتباعه؛ والثانية: بقيادة عبد ربه الصغير الذى بعث إليه المهلب بابنه يزيد بن المهلب فأتى عليه وعلى أصحابه؛ والثالثة: بقيادة قطرى بن الفجاءة الذى وجَّه إليه الحجاج جيشا كثيفا بقيادة سفيان بن الأبرد الكلبى، فلاحقه جيش سفيان فى شعاب طبرستان وقاتله حتى تفرق عنه أصحابه جميعا. ويقال إنه وقع عن فرسه فتعهده حتى خر أسفل الشعب فمات، وذلك فى سنة ٧٧هـ – ٦٩٦م، وحُمِل رأسُه إلى الحجاج[12]. وانتهت بذلك فتنة الأزارقة.

انظر: إباضية ـ خوارج.

ا.د/ عبد الفتاح عبد الله بركة

الهوامش

١ - الطبرى (أبو جعفر محمد بن جرير) : تاريخ الرسل والملوك، بتحقيق محمد أبى الفضل إبراهيم. دار المعارف، القاهرة ١٩٧٩م، جـ ٥، ص ٦١٣.

٢ - الأشعرى (أبو الحسن على بن إسماعيل) : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية، بيروت ١٩٩٠م، جـ ١ ، ص ١٧٠.

٣ - المصدر السابق، جـ ١ ص ١٧٤.

٤ - الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم) : الملل والنحل، بتحقيق محمد سيد كيلانى. مكتبة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ١٩٦٧م، جـ١، ص ١٢١ - ١٢٢.

٥ - البغدادى (عبد القاهر بن طاهر بن محمد) : الفرق بين الفرق، بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة محمد على صبيح، القاهرة (دون تاريخ)، ص ٨٣.

٦ - الشهرستانى، المصدر السابق، جـ ١ ص ١٢٢.

٧ - البغدادى، نفس المصدر السابق والصفحة

٨ - المصدر السابق، ص ٨٤. وانظر أيضا : الأشعرى : المصدر السابق، جـ١ ص١٧٠.

٩ - البغدادى ، نفس المصدر السابق والصفحة.

١٠ - الشهرستانى، المصدر السابق، جـ١، ص ١٢١.

١١ - البغدادى، نفس المصدر السابق والصفحة.

١٢ - نفس المصدر، ص ٨٥ - ٨٦.

مصادر ومراجع للاستزادة :

١ - أحمد أمين : فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٩م.

٢ - المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد) : الكامل، تحقيق الأستاذين محمد أبى الفضل إبراهيم والسيد شحاتة، القاهرة ١٩٥٦م.

٣ - محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية، جـ١، دار الفكر العربى، القاهرة (دون تاريخ).

أهل السنة

تطلق تسمية أهل السنة بوجه عام على كل مَنْ يلتزم بالسنة ويتبع الجماعة.

والمقصود بالجماعة: جمهور المسلمين ممن لم ينتم إلى فرقة بعينها من الفرق الكلامية التى اعتبرت فى بعض آرائها حائدة عن طريق السنة، وما مضى عليه الجماعة، وهى ليست فرقة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وإنما هم جماعة المسلمين الذين ترسموا سنة النبى ﷺ وطريقة أصحابه فى العقائد.

وقد وصف البغدادى هذه الفرقة بأنها تضم طائفة من المتكلمين، كما تضم أئمة الفقه من فريقى الرأى والحديث، كما تضم الذين أحاطوا علمًا بطرق الأخبار والسنن المأثورة عن النبى ﷺ والذين أحاطوا علمًا بأكثر أبواب الأدب، والنحو والتصريف، ووجوه قراءات القرآن الكريم، ووجوه تفسيرها وتأويلها على وفق مذهب أهل السنة، كما تضم الزُّهاد الصوفية الذين جرى كلامهم فى طريقى الإشارة والعبارة على سَمْت أهل الحديث، والمرابطين فى ثغور المسلمين الذين يظهرون فى ثغورهم مذاهب أهل السنة والجماعة، وعامة أهل البلدان التى غلب فيها شعار أهل السنة، دون عامة البقاع التى ظهر فيها شعار أهل الأهواء الضالة(١).

ويذكر البغدادى لأهل السنة آثارهم العمرانية فى بلاد الإسلام؛ بحيث لايلحقهم فى ذلك لاحق: كالمساجد، والمدارس، والقصور، والرباطات، والمصانع، والمستشفيات، وسائر المبانى المؤسسة فى بلاد أهل السنة(٢). ويلخص ما اتفق عليه جمهور أهل السنة والجماعة من أركان الدين الإسلامى، وما خالفوا فيه غيرهم، فيذكر أن منهجهم العلمى فى العقائد مبنى على القواعد المعلومة من القرآن والسنة، والإجماع، والمعقول الذى لايختلف عليه أحد(٣).

عقائد أهل السنة:

أحاطوا العلم بأبواب التوحيد، وأحكام الوعد والوعيد، والثواب والعقاب، وشروط الاجتهاد، والإمامة، والزعامة، وقد سلكوا طريق الصفاتية من المتكلمين الذين تبرأوا من التشبيه والتعطيل، ومن بدع الرافضة، والخوارج، وسائر أهل الأهواء الضالة.

تبرأوا من القدر والاعتزال، وأثبتوا رؤية الله - عز وجل - يوم القيامة بالأبصار من غير تشبيه ولاتعطيل.

أثبتوا الحشر من القبور، والسؤال فى القبر، والحوض والصراط، والشفاعة، وغفران الذنوب جميعها ماعدا الشرك بالله.

قالوا: بدوام نعيم أهل الجنة، وعذاب أهل النار على الكفرة، كما قالوا: بإمامة أبى بكر، وعمر، وعثمان، وعلىّ.

أحسنوا الثناء على السلف الصالح من الأمة.

أوجبوا الجمعة خلف الأئمة الذين تبرأوا من أهل الأهواء الضالة، كما أوجبوا استنباط الشريعة من الكتاب - القرآن الكريم -، والسنة النبوية المطهرة، ومن إجماع الصحابة - رضوان الله عليهم.

رأوا جواز المسح على الخفين، ووقوع الطلاق الثلاث، وتحريم جواز المتعة، ووجوب طاعة السلطان فيما ليس بمعصية.

أحاطوا علمًا بطرق الأخبار والسنن المأثورة عن النبى ﷺ، وميزوا بين الصحيح منها والسقيم، وعرفوا أسباب الجرح والتعديل[٤].

أئمة أهل السنة:

الإمام عند أهل السنة هو: أبرز علماء المسلمين المعروفين بالاستقامة، وكامل الإيمان، المتفقه فى مسائل الدين، القادر على فهم روح الشريعة، واستنباط أحكامها استنباطًا سليمًا، وإصدار الفتاوى فيما استغلق فهمه على المسلمين؛ على أن يكون مستمدًا براهينه من الكتاب - القرآن الكريم - والسنة النبوية الشريفة استمدادًا مباشرًا، ومن سابق الإجماع على الرأى، والقياس عليه قياسًا سليمًا دقيقًا، من غير تساهل أو تعصب، وأئمة أهل السنة كثيرون منهم:

الإمام أبو حنيفة النعمان (ت ١٥٠هـ)[٥].

الإمام مالك (ت ١٧٩هـ)[٦].

الإمام الشافعى (ت ٢٠٤هـ)[٧].

الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)[٨].

أهم مدارس أهل السنة:

الأشاعرة:

تنتمى فرقة الأشاعرة إلى الإمام الأشعرى، وهو: أبو الحسن على بن إسماعيل بن أبى بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبدالله بن موسى بن بلال بن أبى بردة بن أبى موسى الأشعرى، ولد عام ٢٦٠هـ، وقيل: ٢٧٠هـ، ومات عام ٣٣٣هـ، وقيل: ٣٢٤هـ وهو الأشهر، وقيل: ٣٣٠هـ، وسكن بغداد إلى أن توفى بها.

قال أبو بكر الصيرفى: (كانت المعتزلة قد رفعوا رءوسهم حتى أظهر الله تعالى الإمام الأشعرى فحجرهم فى أقماع السمسم)[9].

ويذكره ابن خلكان، فيقول: (هو صاحب الكتب فى الرد على الملاحدة وغيرهم من المعتزلة، والرافضية، والجهمية، والخوارج وسائر أصناف المبتدعين)[10].

ويقول عنه ابن خلدون: (قام الشيخ الإمام الأشعرى إمام المتكلمين، فتوسط بين الطرق، ونفى التشبيه، وأثبت الصفات المعنوية، وقصر التنزيه على ماقصره عليه السلف)[11].

أما ابن النديم فيذكره فى تراجم متكلمى المجبرة، والحشوية، ويذكر من كتبه: (اللمع)، و(إيضاح البرهان)، و(الإبانة)، و(الشرح والتفصيل فى الرد على أهل الإفك والتضليل)[12].

سبب خروج الإمام الأشعرى على أستاذه أبى على الجبائى المعتزلى:

تحكى كتب الفرق أن الأشعرى لم يجد لدى أستاذه أبى على الجبائى جوابًا شافيًا عن عدة مسائل من أشهرها: وجوب الصلاح والأصلح على الله فى سؤاله إياه عن: ثلاثة؛ مات أحدهم مستحقا للجنة، ومات الثانى مستحقًا للنار، ومات الثالث صغيرًا، فلو سأل الصغير ربه: لما أمتنى صغيرًا؟، فقال الله له: لأنى أعلم أنك لو كبرت لعصيت فاستحققت النار، ماذا جواب الرب لو سأله مستحق النار: لما لم تمتنى صغيرًا حتى لا أدخل النار؟.

عندئذٍ بُهت أبو على الجبائى ولم يجد جوابًا.

فكان ذلك هو السبب فى ترك الإمام الأشعرى لمذهب الجبائى.

ويرى الشيخ صالح بن مهدى المقبلى (ت١١٠٨هـ) فى تعليق على هذه الرواية أن (هذه الحكاية هوس، وأدنى المعتزلة ـ فضلا عن شيخهم ـ يقول من جواب الله على الصغير: (التكليف فضلى أتفضل به على مَنْ أشاء).

وهذا جواب على أصل المعتزلة؛ لأن التكليف تفضل عند البصرية، منهم: أبو على وغيره، ومَنْ قال منهم: (إن التكليف واجب ـ وهم البغدادية ـ فهو عندهم وجوب وجود!! لايعترض على تركه)، ثم يذكر ردًا آخر للمعتزلة (إن الله تعالى حكيم واجب الحكمة، فكل جزئى نراه ندخله فى الكلية؛ إن عرفنا الحكمة فيه علمًا أو ظنًا ففضل من الله، وإلا فنحن فى سعة، رددناه إلى حكمة أحكم الحاكمين، وعلم أرحم الراحمين)[13].

أما الدكتور حمودة غرابة، فلايكتفى بالسبب الذى يرجع إلى سؤال الإمام الأشعرى

لأستاذه عن الثلاثة، ويذكر أن الإمام الأشعرى خرج على شيخه عندما أحس بخطورة الحال التى صار إليها المسلمون من تفرق، وإدراكه وجوب جمعهم على مذهب وسط، ولما حكاه عن نفسه أنه رأى النبى ﷺ يدعوه لثلاث مرات، ويرجح صدق الإمام الأشعرى فى هذا التعليل، ويرى أنه يتفق مع الحالة النفسية والروحية التى يحتمل أن الإمام الأشعرى كان يحس بها إزاء مايجده فى مذهب الاعتزال من مشاكل لا تجد حلا مرضيًا(١٤).

ويرى العلامة المقريزى أن الإمام الأشعرى بعد مفارقته لأبى على الجبائى أخذ عن ابن كلاب ونسج على قوانينه فى الصفات، والقدر، وقال: بالفاعل المختار، وترك القول بالتحسين والتقبيح العقليين، وأثبت أن العقل لايوجب المعارف قبل الشرع، وأن العلوم وإن حصلت بالعقل فلاتجب به، ولايجب البحث عنها إلا بالشرع(١٥).

كتاب الإبانة للإمام الأشعرى:

وإذا كان لنا أن نقف عند بعض كتب الأشعرى، فإننا نقف عند واحد من أكثرها أهمية، وهو كتاب (الإبانة)، وقد اختلفت وجهات النظر فى المرحلة التى ألّف الإمام الأشعرى فيها هذا الكتاب الذى تبدو فيه نزعة نصية واضحة، تُمثل أكثر ماتميل إلى موقف أهل الحديث؛ وبخاصة أحمد ابن حنبل.

هل ألّف هذا الكتاب فى بداية خروجه من المعتزلة، أم فى نهاية نضجه المذهبى؟

يرى الأستاذ الدكتور حمودة غرابة فى دراسته القيِّمة عن الإمام الأشعرى أنه ألَّف كتاب (الإبانة) فى مستهل انفصاله عن المعتزلة، ثم ألَّف كتاب (اللمع) بعد ذلك عندما هدأت حدة مخالفته للمعتزلة، ورجع إلى مذهبه الوسط فى صورته النهائية(١٦).

وبينما يذهب جولد زيهر إلى أن كتاب (الإبانة) (يعتبر أكبر حجة عقدية فى الإسلام السنى!! كمختصر عقيدى عرض فيه مذهبه بصورة نهائية)، فإنه مع ذلك لايبدو أنه مطمئن تمام الاطمئنان إلى أنه يمثل الصورة النهائية لمذهب الإمام الأشعرى(١٧).

وعلى كل حال فإن الإمام الأشعرى يحدد مذهبه فى هذا الكتاب، فيقول: (ونعول فيما اختلفنا فيه على كتاب ربنا، وسنة نبينا، وإجماع المسلمين، وماكان فى معناه، ولانبتدع فى دين الله ما لم يأذن لنا، ولانقول على الله ما لم نعلم)(١٨).

ويوثق الإمام الأشعرى ارتباطه بالصحابة والتابعين، وأئمة الحديث؛ وبخاصة الإمام أحمد بن حنبل(١٩).

ومن هنا نجد الإمام ابن عساكر يحكى عن الإمام أبى القاسم القشيرى أنه قال: (اتفق أصحاب الحديث على أن أبا الحسن الإمام الأشعرى ﵁ كان إماما من أئمة أصحاب الحديث، ومذهبه مذهب أصحاب الحديث، تكلم فى الديانات على طريقة أهل السنة، ورد على المخالفين من أهل الزيغ والبدعة[٢٠]).

الأشاعرة والتحسين والتقبيح:

يقول الإمام الشهرستانى: الواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئًا ولايقتضى تحسينا ولا تقبيحا، فمعرفة الله بالعقل تحصل، وبالسمع تجب، ولا يجب على الله تعالى شىء ما بالعقل: لا الصلاح ولا الأصلح، ولا اللطف، ولا التكليف، ولا إرسال الرسل).

وفى السمعيات:

يتفق الأشاعرة فى مجال السمعيات على أن ما ورد به الخبر عن الأمور الغائبة حق يجب الإيمان بها، وإجراؤها على ظاهرها: مثل القلم، واللوح، والعرش، والكرسى، وسؤال القبر، والثواب والعقاب فيه، والميزان، والحساب، والصراط، والجنة والنار[٢١].

الأشاعرة والتأويل والسلف:

يرى الأستاذ الدكتور حمودة غرابة أن السلف مؤولون كالأشاعرة تماما، غاية ما هناك أن المراد بالوجه مثلا على مذهب السلف غير محدد، مع القطع بأن الوجه الذى نعرفه غير مراد، وأن المراد بالوجه عند الأشاعرة هو الذات، مع القطع بأن الوجه الذى نعرفه غير مراد.

ونحن نرى أن الفرق الذى ذكره الدكتور حمودة غرابة هام، ويجعل القول بأن السلف مؤولون كالأشاعرة تماما غير دقيق، ولو حذفت كلمة «تماما» وقيل: مؤولون كالأشاعرة بوجه معين لكان صحيحا. ويبقى المجال مفتوحا للاجتهاد بين الطرفين، فيكون أحدهما أصح بحسب سياق فكرى معين، ويكون ثانيهما أصح بحسب سياق فكرى آخر، مع الاقتصاد فى الإثبات والتأويل معا كأمر عملى لاغنى عنه فيهما.

بين الأشعرى والأشاعرة:

يذهب بعض المستشرقين إلى التفرقة بين الأشعرى ومدرسته فى أمور: منها أن الأشاعرة كانوا أكثر هجوما على التقليد، واعتمادا للعقل، وأنهم توسعوا فى التأويل، واحتفظوا بنقاط هى من بنات فكر المعتزلة[٢٣]. والصحيح أن الأمر يكون كذلك إذا ما اعتبرنا أن كتاب الإبانة للإمام الأشعرى هو ما استقر عليه فى أخريات

حياته. أما إذا اعتبرناه رد فعل مبكر حدث إثر خروجه من المعتزلة، وأن اللمع يعبر تعبيرا صحيحا عما استقر عليه مذهبه فى أخريات حياته وما تناقله عنه تلاميذه فى دروسه، فإن الرأى الصحيح يقترب مما ذهب إليه الدكتور حمودة غرابة فى تحقيقه للموضوع إجمالا حيث يرى أن الفرق بينه وبينهم لا يمس فكرة أساسية فى مذهب الأشعرى، وأنه ليس هناك هوة أو اختلاف كبير كما يدعى بعض المستشرقين[٢٤].

بل يذهب الدكتور حمودة إلى أبعد من ذلك: وهو (أن الأشعرى عندما التزم عقيدة الإمام أحمد لم يتركها من بعد، ولكن أتباعه ـ أتباع الإمام أحمد ـ هم الذين تركوها)، وهذه دعوى هامة تستحق الدرس[٢٥].

الأشاعرة والمنهج العقلى:

يقرر الأشاعرة وأهل السنة بعامة أن طبيعة المعرفة الخاصة بالعقائد هى (العلم) وهو يعنى اليقين، لأنه (لا عبرة بالظن فى الاعتقاديات، بل فى العمليات)[٢٦].

والدليل الصالح لذلك يدور بين مايسمى بالدليل العقلى والدليل النقلى، والمقصود بالدليل العقلى ليس مجرد استعمال العقل فى الفهم، ولكن المراد قيام العقل بالاستدلال، بجهد ذاتى، يتبع فيه القواعد المنطقية دون أن يستند إلى شىء من السمع أو النقل.

ولقد ظهرت بوادر الفصل بين مايكون ميدانا للعقليات ومايكون ميدانا للسمعيات عند الأشاعرة منذ الشيخ أبى الحسن الأشعرى، وكتطبيق لهذا المبدأ وجدناه يعتمد فى المسائل التالية على الدليل العقلى وهى: إثبات الصانع، والوحدانية، والبعث، ثم يستشهد عليها بآيات من القرآن الكريم بعد أن يفرغ من نصب دليل العقل[٢٧].

وينقل الإمام الغزالى عن الباقلانى مايحدد موقفه من الدليل السمعى بالنسبة لأمهات المسائل تحديدا واضحا إذ يقول: (يجوز التمسك به فى كل معقول ينحط إثباته عن إثبات الكلام للبارى)[٢٨]. والمقصود بما ينحط عن إثبات الكلام هو مايأتى بعد الفراغ من إثبات حدوث العالم، وإثبات الصانع، وكونه عالما مريدا قادرا متكلما.

الماتريدية:

تنسب الماتريدية إلى الإمام أبى منصور الماتريدى، ولكن تأصيل المذهب إنما يتعمق بنسبته إلى الإمام أبى حنيفة، وتوسيع دائرته ليضم طائفة من الأئمة الكبار الذين شرحوا الفقه الأكبر لأبى حنيفة، وداروا فى دائرة المذهب كالإمام الطحاوى، وأبى الليث السمرقندى، وأبى القاسم السمرقندى، وأبى المعين النسفى، والبياضى.

الإمام الماتريدى:

هو أبو منصور محمد بن محمود الإمام الماتريدى الحنفى المتوفى عام ٣٣٣هـ أحد رجلين يشار إليهما باعتبارهما رئيسى أهل السنة والجماعة فى علم الكلام له من الكتب - كما يذكر طاش كبرى زادة -: كتاب التوحيد، والمقالات، وتأويلات القرآن، وكتاب الجدل فى أصول الفقه، وله كتب فى الرد على المعتزلة والقرامطة والروافض(٢٩).

ويذكر حاجى خليفة: كتاب «التأويلات الإمام الماتريدية فى بيان أصول أهل السنة وأصول التوحيد» جمعه الشيخ الإمام علاء الدين محمد بن أحمد بن أبى أحمد السمرقندى، فى ثمانية مجلدات.

وله كتاب «تأويلات أهل السنة» وهو فيما يقال كتاب لا يوازيه شىء من تصانيف من سبقه فى ذلك الفن(٣٠).

وفى متابعة الإمام الماتريدى لأبى حنيفة يقول عنه البياضى: إنه مفصل لمذهبه ومذهب أصحابه، بينما يرى بعض الباحثين المعاصرين أن ما قدمه الإمام الماتريدى فى كتابه «التوحيد» يدل على أنه لم يكن مجرد شارح أو مفصل، دون أن يقلل من تأكيد الصلة بينهما، وأنه إذا كان لأبى حنيفة فضل أول محاولة لإقامة مذهب كلامى على طريقة أهل السنة، فإن للماتريدى فضل إقامة مذهب متكامل أيده بالحجة والبرهان، تعبيرًا عن اعتقاد أهل السنة(٣١).

بين الإمام الأشعرى والإمام الماتريدى:

يحاول أتباع الإمام الماتريدى - كما يقول الدكتور على عبد الفتاح المغربى فى دراسته المتميزة - أن يجعلوا له ميزة السبق على الأشعرى فى التعبير عن مذهب أهل السنة ونصرته، ويضع أمامنا جملة من الحقائق:

أن المدة التى قضاها الأشعرى فى الاعتزال بلغت أربعين سنة، بينما الإمام الماتريدى لم يعرف عنه أنه كان على غير مذهب أهل السنة منذ نشأته.

ويرجح أن أحدا منهما لم يلتق بالآخر، حيث عاش الإمام الماتريدى فى سمرقند فى أقصى الشرق من الدولة الإسلامية، لم يعرف عنه أنه غادرها إلى مكان آخر إلى أن توفى بها، بينما الأشعرى قد ولد بالبصرة، لم يغادرها إلى غير بغداد حيث عاش وتوفى بها.

كذلك فإنه من المستبعد أن يكون أحدهما على علم بآراء الآخر، حيث لم تنتشر آراؤهما إلا بعد وفاتهما، على يد أتباعهما: فلقد انتشر مذهب الأشعرى فى العراق نحو عام ٣٨٠هـ، أى بعد وفاة الإمام الماتريدى بنحو

خمسين عاما، وكذلك انحصرت آراء الإمام الماتريدى فى موطنه فى بلاد ما وراء النهر(٣٢).

مختصر خلافيات الماتريدية والأشاعرة كما يصورها الإمام البياضى:

١ - فى صفة التكوين:

يذهب الماتريدية إلى (أن صفة الفعل حقيقية، وليست عبارة عن تعلق القدرة والإرادة.

وأن صفات الأفعال من التخليق والإنشاء والإبداع وغير ذلك راجعة إلى صفة أزلية قائمة بالفعل، هى الفعل والتكوين العام، بمعنى مبدأ الإضافة التى هى إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، لا صفات متعددة كما ذهب إليه البعض، ولا عين الإضافة كما ظن.

وإليه أشار الإمام (أبو حنيفة) بعنوان: «الصفة الفعلية»، وفيما بعد بقوله: «والفعل صفته فى الأزل»، فإن عدم كون الإخراج صفة أزلية حقيقية من مسلمات العقول.

وإليه أشار الإمام أبو منصور الماتريدى بقوله: «إذا أطلق الوصف له تعالى بما يوصف به من الفعل ونحوه يلزم الوصف به فى الأزل، فيوصف به لمعنى قائم بذاته قبل وجود الخلق كما فى البرهان الساطع». ثم يذكر البياضى أن ممن ذكر ذلك وأشار إليه: الإمام أبو الحسن الرستغفنى فى الإرشاد، والإمام أبو المعين النسفى فى التبصرة، والإمام عطاء ابن على الجوجزانى فى شرح الفقه الأبسط، والعلامة صدر الشريعة فى التعديل، وعبدالله ابن سعيد القطان، والحارث المحاسبى، وغيرهم.

وهذا مخالف لما ذهب إليه الأشعرى فى صفات الفعل أنها ترجع لأمور اعتبارية، أو لما سماه البياضى الإضافات.

٢ - فى صفة البقاء :

يبين الإمام البياضى: ما ذهب إليه الماتريدية من كون صفة البقاء ليست وجودية خلافا لما قرره الأشعرى وبعض أتباعه، ويذكر أن الباقلانى، وإمام الحرمين، وكثير من الأشاعرة خالفوا الأشعرى، وذهبوا إلى أن البقاء ليس أمرا زائدا على الوجود، وإنما هو استمراره(٣٤).

أن السمع بلا جارحة صفة غير العلم عند الماتريدية، وكذا البصر، واختاره إمام الحرمين، والرازى وكثير من الأشاعرة.

أن إدراك الشم والذوق واللمس ليس صفة غير العلم عند الماتريدية.

أن الإحساس بالشىء بإحدى الحواس ليس هو العلم به بل آلته.

أن العلم ببعض الضروريات ليس هو العقل، واختاره كثير منهم، أى من الأشاعرة.

أنه يجب الإيمان بوجود الله ووحدانيته وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته وحدوث العالم ودلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، ووجوب تصديقه، وحرمة الكفر والتكذيب به بمجرد العقل فى مدة الاستدلال، دون توقف على البعثة وبلوغ الدعوة.

وأفعاله تعالى معللة بالمصالح والحكم، تفضلا لا وجوبا، واختاره صاحب المقاصد، وبعض الأشاعرة.

والاستطاعة قابلة للضدين على البدل، واختيار العبد مؤثر فى الاتصاف دون الإيجاد، واختاره الباقلانى، وأبو إسحاق الإسفراييني، وإمام الحرمين.

وتصل المسائل الخلافية إلى خمسين مسألة: يستدل عليها بدلالة العبارة، أو الإشارة، أو الدلالة، أو الاقتضاء، أو بمفهوم المخالفة.

أن الحسن - بمعنى استحقاق المدح والثواب - والقبح - بمعنى استحقاق الذم والعقاب - عقلى؛ أى يعلم العقل فى مدة الاستدلال حكم الصانع فى الأمور العشرة المذكورة آنفا. مخالفين بذلك الأشاعرة القائلين بأنه يعلم بالشرع. ولا بإيجاب العقل للحسن والقبح، ولامطلقا، مخالفين بذلك المعتزلة.

أما كيفية الثواب وكونه بالجنة، وكيفية العقاب وكونه بالنار فشرعى[٣٥].

الماتريدية بين الأشاعرة والمعتزلة:

يقارن الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة بين الماتريدية والأشاعرة فيقول: (إن الأشاعرة فى خط بين المعتزلة وأهل الحديث والفقه، والماتريدية فى خط بين المعتزلة والأشاعرة). وهو فى هذا يتابع الشيخ الكوثرى فى تقريره هذه الوسطية فى الجانبين[٣٦]، كما نجد مثل هذا التحليل عند بعض الباحثين المعاصرين[٣٧].

وفى دراسته القيمة يلخص الدكتور على عبد الفتاح المغربى المصادر التى رصدت أوجه الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية:

حيث يحصر المقريزى الخلاف بينهما فى بضع عشرة مسألة.

وذكر السبكى العدد نفسه، وبعضه خلاف لفظى، ونظم فيها قصيدة.

وذكر البياضى أن مسائل الخلاف خمسون.

وبعض من يذكر الخلاف ينتصر للماتريدية مثل الشيخ زادة فى كتابه «نظم الفرائد وجمع الفوائد»، وبعضهم ينتصر

للأشاعرة مثل أبى عذبة فى كتابه «الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية»[٣٨] وهى خلافات لا توجب تكفيرا ولا تبديعا.

وبعد: فهل يقل الماتريدية عن الأشاعرة فى فرض سيادة العقل على ميدان المعرفة العقدية؟

لا نكاد نجد ما يبرر القول بذلك، ويمكننا أن نعيد هنا القول الذى ذكرناه فى مثل هذا الموضع فى كلامنا عن الأشاعرة فى مقام مقارنتهم بالمعتزلة:

أن الفرقتين كلتيهما ـ بحسب النضج الذى وصلتا إليه ـ لم يلتزما منهجيا وموضوعيا ـ أحيانا ـ بالأصل الأول: مبدأ محدودية العقل، وذلك لأنهما لم يلقيا بالا لما وجه للعقل فلسفيا من نقد، ولأنهما عوَّلا فى إغفال هذا النقد، على ما ليس من فضائل هذا العقل النظرى، وأعنى به مبدأ الضرورة العملية، وبذلك كان إخلالهما النسبى بالأصل الثانى والثالث.

السلفيـــة:

لم نجد فيما استعمل فيه وصف «السلفية» أصلا دقيقًا يُرجع إليه فى تعريف هذا المصطلح، فكلمة السلف معلومة لغويا، وهى تعنى الجيل الأول، ومن تلاهم قريبا منهم، وفى موضوعنا فالجيل الأول ومن تلاهم هم الصحابة والتابعون، وفى مجال التابعين لابد من الانتقاء، خصوصًا إذا علمنا أنه منذ النصف الثانى من القرن الأول كانت بذور الفرق الباكرة كالخوارج والشيعة قد غرست أو نبتت، وإذ نقبل الإمام الحسن البصرى ـ مثلا ـ بين السلف، ولا نقبل واصل بن عطاء، أو عمرو بن عبيد. وإذن فنحن نخرج على المعنى اللغوى، ولا نكتفى بالقياس الزمنى.

وهذا يعنى أن علينا أن نذهب إلى معنى اصطلاحى يقوم على معيار موضوعى، لا ينحبس فى زمن معين بعد أن يستخلص المعيار منه، ليجمع أصحاب منهج خاص، وليمنع من ليس على هذا المنهج من أن يطلق عليه دائم.

وهنا تكون القيمة الموضوعية المنهجية المستخلصة هى الأساس ـ وليس الزمن ـ فى تحديد المصطلح. ومن هنا كانت المشقة فى تناول الموضوع.

وقد وجدنا المعيار الموضوعى فى أصفى أشكاله مقبولا فى تحديد المراد من السلفية عند البعض دون البعض الآخر ممن ينتمون إلى السلفية أنفسهم: وعلى سبيل المثال فإن المعيار الذى ذكره الإمام الرازى من كونهم القائلين فى المتشابهات بالقطع فيها بغير الظاهر، والتفويض لله فى المعنى المراد منها، وعدم الخوض فى تفسيرها[٣٩]. هذا المعيار

غير مقبول عند التيميين زعماء السلفية الحديثة.

ومن هنا كان ميلنا الدائم إلى عدم التوسع فى استعمال المصطلح، إن لم يكن تجنبه بالكلية، خصوصا إذا لاحظنا أن الاقتداء بالسلف لايقتضى الانتساب إليهم، ولكن إلى ما انتسبوا هم إليه، وهو الإسلام وفيه الوضوح كما أن فيه الكفاية.

ولكن فى موضوع الفرق كان لابد فى بعض أنحاء البحث من التعامل مع المصطلح، وقد تعاملنا معه بمصطلح خاص، ولا مشاحة فى الاصطلاح وبخاصة وقد لف الغموض جوانب الموضوع.

ومصطلحنا هنا نطرحه على طريقتين بحكم الموضوع الذى نتناوله:

فى الطريقة الأولى: استبدلنا به ما صاغه الرسول ﷺ فى عبارته الشهيرة من معيار فى حديث الفرق الشهير، وهى (ماعليه أنا وأصحابى).

والطريقة الثانية: تعاملنا فيها مع مصطلح السلفية بحكم الشهرة، دون أن نحمله مغزى قيميا معينا، ولا خلاف فى أنه اشتهر أكثر ما اشتهر منذ وقت غير قريب فى الدلالة على الحنابلة بدءًا من الإمام أحمد بن حنبل، وصعودا مع الإمام ابن تيمية، وانتهاء بالإمام محمد بن عبد الوهاب، واخترنا ـ بحكم المختصر ـ الإمام ابن تيمية باعتباره لسان الحنابلة الناطق بآرائهم، وبؤرة التجمع والانتشار لهذه الآراء، وذلك بخصوص أكثر المسائل تميزا فى العقائد.

الإمام ابن تيمية:

هو الإمام تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن الإمام مجد الدين أبى البركات عبد السلام بن أبى محمد بن عبدالله بن أبى القاسم بن محمد بن الخضر ابن على بن عبد الله بن تيمية الحرانى.

ولد بحران فى اليوم العاشر من ربيع الأول عام ٦٦١هـ، ثم هاجر به والده إلى دمشق عندما أغار التتار على بلاد الإسلام عام ٦٦٧هـ واستقر به المقام هناك، عاش حياة حافلة بالاشتغال بالعلم والفتوى، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والكفاح ضد خصومه، وحوكم بسبب آرائه وسجن، وتوفى فى ٢٠ شوال عام ٧٢٨هـ(٤٠).

الإمام ابن تيمية ومسألة الصفات:

أسس الإمام ابن تيمية مذهبه فى الصفات ـ وفقا لما يذهب إليه الأستاذ الدكتور محمد خليل هراس فى دراسته القيمة بعنوان: (الإمام ابن تيمية السلفى) المنشور عام ١٩٥٢م على ثلاث قواعد:

القاعدة الأولى: أن كل ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله ﷺ من صفات يجب إثباته.

وما صرح الله تعالى أو رسوله ﷺ بنفيه يجب نفيه.

وما لم يصرح الشرع لا بنفيه ولا بإثباته يجب استفسار قائله؛ فإن أراد به معنى صحيحا موافقا لما أثبته الشرع قبل، وإن كان مما نفاه الشرع وجب رده.

وإن كان اللفظ قد أثبت به حق وباطل، أو نفى به حق وباطل، أو كان مجملا يراد به حق وباطل، وصاحبه أراد به بعضها ولكن عند الإطلاق يوهم الناس أو يفهمهم ما أراد وغير ما أراد، فهذه الألفاظ لا يطلق إثباتها ولا نفيها[٤١، ٤٢].

وما أجدر هذه القاعدة أن نتعامل بها مع الألفاظ والمصطلحات العصرية التى تطرح فى مجال الفكر الدينى المعاصر ويراد بها معان مختلفة يظهر بعضها ويختفى بعضها تبعا لمستويات النقاش، من مثل: وصف الله تعالى بالمهندس الأعظم، أو القوة الكونية، ومن مثل الكلام عن: تطور الأديان، والنسبية التاريخية، والأديان السماوية، والضرورة الاجتماعية للدين، وحتمية قوانين الطبيعة، وحقوق الإنسان... إلخ.

القاعدة الثانية: نفى مماثلة الله تعالى لشىء من خلقه فى ذاته، وصفاته، وأفعاله، فهو لا يماثل شيئا، ولا يماثله شىء، وكل ما ثبت له من صفات الكمال فهو مختص به لا يشركه فيه غيره.

وإذا كان هناك من الأسماء ما يطلق على صفات الله كما يطلق على صفات خلقه، فإن هذا ليس إلا محض اشتراك فى الاسم، لا يقتضى مماثلة صفاته لصفاتهم، أصلا، فتسميته تعالى قادرا، وتسمية العبد قادرا، لا توجب مماثلة قدرة الله لقدرة العبد، وكذا تسميته عالما، ومريدا، وحيا، وسميعا، وبصيرا، ومتكلما، مع تسمية عباده بهذه الأسماء لايستلزم أن علمهم كعلمه، ولا إرادتهم كإرادته، ولا حياتهم كحياته... إلخ.

وبيان هذا أن ما يوصف الله به ويوصف به العباد يوصف الله به على ما يليق به، ويوصف العباد على ما يليق بهم من ذلك.

فللصفة ثلاثة اعتبارات: تارة تعتبر مضافة إلى الرب، وتارة تعتبر مضافة إلى العبد، وتارة تعتبر مطلقة لا تختص بالرب ولا بالعبد.

فإذا أضيفت كقدرة العبد وقدرة الله فهى تتبع الموصوف مخلوقا وغير مخلوق، وإن أطلقت كالقدرة، والعلم، والإرادة فهو مجمل لا يقال عليه مخلوق ولا غير مخلوق حتى يضاف[٤٣، ٤٤].

القاعدة الثالثة: أن الكمال ثابت لله تعالى، بل الثابت له أقصى مايكون من الأكملية، بحيث لايكون وجود كمال لا نقص فيه إلا وهو ثابت للرب تعالى. وكل كمال ثبت

للمخلوق وجاز أن يتصف به الخالق كان الخالق أولى به، وكل نقص تنزه عنه المخلوق فالخالق أولى بتنزيهه عنه.

ويستدل الإمام ابن تيمية لثبوت الكمال له سبحانه وتعالى بوجوه نقلية وعقلية.

وأما الحجج العقلية فيعتمد فيها الإمام ابن تيمية على قياس الأولى، إذ كلما كان الكمال ممكن الوجود ممكنا للمفضول فلأن يمكن للفاضل بطريق الأولى، ولأن ذلك الكمال استفاده المخلوق من الخالق، والذى جعل غيره كاملا هو أحق بالكمال منه فالذى جعل غيره قادرا أولى بالقدرة، والذى جعل غيره عالما كان أولى بالعلم، والذى جعل غيره حيا أولى بالحياة[٤٥].

ولأن الكمال لازم لواجب الوجود فهو واجب له يمتنع سلبه عنه.

وهنا يؤكد الإمام ابن تيمية بطريقته على اعتبار أن الكمال لا يكون إلا أمرا وجوديا، أو يتضمن أمرا وجوديا، أما العدم المحض فليس بشىء فضلا عن أن يكون كمالا، ومن هنا يأتى مدخله فى الطعن على الفلاسفة، والمعتزلة، والأشاعرة فى وصف الله بصفات السلوب كأن يقولوا عن الله إنه (لا هو داخل العالم ولا خارجه)، ويراه مستلزما لعدم ما وصف به[٤٦].

وفى إطار الحجج العقلية التى سيق فيها هذا الدليل نحسب أن الإمام ابن تيمية وهو يطعن صفات السلوب التى برأيه أنها لاتقتضى وجودا، ومن ثم تدل على عدم الموصوف يقع فى أمور:

أولها: أنه يبدو كمن يتطلب للموجود أن يكون قابلا للتصور بحسب الذهن البشرى، الأمر الذى لايتحقق عندما تمحو هذه السلوب تلك الصورة، وهذا غير صحيح، بناء على محدودية العقل البشرى، وقوانينه الخاصة فى ممارسة التفكير، وحسب مذهبه هو فى عدم مماثلة الخالق للمخلوق.

ثانيها: إن المكان والزمان كليهما من إبداعات الله، والوجود منه ما هو خاضع للمكان والزمان، وما ليس خاضعا له، وهذا الأخير هو الذى يوصف بأنه لا داخل ولا خارج، لأن الداخل والخارج كليهما من الأمور المكانية، والله ليس خاضعا للمكان لأنه خالقه، ووجوده سابق.

ثالثها: إنه لا سلب إلا ويتضمن إثباتا لوجود، ضرورة انتفاء العدم المطلق، وفى السلوب التى يطلقها المعتزلة ـ مثلا ـ تضمين معنى الوجود المتصف بالكمال المطلق لمن اتصف بها.

ا.د. يحيى هاشم فرغل

الهوامش:

١ – انظر: عبد القاهر البغدادى: الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة صبيح، القاهرة (د. ت)، ص ٣١٣ – ٣١٨ .

٢ – السابق، ص ٣٦٥ – ٣٦٦ .

٣ – السابق، ص ٣٢٣ ومابعدها.

٤ – الجرح: التجريح الذى يجعل الإنسان غير ثقة لرواية الحديث، والتعديل إثبات الصفات التى تجعله غير عرضة للتجريح.

٥ – انظر ترجمة الإمام أبو حنيفة النعمان بموسوعة أعلام الفكر الإسلامى، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة، ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م ص ٣٠٨ .

٦ – انظر ترجمة الإمام مالك بموسوعة أعلام الفكر الإسلامى، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة، ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م ص ٧٧٩ .

٧ – انظر ترجمة الإمام الشافعى بموسوعة أعلام الفكر الإسلامى، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة، ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م ص ٤٨٣ .

٨ – انظر ترجمة الإمام أحمد بن حنبل بموسوعة أعلام الفكر الإسلامى، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة، ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م ص ٤٨ .

٩ – انظر تاريخ بغداد جـ ١١ ص ٣٤٦، ٣٤٧ طبعة الخانجى، ومطبعة السعادة عام ١٩٣٦م.

١٠ – وفيات الأعيان جـ ١ ص ٤١١ .

١١ – مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٥ .

١٢ – الفهرست ص ٢٥٧ ط المكتبة التجارية الكبرى عام ١٢٤٨هـ.

١٣ – انظر كتابه (العلم الشامخ فى إيثار الحق على الآباء والمشايخ) ص ٢٢٩، ٣٣٠ .

١٤ – المصدر السابق ص ٦١، ٦٧ .

١٥ – الخطط للمقريزى جـ ٤ ص ٢٩١، والتمهيد للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٢٩١ ط ١٩٥٩م.

١٦ – انظر كتاب (الإمام الأشعرى) ص ٦٨ .

١٧ – «العقيدة والشريعة فى الإسلام» للمستشرق جولد زيهر، ترجمة محمد يوسف موسى، وعلى حسن عبد القادر، وعبد العزيز عبد الحق، نشر دار الكتب الحديثة بمصر ط ٢ ص ١٢٢ .

١٨ – الإبانة عن أصول الديانة للإمام الأشعرى، طبعة حيدر آباد عام ١٢٠٧هـ ص ٥٥ .

١٩ – الإبانة ص ١١ .

٢٠ – تبين الكذب المفترى على الإمام الأشعرى ص ١١٢، ١١٣ .

٢١ – الملل والنحل للشهرستانى جـ ١ ص ٩٣ – ٩٤ .

٢٢ – انظر تحقيقه على اللمع للأشعرى ص ٨ .

٢٣ – انظر العقيدة والشريعة لجولد زيهر ص ١٢٤ .

٢٤ – انظر الأشعرى للدكتور حمودة غرابة ص ١٣٥ – ١٣٦ .

٢٥ – الأشعرى للدكتور حمودة غرابة ص ٧٦ .

٢٦ – انظر شرح المقاصد للتفتازانى جـ ١ ص ٦ .

٢٧ – اللمع من ص ١٧ – ٢٣ .

٢٨ – المنخول من تعليقات الأصول ص ١٦٧ – ١٦٨ .

٢٩ – مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زادة جـ ٢ ص ١٥١ – ١٥٢، والمقصود بالرئيس الآخر الإمام الأشعرى.

٣٠ – كشف الظنون لحاجى خليفة جـ ١ ص ٣٣٥ .

٣١ – كتاب (إمام أهل السنة والجماعة: أبو منصور الإمام الماتريدى وآراؤه الكلامية) للدكتور على عبد الفتاح المغربى، نشر مكتبة وهبة من ص ٢٠ – ٢٢، وانظر كتاب (أبو منصور الإمام الماتريدى: حياته وآراؤه العقدية) للدكتور بلقاسم الغالى ص ٦٧، حيث يقول عن كتاب التوحيد إنه عمدة الإمام الماتريدية وأساس مذهبهم بعد كتب أبى حنيفة.

٣٢ – المغربى ص ٤٢٣ – ٤٢٤ مع الرجوع إلى البزدوى فى أصول الدين ص ٧٠، والبياضى فى إشارات المرام ص ٢٣ .

٣٣ - إشارات المرام ص ٢١٢ - ٢١٣ .
٣٤ - إشارات المرام ص ١٢٣ .
٣٥ - انظر إشارات المرام ص ٥٣ - ٥٧ .
٣٦ - تاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبو زهرة ص ١٦٧ - ١٦٩ .
٣٧ - انظر كتاب (أبو منصور الإمام الماتريدى: حياته وآراؤه العقدية) للدكتور بلقاسم الغالى ص ٦٧ .
٣٨ - المغربى ص ٤٢٥ .
٣٩ - أساس التقديس ص ٢٢٢ - ٢٢٨ .
٤٠ - انظر «العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية» للحافظ أبى عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادى، طبعة أنصار السنة المحمدية عام ١٩٣٨م بتحقيق الشيخ محمد حامد الفقى، و«البداية والنهاية» لابن كثير.
٤١ - تفسير سورة الإخلاص للإمام ابن تيمية.
٤٢ - منهاج السنة جـ ١ ص ٣٤٩ .
٤٣ - مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٢ ص ٥٤ .
٤٤ - منهاج السنة جـ ١ ص ١٩٥ .
٤٥ - مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ٤٣ - ٤٦، ومنهاج السنة جـ ١ ص ١٩٤ .
٤٦ - مجموعة الرسائل الكبرى ص ١١٦ رسالة الفرقان.



فرقــــة البابيـــــة

البابية طائفة عقائدية تفرعت عن الشيعة الاثنى عشرية الفارسية فى أوائل القرن التاسع عشر. وتعد فرقة هامة باعتبارها ممهدة لطائفة البهائية التى صارت دينا منشقًا عن الإسلام، وأمة غير أمة المسلمين.

والبابية اسم يطلق على أتباع «الباب» «ميرزا على محمد الشيرازى»، وإن كانوا يؤثرون أن يسموا أنفسهم «أهل البيان»[1].

وقد ظهرت البابية فى وقت كانت تعيش فيه إيران عصرا يسوده الفوضى والظلم والاضطراب السياسى والغلو الدينى. وكان الناس بانتظار مخلص يخلصهم من هذا الوضع المتردى، فظهر «ميرزا على محمد»، وأعلن نفسه «الباب» للإمام المختفى[2].

و«**الباب**» مصطلح أطلقه أتباع مذهب الشيعة منذ عهودها الأولى تأثرًا بالرواية المشهورة (أنا مدينة العلم وعلىٌّ بابها) على هؤلاء الأتباع للإمام، وتردد كتب السير الخاصة بأئمة الشيعة الاثنى عشرية أسماء أبواب الأئمة.

وكان الباب مرتبة فى الطبقات الروحية عند طائفة الإسماعيلية، كما كان المصطلح مستعملا أيضا فى العهود السابقة على الفاطميين، ويأتى الباب فى المرتبة الثانية عندهم بعد الإمام، ومنه يتلقى التعاليم مباشرة، وهو بدوره يهدى الذين يقودون الدعوة، ولذلك يبدو أن المصطلح يدل على رأس القائمين بالدعوة فعليا، ويراد به فى مصطلح الإسماعيلية «داعى الدعاة» الذى يتردد فى كتبهم، بينما يأتى الباب فى المرتبة الثانية بعد الاسم فى نظام النصيرية[3].

ومعنى كلمة «**الباب**» عند الشيعة الاثنى عشرية، هو الشخص الذى يكون واسطة بينهم وبين إمامهم الغائب، الثانى عشر «محمد بن الحسن العسكرى» الذى يقولون: إنه ولد سنة ٢٥٥هـ أو سنة ٢٥٦هـ وقد ستره والده وأخفاه فى حياته لاضطراب الأحوال[4]، ثم اختفى هذا الإمام فى (غيبة صغرى) سنة ٢٦٠هـ بعد وفاة والده الإمام الحادى عشر، واتصل بشيعته من خلال سفراء أربعة، كل منهم كان «**بابا**» له صلة بينه وبين شيعته، وبوفاة السفير الرابع، أو الباب الرابع ٣٢٩هـ انقطع الاتصال بين الإمام الثانى عشر

وشيعته، واختفى فى غيبة كبرى ماتزال مستمرة حتى اليوم، وتقوم عقيدتهم على أنه المهدى، وهو الذى يسمونه (المنتظر) وصاحب الزعامة، وهم إذا ذكروه يدعون الله أن يُعجِّل خروجه وبذلك تكون الرجعة[٥]، وانتهاء الغيبة.

مؤسس فرقة البابية :

يعد ميرزا على محمد الشيرازى مؤسس فرقة البابية، و«ميرزا» تعنى بالفارسية «السيد»، والمقصود بها أن صاحبها ينتمى إلى سلالة آل البيت «والشيرازى» نسبة إلى مدينة «شيراز» التى ولد بها[٦].

ولد ميرزا على محمد فى «شيراز» جنوبى إيران فى العشرين من أكتوبر سنة ١٨١٩م الموافق أول المحرم ١٢٣٥هـ، وإن كان هذا التاريخ مختلفًا فيه، إذ يذهب «بروكلمان» إلى أن ميلاده كان يوم ٢٦ مارس سنة ١٨٢١م[٧]، وتوفى والده وهو صغير، فكفله خاله، وعلّمه مبادىء الفارسية والعربية، وأشركه معه فى التجارة. ولكنه بعد كساد التجارة فى «شيراز» رحل إلى «بوشهر»، وهناك اتصل به أحد تلاميذ «كاظم الرشتى» ويدعى «جواد الكربلائى الطباطبائى»، وبدأ يعلمه أفكار فرقة الشيخية، عن المهدى المنتظر كما نادى بها الرشتى، ويوهمه بأنه تظهر من سماه ومحياه أنه هو ذلك الموعود الذى أخبر بقرب ظهوره كاظم الرشتى، ومن قبله الشيخ أحمد الأحسائى مؤسس الشيخية. فتأثر الشيرازى بهذه الأفكار، وترك التجارة، وبدأ يدرس كتب الصوفية، والرياضة الروحانية بجانب الكتب الباطنية، وكتب الحروفيين التى تبحث فى الأرقام ودلالاتها وتأثيرها، وصرف أوقاته فى تسخير روحانيات الكواكب. ولاحظ خاله عليه هذه الأحوال، فأرسله إلى كربلاء والنجف.

وفى كربلاء تعرف بنفسه على السيد كاظم الرشتى، واتصل بمدرسة «ترجمان الحكماء المتأهلين ولسان العرفاء والمتكلمين، العالم بأسرار المعانى الشيخ أحمد الأحسائى»، التى كان يرأسها تلميذه الرشتى حينذاك، فبدأ يتردد على مجلسه، ويدرس أفكار الطائفة. وبدأ الرشتى يتنبأ له بأنه المهدى المنتظر، وبعد وفاة الرشتى، انتخب على محمد الشيرازى رئيسا وزعيما للشيخية، وفى بادئ الأمر لم يخالف الميرزا العقائد الشيعية العامة، ولم يتعرض لها بالنقد.. لكنه انحرف عنها فيما بعد.

وقد نازعه فى رئاسة الشيخية «محمد كريم خان الكرمانى» (١٢٢٥هـ - ١٢٨٥هـ) أحد تلاميذ الرشتى الذى ادعى البابية الخاصة للإمام، فالتف حوله أقلية من

الشيخية فى «تبريز». ولم يعترف بزعامة «الشيرازى الباب» للشيخية وكتب الردود العنيفة عليه، وعلى دعواه البابية، ومنها «إزهاق الباطل» «وفصل الخطاب» بالعربية، وكتاب «در ردّ باب مرتاب» بالفارسية وأسس فرقة تسمى الـ «كريم خانية» وتسلسلت زعامة الطائفة فى ذريته، فتولى زعامتها ابنه محمد خان (ت ١٣٢٤هـ) ثم ابنه زين العابدين خان (ت ١٣٦٠هـ) ثم ابنه أبو القاسم خان(٩).

وقام شيخ آخر وهو «الميرزا شفيع» فادعى النيابة الخاصة للإمام الغائب ورياسة الرشتية منافسا الميرزا وكريم خان، والتف حوله جماعة سموا أنفسهم «الشيخية».

وهكذا تفرقت «الشيخية» بعد وفاة الرشتى إلى ثلاث فرق كان أخطرها فرقة البابية(١٠).

إعلان البابية :

عندما بلغ «الميرزا على محمد الشيرازى» الخامسة والعشرين من عمره فى الخامس من جمادى الأولى سنة ١٢٦٠هـ الموافق ٢٣ مارس سنة ١٨٨٤م أعلن أنه «الباب» للإمام الغائب بحضور ملا حسين البشروئى»، الذى لقبه بهذا اللقب.

كما أطلق عليه البابيون ألقابًا أخرى منها: «سيد الذكر»، «عبد الذكر»، و «باب الله»، و«نقطة أولى»، و «طلعة أعلى»، و «حضرة أعلى»، و «مظهر الرب الأعلى»، و «نقطة البيان»، و «باب الدين»، و «السيد الباب»(١١).

يقول على محمد عن نفسه مفسرًا معنى «الباب»: أشهد أنه لا أحد سواى فى الشرق والغرب يمكنه أن يدعى أنه الباب الذى يفضى بالناس إلى معرفة الله، ومابرهانى على ذلك إلا البرهان الذى قام به صدق محمد رسول الله ﷺ(١٢).

ويضيف أنه أراد من «الباب» معنى «باب العلم» كما وردت فى الحديث المشهور علىٌّ ألسنة الناس «أنا مدينة العلم وعلى بابها» وعنده أيضا أن المراد من الباب هو «باب العلم الإلهى»، أو «باب الصدق»، كما أوضح أنه لايريد باب الإمام، بل يقصد به «باب الله» الذى يدخل منه الطالب ليصل إلى حضرة الخالق(١٣).

كما بيَّن أن مقصوده من كلمة «باب» أنه واسطة الفيوضات من شخص عظيم محتجب الآن خلف ستار العزة ومتصف بكمالات لاتعد ولاتحصى، وأنه متحرك بإرادته، ومتمسك بحبل ولايته(١٤).

واجتمع حول الباب على محمد الشيرازى أكثر أفراد الشيخية، وسلموا له بالزعامة والسيادة. واجتمع حوله من تلامذة الرشتى

الكبار وزعماء الشيخية البارزين ثمانية عشر(١٨) شخصا، سماهم هو «حروف الحى»، وهم بالإضافة إليه يمثلون الرقم (١٩)، ولهذا الرقم موقع عال وأهمية خاصة فى العقيدة البابية.

وبعد أن أعلن الشيرازى أنه (الباب) إلى (الإمام المستور) أعلن أنه أكبر من أن يكون واسطة (للإمام الغائب)، وأن الله قد رفعه فوق ذلك اقتصاداً فى مراحل التطور الروحى، واختصارا لمراتب الهداية العشرية، فأعلن أنه هو (المهدى المنتظر)، وأن جسم المهدى قد حل فيه، وأنه يظهر الآن ليملأ الأرض قسطا وعدلا بعد أن ملئت ظلما وجورا(١٥).

وكان مجتهدو وعلماء إيران يمتحنونه ويقترحون عليه كتابة تفسير لبعض السور القرآنية فكتب تفسيرًا «لسورة يوسف»، وبعدها أمرت الحكومة الإيرانية باعتقاله سنة ١٢٦١هـ فى شيراز، إلا أنه استطاع الهرب بعد ستة أشهر، ووصل إلى إقليم (أصفهان)، وعند وصوله استضافه حاكمها وأكرم وفادته، وأبدى له كل التأييد والحماية، وسانده بالمال وحرّضه على مواصلة العمل، وبث الدعاة، وإرسال السفراء والمبلغين.

وفى أصفهان أعلن على محمد الشيرازى أنه هو النبى، وأن الله قد أنزل عليه كتابا يسمى (البيان)، وعاش فترة من الاستقرار حتى وفاة حاكم ولاية أصفهان، فاعتقل مرة أخرى، وحبس فى قلعة «ماه كو» وعلى إثر اعتقال «الباب» عقد أقطاب البابية مؤتمرا لهم فى منطقة «بدشت» سنة ١٢٦٤هـ - ١٨٤٨م. حضره واحد وثمانون قطبًا من أقطابهم من بينهم(١٦):

١ - الملا حسين البشروئى الملقب (باب الباب).

٢ - الملا محمد على البارفروشى الملقب (بالقدوس).

٣ - الميرزا يحيى الملقب (صبح الأزل).

٤ - زرين تاج قرة العين الملقبة (بالطاهرة).

٥ - ميرزا حسين على المازندرانى الملقب (بالبهاء).

وقد اتفق المجتمعون على أمرين رئيسيين:

الأول: إنقاذ (الباب) من معتقله.

والثانى: إعلان نسخ الشريعة الإسلامية، وإنشاء دين جديد باسم البابية. إلا أن الباب قد بقى فى سجن (ماه كو) تسعة أشهر، ولما اتخذ مؤتمر «بدشت» قراره بوجوب إنقاذه من سجنه، أمرت الحكومة بنقله إلى «قلعة جهريق» المنعزلة واتخذت التدابير للحيلولة دون الاتصال به. إلا أن الحركة استمرت فى الدعوة إلى البابية، وانتشرت بفضل أتباعها

حتى أصبحت خطرًا يهدد الدولة الإيرانية. فأجمعت الحكومة على استئصال البابيين، وابتدأت سلسلة طويلة من المعارك، وأعدمت «الباب» رميا بالرصاص فى ٢٨ شعبان سنة ١٢٦٦هـ الموافق ٩ يوليـة سنة ١٨٥٠م وأخرجوا جثته إلى خارج المدينة، وقيل دفن فى طهران، وقيل دفن فى جبل الكرمل[١٧].

مؤلفات الباب على محمد الشيرازى:

كانت كتابات الباب كثيرة، وكان أتباعه يعدون سرعة كتابته، وكثرة تفاسيره وبياناته العويصة، ومناجاته التى كان يمليها على البديهة من البراهين على نبوته، وأنه وحى سماوى[١٨]، وكانت بعض هذه الكتابات تفاسير لآيات قرآنية، وبعضها مناجاة وخطابات أو تعليقات على بعض العبارات، وكان بعضها الآخر، عبارة عن مواعظ ومقالات خاصة بالعقيدة. وقد كتب بعض هذه المؤلفات باللغة العربية وبعضها بالفارسية، وهى خالية من الجزالة والسلاسة، ومتانة التركيب، تجرى على غير أساليب اللغة وماعرف لها من القواعد، ملفقة السجع والقوافى، إلا أن بها شيئًا لايكاد يذكر من الاتساق أو الترابط الهزيل[١٩]، ومن هذه المؤلفات:

١ - **البيان:** وهو الكتاب المقدس عند البابية، ألفه الباب باللغة العربية، ودوّن فيه الشريعة والأحكام التى اعتقد بها ونشرها بين مريديه، وادعى أن هذا الكتاب وحى من الله، كما وضع **(البيان)** أيضًا باللغة الفارسية. وقد رتبه على تسعة عشر «واحدًا»، وقسم كل واحد إلى تسعة عشر بابا، لكنه قسم البيان العربى أحد عشر واحدًا فقط، وفى البيان الفارسى ثمانية آحاد، وعشرة أبواب من «الواحد التاسع». وترك إكماله لخليفته من بعده.

وقد أودع «الباب» فيه جميع تعاليمه وآرائه[٢٠]، وكانت أكثر مقالاته فى وصف ومدح تلك الحقيقة التى ستظهر، وهذا الكتاب هو الكتاب المقدس عند البابيين، وقد حرّم (الباب) على أتباعه قراءة أى كتاب سوى كتبه، وحرق كل ماعداها من كتب.

وتملأ صفحات البيان العربى الأخطاء اللغوية ومخالفة القواعد النحوية، وعندما اعترض على الباب فى هذه الأخطاء، وكيف أن الله يوحى بها، وهى المخالفة للغة العربية، أجابهم بقوله: «إن الحروف والكلمات كانت قد عصمت، واقترفت خطيئة فى الزمن الأول، فعوقبت على خطيئتها بأن قيدت بسلاسل الأعراب، وحيث إن بعثتنا جاءت رحمة للعالمين، فقد حصل العفو .. حتى عن الحروف والكلمات، فأطلقت من قيدها تذهب إلى حيث تشاء[٢١]».

٢ - «**قيوم الأسماء**»، أو «أحسن القصص»وقد كتبه فى «شيراز»، وهو تفسير أو شرح لسورة يوسف، ويعد هذا التأويل أول كتاب أوحى به فى زعمهم إلى الباب، وهو شرح باطنى لهذه السورة، جعله فى مائة وعشرين فصلا، ذكر فى بداياته أنه نائب «المهدى المنتظر»، ثم ذكر فى أخرياته أنه هو «المهدى المنتظر»، وأنه أفضل من النبى محمد ﷺ لأن **مقامه** مقام النقطة، ومقام النبى مقام الألف[٢٢]، وهو بالعربية.

٣ - «**تفسير سورة البقرة**»، كتبه بالعربية فى «شيراز» وكتبت نسخة منها سنة ١٨٩٢، وتوجد نسخة منها فى المتحف البريطانى ضمن مجموعة.

٤ - «**تفسير سورة الكوثر**» كتبه بالعربية فى «شيراز»، وكتبت نسخة منها سنة ١٨٩٠م وهى موجودة بالمتحف البريطانى برقم (٥٠٨٠).

٥ - «**تفسير سورة العصر**» كتبه بالعربية فى «أصفهان»، وكتبت نسخة منها سنة ١٨٩٧، وهى محفوظة بالمتحف البريطانى برقم (٥١١٢).

٦ - «**صحيفة أوعية**» باللغة العربية، وقد كتبها فى «شيراز».

٧ - «**رسالة بين الحرمين**» كتبها عام ١٢٦١هـ - ١٨٤٥، ومنها نسخة محفوظة - بالمتحف البريطانى برقم (٥٣٢٥).

٨ - «**رسالة النبوة الخاصة**» باللغة الفارسية، وقد كتبها لحاكم ولاية أصفهان.

٩ - «**صحيفة عدلية**» وهى باللغة الفارسية، وموضوعها أصول الدين **وفروعه**.

١٠ - «**دلائل السبعة فى إظهار الظهور الجديد**»، كتبها باللغة الفارسية فى (ماه كو) وقد ترجمت إلى الفرنسية، وهى محفوظة بالمتحف البريطانى برقم (٥١٠٠).

١١ - «**كتاب الأسماء**» أو **كتاب أسماء** كل شىء فى تفسير الأسماء توجد عدة نسخ منه بالمتحف البريطانى.

١٢ - «**الصحيفة المخزومية**».

١٣ - «**الصحيفة الجعفرية**».

١٤ - «**زيارة الشاه**» العظيم.

١٥ - «**الشئون الخمسة أو شئون الدعوات**».

١٦ - «**الصحيفة الرضوية**».

١٧ - «**الرسالة الفقهية**».

١٨ - «**رسالة إلى محمد شاه**».

١٩ - «**كتاب الروح**».

٢٠ - «**لوح الحروف**».

٢١ - «**الخصائل السبعة**».

٢٢ - **رسالة إلى ميرزا أقاس**.

٢٣ - **الرسالة الذهبية**.

زعماء البابية : برز من أتباع الباب عدد من الرجال والنساء من أبرزهم:

١ - **قرة العين**، واسمها فاطمة، وكنيتها أم سلمى، وسميت (رزين تاج)، وهو اسم فارسى بمعنى التاج الذهبى، لأنها كانت ذات شعر أشقر. ولدت سنة ١٢٣١هـ - ١٨١٧م فى «قزوين» من أسرة دينية معروفة. تميزت بجمالها الفتان وشدة ذكائها وقدرتها العجيبة على الكلام والتأثير. وكانت منذ صباها تحضر دروس أبيها وعمها، وكانت لها مواهب أدبية وشعرية مرموقة.

وفى كربلاء تعرفت (قرة العين) على السيد كاظم الرشتى الذى رأس فرقة الشيخية، وشاركت فى نشاط الفرقة، وبهرت العقول بخطبها الرنانة، وانتقلت من كربلاء إلى الكاظمية فى شهر أغسطس سنة ١٨٤٦، وأخذت تلقى الدروس، وتصعد المنبر وتصلى بالناس، وفى شهر فبراير سنة ١٨٤٧ عادت إلى كربلاء مرة أخرى، واعتنقت البابية، وأصبحت واحدة من أهم شخصياتهم.. وكان لدخول قرة العين شاعرة قزوين الجميلة فى البابية صدى خاص، قد حققت فى بادئ الأمر تعاليم الباب فيما يتصل بالمرأة بأن نزعت الحجاب، وطفقت تبشر فى المجتمعات العامة[٢٤] بدعاوى البابية فصارت من أقوى زعمائهم «تأثيرًا فى الدعوة البابية وتطورها»[٢٥]. وهى تعد المؤسسة الحقيقية للبابية بعد مؤسسها ميرزا على، وذلك لما قامت به من دور بارز فى نشر أفكار الفرقة وعقائدها، وهى أول من اقترح ودعا إلى نسخ الشريعة الإسلامية ورفض أحكامها، وحملت الكثيرين على اعتناق هذه العقيدة، ولتزايد خطرها على الأمن والاستقرار أمر والى بغداد بطردها إلى «همدان»، وهناك تأثر بها إثنان من أحبار اليهود، وكانت هذه البذرة الأولى لانتشار الدعوة البابية بين اليهود[٢٦].

٢ - **الملا محمد على البارفروشى (القدوس)**، ويأتى فى المرتبة الثانية بعد قرة العين عند البابيين وكانت له سيطرة عظيمة وتأثير كبير على البابيين، ولد فى مدينة (بارفروش) من مقاطعة (مازندران).

درس الطريقة الشيخية، وتعرف على «الباب» الذى لقبه بالقدوس، ولم يكن عمره حينذاك أكثر من إحدى وعشرين سنة. وقد وضعه الباب ضمن «حروف الحى»، وأخذ يتدرج إلى أن ارتقى بعد ذلك إلى دعوى «المهدوية». وعندما طرح فى مؤتمر «بدشت» موضوع نسخ الشريعة الإسلامية كان القدوس رافضا هذه الفكرة أول الأمر، ولكنه اقتنع بها بعد ذلك بتأثير قرة العين، وبعد موت الملا

حسين البشروئى سنة ١٢٦٥هـ، صار القدوس رئيسا للبابيين حتى مات أول رجب سنة ١٢٦٥هـ وكان عمره سبعا وعشرين سنة[٢٧].

٣ - الميرزا حسين على النورى (بهاء الله)

ولد مؤسس البهائية ومنشئها الميرزا حسين على فى قرية (نور)، وقيل إن ولادته كانت فى طهران، يوم ١٢ نوفمبر ١٨١٧م الموافق ٢ محرم سنة ١٢٣٣هـ، وكانت عائلته غنية، ويشغل أكثر أعضائها مناصب هامة فى الدولة وفى المصالح المدنية والحربية فى إيران، كما كانت لها علاقات وطيدة مع السفارة الروسية بطهران.

وقد تلقى ميرزا حسين تعليمه الأولّى، وانصرف إلى التعاليم الصوفية، واشتهر منذ صغره بالاشتغال بالعلوم والتباحث مع العلماء، وكانت له معرفة واسعة بالروايات الشيعية؛ وخاصة المتعلقة بالمهدى المنتظر، كما كان مطلعا على الكتب الصوفية، والباطنية، وكتب الفلاسفة القدامى. وقد تلقى تعاليم البابية واعتنقها، وألف كتاب (الإيقان) فى بغداد تأييدًا للباب، ودفاعًا عنه وعن أقواله، وعقائده وذلك أنه فى سنة ١٢٦٥هـ - ١٨٤٤م عقب إعلان الباب دعوته اعتنق البهاء الدين الجديد، وكان حينذاك فى سن السابعة والعشرين من عمره، وعاهده على دعوة الناس إلى البابية. وبرز فى مؤتمر (بدشت)، وتقرب إلى (قرة العين) وأيدها فى القول بنسخ دين الإسلام، ويقال: إنها التى منحته لقب (بهاء الدين) خلافا لمشاهير البابية، فإن أغلبهم قد حصل على ألقابهم من قبل الباب الشيرازى نفسه.

وقد سجن (بهاء الدين) بعد محاولة قتل الشاه من قبل البابيين، واستمر سجنه لمدة أربعة أشهر، ثم تدخلت الحكومة الروسية للإفراج عنه، لكن الحكومة الإيرانية اشترطت مغادرته البلاد، فرحل بهاء الدين من إيران إلى بغداد، ووصلها مع بعض البابيين سنة ١٢٦٩هـ، الموافق ١٨٥٣م[٢٨].

وقد أخذت جماعات البابيين يرحلون من إيران ويتمركزون فى بغداد حتى قويت شوكتهم، ونشب بينهم وبين المسلمين العديد من الخلافات، كما تشعبت فرق البابية، واضطربت الأحوال، فاتصل سفير إيران فى بغداد بالحكومة العثمانية، وطلب منها نقلهم من بغداد القريبة من إيران إلى محل آخر بعيد، كيلا يتأثر بابيو إيران بحركاتهم، فأصدر العثمانيون قرارا بنقلهم من بغداد إلى القسطنطينية (إستانبول) سنة ١٢٨٠هـ الموافق ١٨٦٣م.

وبعد وصول بهاء الله إلى استانبول أعلن

أنه الموعود الذى أخبر عنه الباب وبشر به وأعلن دعوته فى (أدرنة) بتركيا، وتسمى أتباعه منذ ذلك الحين باسم (البهائيين) وأخذ فى التنقل بين عكا وحيفا وبهجة بفلسطين إلى أن مات بعد إصابته بالحمى فى ٢٨ مايو ١٨٩٢م الموافق ٢ ذى القعدة ١٣٠٩هـ. ودفن ببهجة قرب عكا[٢٨]. وعهد بالأمر بعده إلى ابنه «عباس أفندى» الذى أسماه (عبد البهاء).

فرق البابية : بدأت دعوة البابية بإرسال الدعاة إلى أقاليم فارس المختلفة، لنشر أفكارهم، ولكن أثارت تعاليمهم ثائرة الشيعة فاضطهدوا البابية، ونشبت بينهم الخلافات، فتدخلت الدولة فى الأمر، ونشأ عن هذا أن هذه الفرقة التى كانت فى أول أمرها ذات صبغة دينية بحتة تحولت إلى حزب سياسى[٢٩] ثم وقع الخلاف بين البابيين بعد وفاة «الباب ميرزا على» حول من يتولى الزعامة البابية. وكان قد سجن أكثر الزعماء، أو قتلوا، أو تخلوا عن الديانة البابية، مثل: حسين اليزدى، والملا حسين السجستانى وغيرهما. وقد تفرق الباقون من البابية إلى فئات وطوائف عدة امتازت من بينها أربع فرق على النحو التالى:

١ - **الفرقة الأولى** : البهائية، الذين اتبعوا الميرزا حسين على بعد الباب وقالوا: إنه هو من أخبر عنه الشيرازى الباب بأنه سيظهر بعده وينسخ دينه، وهو الذى كان وصىُّ الباب وخليفته الحقيقى لا غيره، وأن فرقته تغيرت وتبدلت إلى دين جديد مستقل عن الديانة البابية فيما بعد.

٢ - **والفرقة الثانية** : الأزلية، تنتمى إلى الميرزا يحيى النورى، الملقب بصبح الأزل، وقد أحبه الشيرازى لتقشفه، وزهده، وانهماكه فى تبليغ الديانة البابية، وأطلق عليه لقبه المميز ليجعله مصداقا للرواية المتداولة التى لا أصل لها: «نور أشرق من صبح الأزل فيلوح على هيكل التوحيد وآثاره».

وقد جمع الباب مكتوباته وخاتمه، ولباسه ومقلمته ومخلفاته فى جعبة وأرسلها مع مفاتيحه إلى صبح الأزل، وأمره أن يتم فصول كتابه (البيان) التى تركها لخليفته وقضى أن لايكملها إلا وصيه ووليه، كما نص على خلافته، وقد أنكر ذلك البهائيون. وقالوا: إن الوصى الحقيقى هو (بهاء الله).

واتفق المؤرخون على أن الميرزا يحيى كان وصيًا للباب، وخليفته بلا نزاع بين البابيين، وفى بغداد وقع الخلاف والنزاع بين «يحيى صبح الأزل وأخيه الميرزا حسين (البهاء) وكان كل من يحيى وحسين يدس السم فى طعام الآخر يريد قتله. وقد عاش «صبح الأزل» بعد

ذلك فى تركيا حتى توفى يوم التاسع عشر من إبريل سنة ١٩١٢م، ووصى لابنه الميرزا محمد أن يكون خليفته ووصيه من بعده، إلا أن ابنه تنصر وتفرقت طائفته.

٣ - **والفرقة الثالثة : الأسديون** أسسها أسد الله الملقب بالديان، وكان عارفا باللغة العبرية والسريانية، عمل مع «صبح الأزل» وشعر بمدى جهله بالعلوم وعجزه عن إدراك الحقائق، ورأى أن يدعو لنفسه بدل أن يكتفى بالعمل لحساب «صبح الأزل»، فادعى، وهو فى بغداد، بأنه هو الذى أخبر بظهوره «الباب الشيرازى»، وناظره فى ذلك بهاء الله، وجادله، وطلب منه أن يرجع عن دعواه، ولكنه لم يرجع، فقتله البابيون إغراقًا فى النهر بعد أن أوثقوا برجليه حجرًا ثقيلا. وكان أتباعه يسمون الأسديين ويتميزون عن غيرهم بأنهم لايعترفون بالفرق التى خرجت عن البابية.

٤ - **والفرقة الرابعة : البابيون الخلّص**، وهم الذين لم يعترفوا بهذا ولا ذاك بعد أدعياء الخلافة بل بقوا منعزلين عن كل الاختلافات التى حصلت بعد إعدام الباب، واعتنقوا تعاليم الباب وحده.

- **الجذور الفكرية للعقيدة البابية :** تنتمى فرقة البابية، بشكل عام، إلى فرقة الشيعة الاثنى عشرية، كما تنتمى على وجه الخصوص، إلى الطريقة الشيخية والرشتية قبل أن تتطور وتخط لنفسها طريقا خاصا اختلف فى كثير من جوانبه عن جذورها الاثنى عشرية والشيخية.

أما عن المصدر الشيعى لفرقة البابية، فقد أخذت عنه الاعتقاد فى رجعة الإمام، وانتظار المهدى الموعود، ولايمكن التقليل من أهمية هذه الخلفية الشيعية التى هى أساس أقوال البابية الأخرى، إذ سبق أن رددت الروايات الشيعية الاثنا عشرية أسماء عدد كبير من الرجال على أنهم أبواب الإمام وربما صنفهم إلى مذمومين وثقات[٣٠]، فوصف البابية بأنها مشتقة، بشكل عام، من العقائد الشيعية لايجافى الحقيقة، فهى سليلة ثقافة التشيع بإيران، وإن كانت قد انحرفت عنها فيما بعد، وقام بينها وبين شيعة إيران خصومات عقائدية.

أما الأثر الآخر وهو المستجد من آراء الطريقة الشيخية الرشتية، فكانت نقطة تحول فى فكر الباب ميرزا على محمد الشيرازى.

ولذا سنشير بإيجاز إلى أثر الطريقة الشيخية والأحسائية أو الكشفية، على الباب والبابية:

تنسب الطريقة الشيخية إلى الشيخ أحمد

الأحسائى الذى ولد سنة ١١٩٦هـ / ١٧٥٣م ويعد الأحسائى مجدداً للفكر الباطنى، ويحيط الغموض بأفكاره وهو ينحو بها نحوا غير معتاد لدى الشيعة أنفسهم، ويعد الكثيرون منهم أقواله خروجا عن قواعدهم أو ضربا من الهرطقة فى الدين(٢١).

وتنسب إلى الأحسائى مقالات يرتد أصلها إلى منهج عرفانى يتأول القرآن على غير الأصول والمرعية فى التفسير ويتوسل بالكشف ودعوى الإلهام وينسب فى الخبر إلى الرسول ﷺ مالم يقل به غيره، فأحدث ذلك انقساما لدى الشيعة، وأهم التعاليم التى بثها وتصدى للدفاع عنها تخليص الديانة من البدع الحادثة وذلك بالرجوع للقرآن والسنة النبوية والمأثورات عن الأئمة، ولكن ليس فى هذه الأركان الثلاثة إجحاف أو شذوذ، إلا أن يكون تفسيره للقرآن، بعلم باطنى خاص هو الركن الرابع المشتبه فيه، وهو علم باطنى يدعى أنه من ثمرة الاتصال بالإمام. وبهذا العلم والاتصال المباشر المزعوم بالإمام يضحى الركن الرابع ـ أى السفير الرابع عند الاثنى عشرية ـ وهو الأحسائى ـ السلطة الوحيدة والمرجع المطلق لشئون الديانة عند أتباع الإمام الغائب، ولكنه لايبلغ مع ذلك مرتبة النبوة ولا الإمامة، لأن النبى والإمام معصومان، وعند غياب الإمام وجب قيام النائب أو السفير، وهو الركن الرابع لبيان الديانة(٢٢).

ويمكن إجمال عقائد الشيخية فى النقاط الآتية(٢٣):

١ - أنهم يفسرون آيات القرآن تفسيراً باطنياً لتأييد وجهة نظرهم، كتفسيرهم لقوله تعالى ﴿ **وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولايزيد الظالمين إلا خسارا** ﴾ (الإسراء آية ٨٢)، والمراد من القرآن هو محمد ﷺ، وماهو شفاء ورحمة هو علىّ بن أبى طالب، وفى تفسير قوله تعالى ﴿ **فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب** ﴾ (سورة الحديد آية ١٣) فالسور فى الباطن هو رسول الله ﷺ وبابه هو علىّ بن أبى طالب، فهو رحمة لشيعته والمقربين بولايته، ونقمة وغضب للكفار وللمنكرين لولايته.

٢ - إنهم يعتقدون بأن محمداً ﷺ وآل بيته هم السبب الأعظم لوجود هذا العالم، وأنهم المحيون والمميتون والمتصرفون فى شئون العالم، لأن الله قد أذن لهم بذلك، وأنهم مخلوقون من نور عظمة الله، وأن روح القدس ينتقل من النبى إلى الأئمة على سبيل التبادل وأن لكل نوع من الموجودات نبيا من نوعهم، وأن للنبى

اسمين، أى ظهورين، اسم سماوى وهو أحمد واسم أرضى هو محمد.

٣ - أنهم يعتقدون بعودة المهدى إلى هذا العالم بصورة شخص من أشخاص هذا العالم، أى بطريق ولادة عامة الناس، ويكون ذلك الشخص هو الإمام محمد بن الحسن العسكرى نفسه الذى هو الإمام الثانى عشر عند الاثنى عشرية، ولكن مولود من أب وأم جديدين، فالمهدى - فى رأيهم - سيوجد بالولادة، وليس شخصا مختفيًا عن الأنظار، كما اعتقدت الشيعة، وبذلك خالف الأحسائى أصلا هاما من أصول عقيدة الشيعة الاثنى عشرية فى مهديهم المنتظر، وأخذ الشيخ يبشر أتباعه بقرب ظهور هذا المهدى، ويحثهم على ترقبه والالتفات إليه، إذ يقول: «إياكم أن يحول بينكم وبين الإيمان به أمر من الأمور أيا كان عندما يبلغ مسامعكم نداؤه»[٣٤].

٤ - ومن أشد المقالات التى أثارت غضب علماء الاثنى عشرية فضلا عن علماء أهل السنة بطبيعة الحال قول الأحسائى: بأن المعاد ليس بعثا فى الأجساد من الأجداث، بل تبعث النفوس فى هياكل لطيفة، وهى هيئة بين الجسم الكثيف الترابى والهيكل الروحانى[٣٥].

وقد توفى الأحسائى يوم الأحد الموافق الحادى والعشرين من ذى القعدة سنة ١٢٤٢هـ الموافق لسنة ١٨٢٦م بالمدينة ودفن بالبقيع.

الطريقة الرشتية :

بعد رحيل الشيخ أحمد الأحسائى تولى رئاسة الطريقة تلميذه السيد كاظم الرشتى الذى ولد فى مدينة (رشت) الإيرانية سنة ١٢٠٥هـ/١٧٩٠م، وفى سن السادسة والعشرين التقى بالشيخ أحمد، وتتلمذ عليه حتى صار من أشد تلامذته حماسا وولاء لآرائه، وقام بالإشراف على مدرسته وطائفته بعد موته.

ولم يلتزم كاظم الرشتى بآراء شيخه تماما، بل عمل بعد فترة على تأسيس طريقة له على أساس الطريقة الأحسائية مع زيادات من تصوره، وقد ركز فى كلامه على قرب ظهور المهدى، بل كاد يعين وقت ظهوره فى كتابه «المسائل الرشتية» بقوله: «فى أواسط القرن الثالث عشر للإسلام، أى سنة ١٢٦٠ الهجرية ينال العالم نعمة تأول القرآن، وتظهر وتتلألأ أسرار التنزيل وبواطن هذا السفر الجليل»[٣٦]، بل لقد أشار الرشتى إلى أن هذا المهدى هو واحد ممن يحيطون به، ويجلسون فى مجلسه، حتى كاد يعينه بأوصافه إن لم يكن بشخصه أيضا. ويلقى فى روع أحد

تلامـذته أنه سـيكون هـو المهـدى لتـقـارب الأوصـاف، ولـم يكن هـذا التلمـيـذ إلا مـيـرزا على محمد.

وقد كان ميرزا على يحضر حلقات كاظم الرشتى، وفيـهـا تعرف على أقطاب الطائفـة الشيـخية من تلاميـذ الرشتى، وكان لهم أثر بعيد فى سيرته ودعوته وأفكاره ومنهم «رُزين تاج» الملقـبـة بـ «قـرة العين»، ومنهم «الملا حـسين البـشـروئى» أول من سـمـع الدعـوة وشارك فى نشرها، فكان باب الباب[٣٧].

ومن أقوال الرشتى التى كان يرددهـا دائما أن الموعود يعيش بين هؤلاء القوم، وأن ميعاد ظهوره قد قرب، فهيئوا الطريق إليه، وطهروا أنفسكم حتى تروا جماله لايظهر لكم جماله إلا بعدما أفارق هذا العالم، فعليكم أن تقووا على طلبه ولاتستـريحوا لحظة واحدة حتى تجدوه»[٣٨].

وبعد وفاة الرشتى (ت ١٢٥٩هـ / ١٨٤٣م) لم يجد مـريدو طريقته شخصا من تلامذته يجمعون عليه إلا تلميذه الميرزا على محمد الشيـرازى، حـيث قـد سـبق أو أشـار إليـه بتلميحات يفهم منها أنه المهدى المنتظر، لذلك وجدنا الكثيـر منهم يتـجـه نحـوه، وكـان فى مـقـدمـتـهم «الملا حسين البـشـروئى»، يقـول: «اسلمت» (أحـد مـؤرخى البـابيـة): «لم يمض الكثيـر من الزمـان حـتى شـاركـه ـ يقـصـد البـشـروئى ـ فى هذا الحـمـاس كـثـيـر من الأصحاب، وحتى آمن بالباب أغلب الشيـخية، وتسـمـوا باسم البـابيين، ابتـدأت شـهـرة البـاب الغـلام تنتـشـر كـالنار فى طول البـلاد وعرضها»[٣٩]، واجتمع حوله أقطاب الشيخية، ومنهم ثمانية عشر، فى مقدمتهم «باب الباب» البشروئى.

ولم ينازعـه فى دعـواه من الشـيـخـيين البـارزين إلا «الحـاج كريم خـان إبراهيم خـان الكرمانى» حيث لم يعترف بزعامة الشيرازى للشيخية[٤٠].

وبالرغم من إقرار كريم خان واعترافه بأن المهدى سيولد من جديد تبعا لمذهب الشيخية الذى أكـده الرشـتـى، إلا أنـه لن يكون هـو الشيرازى هذا، ومن هنا هاجمه أتباع البابية وأطلقوا عليه لقب (العبد الأثيم) ردا على ما كتبه فى نقد البـابيـة ومن مـؤلفـاته (إرشـاد العوام، وكتاب رد الباب والبابية)[٤١].

عقائد البابية :

يمكن إرجـاع السـبب المبـاشـر فى ظهـور عقيدة البابية إلى حياة على محمد الشيرازى نفـسـه، والظروف التى أحـاطت بنشـأته وماتلقاه من معارف وعلوم، وعلاقته بالطريقة الشيخية، بالإضافة إلى السمات النفسية السـائدة فى إيران حـينذاك، من كـثـرة تنوع العقائد واستعداد الشعب الإيرانى بطبيعته

إلى سرعة التأثر والبحث عن منقذ أو مهدى يخرجهم مما وصلت إليه البلاد من سوء الحال فى الجانب السياسى، ومن قلق واضطراب فى الجانب الدينى، فضلا عن ميل الشيرازى نفسه «إلى المغالاة فى آرائه ومبادئه»[٤٢] مما دفعه إلى التصريح بآراء يخالف بها آراء عامة الشيعة.

وصحيح أن عقيدة الباب التى ادعى أتباعه نسبتها إليه، وعرفت باسم «البابية» كانت من العقائد التى قال بها الشيعة دائما، وبخاصة الشيخية منهم، ولكن «على محمد الشيرازى» ذهب إلى أبعد منها، وسمى نفسه فيما بعد (نقطة أعلى)، أى الوحى ثم دعا نفسه القائم، أى الرجل الذى سيقوم من آل الرسول فى آخر الزمان، وكان آخر ما ذهب إليه أنه تَجَسُّد للوحى الإلهى ذاته الذى ظهر على الأرض لآخر مرة قبل ظهوره هو بـ ١٢٧٠ سنة فى شخص محمد الرسول، ومع الأيام إزداد تباعده شيئًا فشيئًا عن العقائد الإسلامية الأساسية التى أعلنها بادئ الأمر، ليخطو خطوات أخرى فى سبيل تكوين عقيدته الخاصة[٤٣].

ولم يكن الباب فى أول أمره يتجاوز القول بأنه الباب إلى الإمام المنتظر، أقر بذلك البابيون، فقال مؤرخهم آوراه: «كان المفهوم لدى العموم من لفظ «الباب» فى أوائل قيام حضرته أنه الواسطة بين حجة الله الموعود، والمنتظر بين الخلق[٤٤] ويؤكد ذلك قول عباس أفندى «عبد البهاء» فيما يعنى: «وفهم من كلامه ـ أى الباب ـ أنه يدعى وساطة الفيض من حضرة صاحب الزمان، المهدى عليه السلام[٤٥]، لكنه بإيعاز من كبار أصحابه تدرج من هذه الرتبة إلى القول بأنه هو المهدى نفسه بالحلول الجسمانى حتى وصل إلى كونه نبيا يقوم بإعلان ديانة جديدة ناسخة للإسلام، وصياغتها صياغة مستقلة عنه لاصلة لها به على الإطلاق، بل ووصل الأمر إلى أن يدعى بالألوهية حتى صرحت قرة العين قائلة بالفارسية ما ترجمته: «لم لا تقول ألست بربكم؟ فنقول: بلى بلى».

بل أرسلت قرة العين إلى الباب وهو فى محبسه تدعوه إلى أن يصرح بالألوهية، قائلة: «متى يطلع ذلك اليوم الذى تظهر منه شريعة جديدة، ومتى يأتى ربى وإلهى بتعاليمه الحديثة، وأتشرف بأن أكون أول نساء العالم التى تعتنقها وألبى دعوته؟»[٤٦]. ويمكن حصر أهم أفكار «البابية» فى الأمور الآتية:

١ – **عقيدتهم فى الإله** : كان الاعتقاد بوجود إله واحد أزلى، تستمد صفاته من أسس العقيدة الباطنية، ومن الناحية الاعتقادية يأخذون كل مظاهر العمل والعبادة على أنها أمور ظاهرية تعبر عن أمر باطنى، فيقول الباب: «إن الحقيقة الروحانية المنبعثة من الله قد حلت فى

شخص الباب حلولا ماديا لاجسمانيا»[٤٧]، وهو مالاحظناه من أقوال قرة العين فيما سبق.

ومن هنا اعتقد البابيون بألوهية الباب، وأنه منزه عن الأخطاء والزلات، واعتقدوا أن ذات الله تعالى قد حلت فيه، وهم بذلك يرفعون الباب بالحلول إلى مرتبة الألوهية، فهو الذى وجد كل شئ بكلمته، والمبدئ الذى ظهرت عنه جميع الأشياء وإليه تصير.

٢ - **عقيدتهم فى الأنبياء** : الاعتقاد بالأنبياء مستمد من الاعتقاد بالخالق وبالنبى عند البابية هو فى حياته مظهر من مظاهر الله فى الأرض، ولهذا يقول الباب: إن الأنبياء جميعا من لدن آدم قد تجسدوا فى شخصه، واتخذوا منه سبيلا للعودة إلى الدنيا من جديد، وكان الباب يرى نفسه الممثل الحقيقى لهؤلاء الأنبياء كافة، والمعبر عن رسالتهم[٤٨]، ولهذا فهو فى إحدى مراحل حياته يعتبر نفسه هو نبيا من الأنبياء، قد جاء ليغير الشريعة الموجودة بشريعة جديدة، كما اعتقد الباب أنه هو نفس محمد ﷺ الذى كان نقطة الفرقان[٤٩]، وأن ظهوره فى هذا العصر فى إيران أقوى وأكمل وأشرف من ظهوره السابق فى بلاد العرب قبل ثلاثة عشر قرنا بصورة محمد ﷺ، كما ظهر قبل اثنى عشر ألف سنة بصورة آدم، وعلى هذا فإن محمدا ﷺ ليس بخاتم الأنبياء والرسل، بل وحتى (الباب) ليس بخاتمهم بل هناك أنبياء إلى مالا نهاية[٥٠]، وهذا مادفع «بهاء الله» بعده أن يدعى النبوة ونسخ الشريعة البابية، كما ذهب الباب إلى نسخ الشريعة الإسلامية من قبل.

٣ - **نسخ الشريعة** : لم يكن غريبا على من ادعى الألوهية أن يدعى النبوة ويزعم أنه جاء ناسخا لشريعة محمد ﷺ وأحكامها نسخا مطلقًا، وأن يدعى أن من كان على هذه الشريعة الإسلامية فهو على حق حتى ليلة ظهور الباب بالنحلة البابية وبعدها يكون مبطلا مكذبا بنبى زمانه وأنه وكتابه (البيان) هو شريك للقرآن، وهذا ماأكده الداعية البهائى «محمد حسين أوراه» قائلا عنه: «له الخيار المطلق فى تغيير الأحكام وتبديلها، لأن الباب جاء مروجا للشريعة الإسلامية ومصلحا لأحكامها» وتقول قرة العين: «بأن الباب هو القائم مقام المشرع: وله حق التشريع. وعليه وجوب الشروع فعلا فى إجراء بعض التغييرات، بل لقد صرحت بأعلى صوتها فى مؤتمر «بدشت»: «إنى أنا الكلمة التى لاينطق بها

القائم السجين، والتى يفر منها نجباء الأرض: لقد نسخت الشريعة المحمدية بظهور الباب»[٥١].

ومال أكثر البابيين إلى رأيها، واقتنعوا بالحجج القائلة بالتدرج فى التشريع الدينى، وأن يكون ظهور اللاحق أعظم مرتبة وأعم دائرة من سابقه، وأن يكون كل خلف أرقى وأكمل من سلفه، وعلى هذا يكون الباب أعظم مقاما وآثارًا من جميع الأنبياء الذين خلوا من قبله، ويثبت أن له الخيار المطلق فى تغيير الأحكام وتبديلها وإن بقيت قليلة من المحافظين على صفة الدعوة البابية ورأوا عدم جواز الانسلاخ من الشريعة الإسلامية، وأن «الباب» قد ظهر لإصلاح أحكام الشريعة الإسلامية وتنقيتها مما لحقها من بدع وفساد.

وقد حرم الباب على أتباعه قراءة القرآن الكريم، فأحرقت المصاحف، وذر رمادها فى الهواء، كما حرم قراءة الكتب السماوية المنزلة قبل ظهوره، وجعل كل استدلال بغير كتبه لغوًا وباطلا وكل رواية عن معجزة أو كرامة بغير آياته فهى مرفوضة[٥٢].

ومع ذلك لم يعتبر البهائيون، وهم إحدى فرق البابية - أن كتاب (**البيان**) هو الشريعة الخاتمة، بل رأوا أن «الباب» قد فتح المجال لكى يأتى كل نبى بعد ذلك لينسخ شريعة مَنْ قبله، كما جاء «بهاء الله» لنسخ شريعة (الباب) وهو ماأشار إليه «أواره» قائلا: ليتضح لكل من يطّلع على كتابى البيان .. أن الكتاب لايرقى إلى تشريع كامل مستقل بنفسه، ولا إلى أحكام قائمة على حدة دُوِّنت لتقوم باحتياجات الأمة فى دورة كاملة من دورات الزمان، وإنما ليفهم منه أمران:

الأول: حل نظريات اعتقادية إسلامية ومشكلات مهمة أصولية مثل (**الرجعة**)، (**الساعة**)، و (**القيامة**)، و (**الحياة والموت**)، و (**الجنة والنار**) ونحوها.

والأمر الثانى: التبشير بالبشارة العظمى لمن يظهره الله، ويقصد به أن الباب قد كتب «البيان» ليبشر بمجىء (بهاء الله) وأن الباب «لم يستعمل الرمز والكتابة فى التعبير عن الظهور الأبهى إلا لحفظ وصون كيان البهاء ووجوده، وفى الحقيقة كان هو مراده الوحيد من كتاب البيان»[٥٣].

إذن مسألة نسخ الشريعة لن تتوقف بظهور الباب، ولكنها مفتوحة لكل نبى جديد يظهر وطالما أن محمدا ﷺ ليس هو آخر الأنبياء فى اعتقاد البابية والبهائية، فإن الإسلام ليس هو آخر الديانات أيضًا، بل هناك أنبياء متعددون، وكذلك رسالات أخرى متوالية لاتحصى.

٤ - **التأويل** : فسر ميرزا على محمد

الشيرازى القرآن تفسيرًا باطنيا، فجاء فى كتابه (**قيوم الأسماء**)، أو (**أحسن القصص**) تفسيرات لسورة يوسف، رأى فيها أن المقصود من هذه السورة أن يوسف هو الحسين، وأن الشمس هى فاطمة ـ رضى الله عنها ـ والقمر هو الرسول محمد ﷺ، أما الأحد عشر كوكبا الذين سجدوا ليوسف هم أئمة الحق من آل البيت الذين يبكون على يوسف ـ بإذن الله ـ سجدًا وقيامًا(٥٤).

ويعطى تأويلات مختلفة لما ورد فى القرآن من ألفاظ: القيامة، والساعة، والبعث، والحشر. وماجرى مجراها على أنه هو ظهوره بالأمر، وقيامه بالدعوة، وأن الجنة كناية عن الإيمان به والنار كناية عن الكفر به، واليوم الآخر كناية عن يوم ظهوره، ولقاء الله تعالى كناية عن لقائه، والنفخ فى الصور كناية عن الجهر بدعوته والمناداة بها، وصعق من فى السموات والأرض كناية عن نسخ الأديان بدينه وقيام أمته مقام الأمم(٥٥).

فهو ينكر تماما مانفهمه معشر المسلمين من تلك المعانى، ويزعم أن للوحى تأويلات سامية وأسرارًا غامضة، ومعانى دقيقة، ومفاهيم خفية، لايجليها إلا ربها، وهو الباب على زعم البابيين(٥٦).

٥ – **عقيدتهم باليوم الآخر** : ينكر البابيون أمور الآخرة جميعها، من القيامة، والبعث، والصراط، والحساب، والميزان، والجنة، والنار، وغير ذلك، ويقول الباب عن القيامة: «إنها عبارة عن وقت ظهور شجرة الحقيقة فى كل الأرض، مثلا أن بعثة عيسى كانت قيامة لموسى، وبعثة رسول الله محمد قيامة لعيسى، وبعثته (هو الباب) قيامة لرسول الله، وكل من كان على شريعة القرآن كان ناجيا حتى ظهور الباب، والذى يجب عليهم بعد ذلك أن يؤمنوا بشريعته هو.

ومن هنا اهتم الباب بتوضيح مقصوده للقيامة، ويوم الجزاء والجنة والنار، ورأى أن يوم ظهوره هو الذى سيحدث فيه انقسام بين «أغنام الله الذين يقبلون وحيه وبين الذين لايقبلونه».. وأن الجنة هى السرور بمعرفة الله ومحبته .. وبعد الموت يحصل على العروج فى ملكوت الله والحياة الأبدية، أما النار فهى الحرمان من معرفة الله، وينتج عنها عدم الوصول إلى الكمال الإلهى وضياع السعادة الأبدية، وأن الأفكار السائدة عن قيام الجسم المادى والجنة والنار المادية وأمثالها إنما هى اختراع وهمى»(٥٧).

٦ – **العبادات عند البابية**:(٥٨)

(أ) **الوضوء والطهارة** : يمكن الوضوء بماء الورد، وإن لم يوجد فيأخذ المتوضئ ماء

ويقـــول: (بسم الله الأمنع الأقـــدس) خـمس مـرات، يقول البـاب: «ولتـوضـئن على هيكل الواحـد بماء طيب مـثل ورد، لعلكم بين يدى يوم القـيـامـة بماء الورد والعطر تدخلون، وأن ريحكم لن يغـيـر عملكم، أما الطهارة، فقد جعلها البابيون فى خمسة أشياء: النار، والهواء، والماء، والتراب، والبيان، وكيفية التطهير بالبيان أن يتلى على الشىء المراد تطهـيـره مع تلاوة كلمة التطهير (الله أطهر) ٦٦ مرة. وقد حكموا بطهارة المنى، وروث البهائم، ونزيف الدم، والوحل فى الطرق، وأجزاء الحيـوانات المجتـرة وغيـرها، وحكمـوا بطهـارة أبدان البـابيين وتطهـيـرهـا لكل نجس[٥٩] إذا لمسوه.

(ب) **وبشـأن الصـلاة قـالوا :** لا تلزم صـلاة الجمـاعة عند البابيين إلا على الجنائز، يقول الباب: «ولتصلين ـ كذا ـ كلكم مرة، ولكنكم فرادى تقعدون. والصلاة عندهم (ركـعـتـان فـقط وقت الصـبح، وتكون صـفـاتها كـمـا بينهـا البـاب: «رفع عنكم الصلوات كلهن إلا من زوال تسعة عشر ركعـة بقـيـام وقنوت وقـعـود لعلكم يوم القيامة بين يدى تقومون، ثم تسجدون ثم تقنتون وتقعدون.

(جـ) **أما الزكاة :** فقد جعلت البابية فريضة الزكاة واجبة على كل من امتلك نصابها، وهو (٥٤١) مثقالا من الذهب، أو امتلك من الفـضـة مـا يعـادل قـيـمـة هذا المبلغ الذهبى، ومـضى على امـتلاكه إياه سنة واحـدة، فـأوجب على المالك أن يعطى للبـاب فى حـال حـيـاته ولأمـاناته بعـد مماته عن كل مـــثـــقـــال من الذهب خمسمائة دينار، وعن كل مثقال فضة ـ خمسين دينارًا[٦٠].

وعلى كل بابى أن يؤدى الأموال سنويا إلى المجلس الأعلى البابى، وهو جمعية مؤلفة من تسعة عشر شخصا تقوم بإدارة شئون الفرقة البابيـة، وهم مايطلق عليـهم «حـروف الحى». ويجـمـع كل عـام من رأس المال، ويطلب من مـعـتنقى هذا الدين دفع هذه الزكـاة، ولكنه لايكره على أدائها. أما لمن تصرف الزكاة فلا يوجد تفعيل لذلك عندهم.

(د) **حـقـيـقـة الصـوم :** عند البـابيـين هى: «كف النفس عن كل مـا لا يرضـاه الشـيـرازى»، وقـد جـعل الصـوم تسـعـة عـشـر يومـا من شـروق الشـمـس إلى غروبها، وذلك قبل عيد النيروز الإيرانى الذى يوافق الواحد والعشرين من مارس من كل عـام، والذى هـو عـيـد الفطر لديهم، وقد خـصص خـمسـة أيام قبل الصـوم، يتـمـتـع فـيـهـا البـابيـون باللهـو والطرب قبل دخـول شـهـر الصـيـام[٦١]،

والصيام عندهم فرض من سن الحادية عشر حتى الثانية والأربعين، وبعد هذا السن يعفى الإنسان من الصيام.

(هـ) **والحج :** عند البابيين زيارة البيت الذى ولد فيه الباب على محمد الشيرازى، وكذلك الذى اعتقل فيه، فضلا عن بيوت كبار أصحاب الثمانية عشر، ويجب على الرجال دون النساء. ومن هنا وجد «الباب» أنه لافائدة من وجود بيت الله الحرام الكعبة، فدعا إلى هدمها وتخريبها، وهدم قبر الرسول ﷺ بالمدينة المنورة(٦٢).

وحرم البابيون حج البيت نيابة عن الغير، بل حتم الحج شخصيا لانيابة، وأعفى النساء من حج البيت، إلا نساء مسقط رأسه (شيراز)، وجعل طوافهن بالليل، وفرض على الرجال فى أخريات حياته «غرامة» بدلا عن الحج، هى دفع أربعة مثاقيل من نقد السكة البابية (حوالى ١٦ درهم).

٧ - أما العلاقات الاجتماعية فى الشريعة البابية :

(أ) **فإن الزواج والطلاق :** يكون الزواج فى العقيدة البابية فرضا منذ سن الحادية عشرة ويكون الزواج برضا الزوجين فقط، وقد صرح «الباب» فى بداية حياته بأن الزواج لايحتاج إلا لرضا الطرفين فقط دون موافقة الولى، أو الوكيل أو حضور الشهود، ثم فى نهايات حياته قبل بوجود الشهود.

وجعل قيمة المهر لأهل المدن تسعة عشر مثقالا من الذهب على الأقل، وخمسة وتسعين مثقالا من الذهب على الأكثر، وخصص هذا العدد والوزن لأهل القرى من الفضة، وإذا أراد أحد زيادة المهر من الفضة أو الذهب فلابد أن يزيده بمقدار تسعة عشر، ثم تسعة عشر، وهكذا وجعل العصمة بيد الرجل فى الطلاق، وإذا انحرف الزوج عن زوجته وعزم على طلاقها، يجب عليه أن يتجنبها تسعة عشر شهرًا، فإن تندم فى أثناء هذه المدة رجع عن عزمه، وإلا كان له أن يطلقها بعد انقضائها، وإذ أوقع الطلاق لايجوز الرجوع إلى الزوجة المطلقة إلا بعد مضى تسعة عشر يوما، والطلاق تسع عشرة مرة وبعدها يحرم عليه الرجوع إلى امرأته طوال حياته(٦٣).

(ب) **الوفاة :** تأمر البابية معتنقيها بإبقاء الميت فى البيت تسعة عشر يوما وليلة، وتكفن بخمسة أثواب حريرية أو قطنية، وتوقد المصابيح عندها، وتدفن فى قبر من البلور المصقول، ويوضع خاتم منقوش فى يمناه. يقول الباب: «ولتدفن فى البلور أو الحجر المصقول لعلكم

تسكنون، ولتجعلن الخاتم فى يمينه ينقش عليه آية أمر بها لعلكم تستأنسون»[٦٤].

(جـ) **وأما الإرث** : عند الباب فهو يختلف عن الشريعة الإسلامية، وهو يوزع على الوجه الآتى: الأولاد ٩/٦٠، والزوج ٨/٦٠، أو الزوجة ٧/٦٠، الأب والأم ٦/٦٠، والأخ ٦/٦٠، والأخت ٤/٦٠، والجد ٣/٦٠،

وهناك التقويم البابى:[٦٥]

فالعدد (١٩) ذو قدسية خاصة عند (الباب) لأنه يمثل القيمة العددية لكل من مجموع أحرف الكلمتين (واحد وجود) ومن هنا قسم السنة إلى تسعة عشر شهرا، وقسم كل شهر إلى تسعة عشر يوما. ويكون مجموع الأيام (٣٦١) يوما، وتبقى (خمسة) أيام زائدة يطلقون عليها أيام (الهاء) وهذه الأيام يعمل فيها (البابى) مايشاء، وتبدأ السنة عند البابية فى ٢١ مارس كل عام، وهو عيد النيروز الفارسى، ويبدأ العهد الجديد عند البابية من سنة إعلان الباب دعوته.

ا.د/ منى أحمد أبو زيد

الهوامش:

١ – دائرة المعارف الإسلامية، النسخة العربية، مادة «البابية» جـ ٥ مطابع دار الشعب ـ القاهرة سنة ١٩٦٩ ص ٥٥٨.

٢ – المعجم الموسوعى للديانات والعقائد والمذاهب والفرق، ترجمة عن الأنجليزية د. سهيل ذكار، دار الكتاب العربى، دمشق ط ١ سنة ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م جـ ١ ص ـ ١٦٤ مادة البابية.

٣ – دائرة المعارف الإسلامية، مادة «باب» جـ ٥ ص ٤٩٩.

٤ – هاشم معروف الحسينى: سيرة الأئمة الاثنى عشر، دار القلم بيروت سنة ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م جـ ٢ ص ٥٣٩.

٥ – الشيخ المفيد: الفصول العشرة فى الغيبة، ضمن سلسلة مؤلفات المفيد، تحقيق فارس حسون، بيروت سنة ١٤١٣هـ/١٩٩٣م جـ٢ ص ٨٢.

٦ – ا. ج. أسلمنت: بهاء الله والعصر الجديد، ترجم بإذن وإجازة المحفل الروحانى المركزى للبهائيين بالقاهرة بمعرفة لجنة النشر والترجمة البهائية، طبع دار العصور للطبع والنشر ـ القاهرة سنة ١٩٢٨ ص ٢١.

٧ – كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس، ومنير البعلبكى، دار العلم للملايين بيروت ـ ص ٦٦٥.

٨ – ا. ج أسلمنت: بهاء الله والعصر الجديد ص ٢٢.

٩ – د. عائشة عبدالرحمن (بنت الشاطىء) : قراءة فى وثائق البهائية، مركز الأهرام للترجمة والنشر سنة ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م ص ١٣٩.

١٠ – د. عبدالمنعم أحمد النمر: النحلة اللقيطة، البابية والبهائية، تاريخ ووثائق نشر، نشر مكتبة التراث الإسلامى، القاهرة سنة ١٩٨٩م ص ٢١.

١١ – د. ميرزا محمد مهدى خان: مفتاح باب الأبواب، طبع مجلة المنار القاهرة سنة ١٣٢٦هـ ص ٩٨.

١٢ – إحسان إلهى ظهير: البابية عرض ونقد، إدارة ترجمان السنة، لاهور باكستان سنة ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م ص ٦١.

١٣ – دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدى، بيروت ط ٣ سنة ١٩٧١م جـ٢ ص ٦.

١٤ – أسلمنت: بهاء الله والعصر الجديد ص ٢٢.

١٥ – أسلمنت: بهاء الله والعصر الجديد ص ٢٣.

١٦ – حسين الهى ظهير: البابية ص ١٨٦.

١٧ – أسلمنت: بهاء الله والعصر الجديد ص ـ٢٥، وأيضًا ضارى محمد الحيانى: البهائية حقيقتها وأهدافها، تقديم د. رشدى محمد عليان، بغداد سنة ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

١٨ – أسلمنت: بهاء الله والعصر الجديد ص ٢٧.

١٩ – محمد فاضل: الحراب فى صدر البهاء والباب، نشر دار التقدم، مصر سنة ١٣٢٩هـ/١٩١١م ص ٢٠.

٢٠ – د. أحمد محمود صبحى: نظرية الإمامة عند الشيعة الإثنى عشرية، دار النهضة العربية بيروت سنة ١٤١١هـ/١٩٩١م ص ـ ١٣٧.

٢١ – ميرزا محمد مهدى خان: مفتاح باب الأبواب ص ٩٩.

٢٢ – محمد فاضل: الحراب فى صدر البهاء والباب ص ـ ٢١٩، وأيضا دائرة المعارف الإسلامية ص ٥٠٦.

٢٣ – محمد فاضل: الحراب ص ـ ٢١٩، ٢٢٠، وأيضًا ضارى محمد الحيانى: البهائيين ص ٥٢: ٥٧.

٢٤ – بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية ص ٦٦٧.

٢٥ – د. عائشة عبدالرحمن: قراءة فى وثائق البهائية ص ٣٩، وأيضا د. على الوردى: هكذا قتلوا قرة العين، منشورات الجمل سنة ١٩٩٧م ص ـ ١٣.

٢٦ – محمد حسين آوراه: الكواكب الدرية فى تاريخ ظهور البابية والبهائية مصر سنة ١٣٤٣هـ ١٩٢٤م ص ١٩٧ – ٢٠١.

٢٧ – ضارى محمد الحيانى: البهائية ص ٧٤.

٢٨ – ضارى محمد الحيانى: المرجع السابق ص ٨٠.

٢٩ – دائرة المعارف الإسلامية، النسخة العربية جـ ٥ مادة البابية ص ٥٥٨.

٣٠ – الطوسى: الغيبة ص ٢١٤، ٢٥٧.

٣١ – د. عبدالمنعم النمر: النحلة اللقيطة ص ١٥.

٣٢ – د. المنصف بن عبدالجليل: الفرقة الهامشية فى الإسلام، دار المدار الإسلامى، ليبيا ط ١ سنة ٢٠٠٥م ص ٣٨٠، ٣٨١.

٣٣ – ضارى محمد الحيانى: البهائية ص ٣٦: ٣٨.
٣٤ – ميرزا عبدالحسين آواره: الكواكب الدرية فى تاريخ ظهور البابية والبهائية ترجمة عن الفارسية أحمد فائق رشدى، نشر عزت العطار، المطبعة العربية مصر ط ١ سنة ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م جـ ١ ص ٤٦، وأيضًا د. أحمد محمود صبحى: نظرية الإمامة ص ٤٣٢، ٤٣٣.
٣٥ – المنصف عبدالجليل: الفرقة الهامشية فى الإسلام ص ٣٨١.
٣٦ – آواره: الكواكب الدرية ص ٥٠، ٥١.
٣٧ – د. عائشةعبدالرحمن: قراءة فى وثائق البهائية ص ٣٧.
٣٨ – إحسان الهى ظهير: البابية ص ٥٧.
٣٩ – أسلمنت: بهاء الله والعصر الجديد ص ٢٢.
٤٠ – د. عائشة عبدالرحمن: قراءة فى وثائق البهائية ص ٣٩.
٤١ – آواره: الكواكب الدرية ص ١٥٤.
٤٢ – السيد عبدالرازق الحسنى: البابيون والبهائيون فى حاضرهم وماضيهم صيدا بيروت ط ١ سنة ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م ص ٦.
٤٣ – كارل بروكمان: تاريخ شعوب الإسلامية ص ٦٥.
٤٤ – آواره: الكواكب الدرية ص ١٦٨.
٤٥ – عبدالبهاء: مقالة سائح، نقلا عن د. عائشة عبدالرحمن: قراءة فى وثائق البهائية ص ٤٠.
٤٦ – كتاب قرة العين للأنسة مارتا روث نقلا عن إحسان الهى ظهير البابية ص ٢٥٩.
٤٧ – أحمد محمود صبحى: نظرية الإمامة وأيضًا ضارى محمد الحيانى: البهائية ص ٥٩.
٤٨ – د. محسن عبدالحميد: حقيقة البابية ص ٩٥.
٤٩ – إحسان الهى ظهير: البابية ص ٢٠٣، وأيضًا البيان: الباب الخامس عشر من الواحد الأول.
٥٠ – إحسان الهى ظهير: البابية ص ٢٠٥، وأيضًا البيان: الباب الثالث عشر من الواحد الرابع.
٥١ – د. عائشة عبدالرحمن: قراءة فى وثائق البهائية ص ٤٣.
٥٢ – ميرزا محمد مهدى خان: مفتاح باب الأبواب ص ٢٦٢.
٥٣ – آواره: الكواكب الدرية ص ٤١٣.
٥٤ – د. أحمد محمد عوف: خفايا الطائفة البهائية، دار النهضة العربية القاهرة سنة ١٩٧٢م ص ٣٧.
٥٥ – محمد فاضل: الحراب فى صدر البهاء والباب ص ٢٢١.
٥٦ – محمد فاضل: المرجع السابق ص ٢٢٢.
٥٧ – أسلمنت: بهاء الله والعصر الجديد ص ٢٩.
٥٨ – ضارى محمد الحيانى: البهائية ص ٦٠، ٦٢.
٥٩ – محمد فاضل: الحراب ص ٢٣١.
٦٠ – محمد فاضل: المرجع السابق ص ٢٣٠.
٦١ – محمد فاضل: المرجع السابق ص ٢٥٥.
٦٢ – محمد فاضل: المرجع السابق ص ٢٥٣، أيضًا: ميرزا محمد مهد خان: مفتاح باب الأبواب ص ٢٥٣.
٦٣ – محمد فاضل: الحراب ص ٢٢٨.
٦٤ – محمد فاضل: المرجع السابق ص ٢٣٠، وأيضًا ضارى محمد الحيانى: البهائية ص ٦٣.
٦٥ – ضارى محمد الحيانى: البهائية ص ٦٤، ٦٥.

المصادر والمراجع :

أولا: المصادر العربية :

النصوص البابية المخطوطة

– الباب، سيد على محمد الشيرازى، ت ١٢٦٧هـ/١٨٥٠م.
- قيوم الأسماء، مخطوط باريس. عربى رقم ٥٧٨٠.
- الصحيفة المخزونة، مخطوط رقم عدد ٦٢٥.

النصوص البابية المطبوعة
● كتاب مستطاب بيان عربى، ضمن الحسين، البابيون والبهائيون فى حاضرهم وماضيهم. صيدا، بيروت ط١ سنة ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م ص ٨١ ـ ١٠٧.
● منتخبات آيات از آثار حضرة نقطة أولى غر اسمه الأعلى طهران، مؤسسة ملى مطبوعات أمرى سنة ١٩٧٧م.
النصوص البهائية:
عبدالبهاء، عباس أفندى (ت ١٣٤٠هـ/١٩٢١م) :
● مقالة سائح فى البابية والبهائية، تعريب محمد حسين بيجاره القاهرة ـ مطبعة السعادة سنة ١٣٤١هـ، ١٩٢١م.

ثانيا: المراجع العربية:
- الطوسى، أبو جعفر (ت ٤٦٠هـ/١٠٦٧م) :
● كتاب الغيبة، تحقيق آغا برزك الطهرانى، النجف سنة ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م
- الشيخ المفيد (محمد بن محمد النعمان).
الفصول العشرة فى الغيبة، ضمن سلسلة مؤلفات المفيد جـ ٦ تحقيق فارس الحسون، بيروت.
- النوبختى، أبو محمد (ت ق ٣هـ/ق٩م).
فرق الشيعة، تحقيق آل بحر العلوم، النجف الأشرف سنة ١٩٣٦م/١٣٥٥هـ.
- حمانى أحمد محمد :
رسالة الدلائل البادية على ضلال البابية وكفر البهائية، الجزائر، دار الشهاب (د. ت).
- الحينى جابر عبدالعال :
حركة الشيعة المتطرفين، القاهرة سنة ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.
- الحيانى (ضارى محمد) : البهائية حقيقتها وأهدافها تقديم د. رشدى محمد عيان. بغداد سنة ١٩٨٩م.
- (د. عبدالمنعم النمر) : النحلة اللقيطة البابية والبهائية تاريخ ووثائق مكتبة التراث الإسلامى القاهرة سنة ١٩٨٩م.
الرشتى (كاظم) : اصول العقائد ترجمة عن الفارسية ميرزا موس الحاترى كربلاء سنة ١٣٧٣هـ.
- المازندرانى (حسين على ـ البهاء) الايفان، ترجمة عن الفارسية حبيب الله الشيرازى ـ لندن سنة ١٩٠٤م.
- ظهير (إحسان الهى) : البابية عرض ونقد، ادار ترجمان السنة لاهور باكستان ط ٧ سنة ١٤٠٤ - ١٩٨٤م.
- مراد (عباس كاظم) : البابية والبهائية ومصادر دراستها، مطبعة الإرشاد بغداد سنة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- الحسنى (عبدالرازق) : البابيون والبهائيون فى حاضرهم وماضيهم، دار الحرية للطباعة بيروت ط ٥ سنة ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- الحسنى (عبدالرازق) : البابيون فى التاريخ، صيدا لبنان ط١ سنة ١٩٣١م.
- أسلمنت (ج م) : بهاء الله والعصر الجديد، ترجمه بإجازه المحفل الروهائى المركز للبهائيين بالقاهرة، دار العصور للطبع والنشر سنة ١٩٢٨م.
- الوكيل (عبدالرحمن) البهائية تاريخها وعقيدتها وصلتها بالباطنية والصهيونية مصر ط١ سنة ١٣٨١هـ.
- عبدالحميد (د. محسن) : حقيقة البابية والبهائية، مطبعة الوطن العربى بغداد ط٤ سنة ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- البستانى (بطرس) : دائرة المعارف، طهران.
- وجدى (محمد فريد) دائرة معارف القرن العشرين ـ بيروت طـ من سنة ١٩٧١م.
- الخطيب (محرب الدين) بالاشتراك: دراسات عن البهائية والبابية، المكتب الإسلامى بيروت ط١ سنة ١٣٩١هـ.
- شوقى أفندى: دين بهاء الله ودين عالمى. مترجم عن الإنجليزية ـ مطبعة الهلال بغداد سنة ١٩٤٩م.
- الخالص (محمد مهدى) الشيخية والبابية أو المفاسد العالمية، مطبعة دار السلام بغداد سنة ١٩٧٩م.
- مارتارون: قرة العين، طبع المحفل البهائى الباكستانى سنة ١٩٦٦م.
- عباس أفندى: مقال سائح فى البابية والبهائية، ترجمة محمد حسين بيجاره طبع المحفل البهائى بالقاهرة ـ مطبعة السعادة سنة ١٣٤١هـ - ١٩٢٣م.
- أميل (أحمد) المهدى والمهدية، دار المعارف مصر سنة ١٩٥١م.
- عبدالرحمن (د. عائشة، بنت الشاطىء) : قراءة فى وثائق البهائية، مركز الأمراء للترجمة والنشر. ط١ سنة ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- فاضل (محمد) : الحراب فى صدر الهاء والباب، دار التقدم مصر ط ١ سنة ١٣٢٩هـ. ١٩١١م.
- عرف (د. حسن محمد) : خفايا الطائفة البهائية، دار النهضة العربية القاهرة سنة ١٩٧٢م.
- خان (د. ميرزا محمد مهدى) : مفتاح باب الأبواب، مطبعة مجلة المنار سنة ١٣٢١هـ.
- الساحرائى، عبدالله سلوم:
● الغلو والفرق الغالبة فى الحضارة الإسلامية، بغداد سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
- عبد الجليل (المنصف) :
● الفرق الهامشية فى الإسلام، بحث فى تكون السنية الإسلامية ونشأة الفرق الهامشية وسيادتها واستمرارها، نشر دار المدار الإسلام، بيروت ط ١ سنة ٢٠٠٥م.
- دائرة المعارف الاسلامية النسخة العربية حـ ٥، مادة (باب)، جاء فى «البابية» القاهرة طبعة الشعب سنة ١٩٦٩م.
- الوردى (د. على) :
● هكذا قتلوا قرة العين، منشورات الجمل كولونيا ألمانيا ط ٢ سنة ١٩٩٧م.

الباطنيـــة

لا يُطلق لفظ الباطنية على فرقة واحدة بعينها، وإنما هو وصف مشترك لكل من اعتقد بوجود باطنٍ للنصوص الدينية وراء الألفاظ ومعانيها الظاهرة، ويندرج تحت هذا المعنى فرق عديدة متباينة. ولايستطيع الباحث فى هذا الاتجاه أن يحصى كل الطوائف التى تندرج تحت هذا المفهوم، ولا أن يحدد إطارها التاريخى، حيث إن لها امتدادًا تاريخيًا منذ القدم حتى العصر الحالى. كما أن الغموض يحيط بكثير من جوانبها الفكرية؛ لما حرص عليه أصحاب هذا الاتجاه من إحاطة أفكارهم بالسرية والغموض، بل يلجئون أحيانًا إلى إظهار عكس مايعتقدونه جريًا وراء مبدأ التقية. ولكن مما لاشك فيه أن «الحركات الباطنية لعبت دورًا خطيرًا، ليس فقط فى التاريخ السياسى، بل فى التاريخ الروحى للإسلام، منذ القرن الثانى الهجرى، ومايزال لهذه الحركات أنصارها ومريدوها حتى الآن»(١).

ومن هنا يصح أن يقال: إن الباطنية ليست فرقة بقدر ماهى منهج واتجاه، يندرج تحت شعار أساسى هو البحث عن الباطن والابتعاد عن الظاهر أو عدم الاقتصار عليه. وربما كان فى تحليل مصطلح الباطنية مايلقى مزيدًا من الضوء حول هذا الرابط الفاسد المشترك الذى يجمع كل الاتجاهات الباطنية تحت عنوان أو شعار واحد.

أولا : تعريف مصطلح الباطنية :

هذا اللفظ مأخوذ من بَطَنَ، بمعنى خَفِىَ فهو باطن، وجمعه بواطن، واستبطن أمره: وقف على دخيلته، والبطانة بالكسر: السريرة، وصفىّ الرجل وموضع سره، والباطن: داخلُ كلِّ شىء، ومن الأرض ماغمض(٢).

والباطن اسم من أسماء الله عز وجل، كما جاء فى قوله تعالى: ﴿**هو الأول والآخر والظاهر والباطن**﴾ (سورة الحديد الآية ٣). والمقصود بالباطن فى هذه الآية أنه المحتجب عن أنظار الخلائق وأوهامهم، فلا يدركه بصر، ولايحيط به وهم(٣).

والباطنية تعنى أيضًا: علم السرائر والخفيات، وقيل: إنها تُطلق على كل من يعلمون بما بطن وخفى على الآخرين، ويقال: بَطَنْتُ الأمر إذا عرفت باطنه، والباطنى هو

الرجل الذى يكتم اعتقاده، فلا يظهره إلا لمن يثق به. وقيل هو المخصص بمعرفة أسرار الأشياء وخواصها وقيل: هو الذى يحكم بأن لكل ظاهر باطنًا، ولكل تنزيل تأويلاً، فلفظ الباطن إذن يدل على ثلاثة معان(٤).

ويعرف مصطلحَ «الباطنية» عديد من المفكرين، بعضهم ممن يتبع الاتجاه الباطنى، والبعض الآخر من الخصوم أو المحايدين. فمن الاتجاه الأول القاضى النعمان بن حيوان المفكر الاسماعيلى الذى يرى أنه «لابد لكل محسوس من ظاهر وباطن، والظاهر ماتقع الحواس عليه، وباطنه مايحويه الظاهر ويحيط به.

ومن الاتجاه الآخر، الرافض للباطنية، يبرز الغزالى (ت ٥٠٥)، الذى يشرح سبب إطلاق هذا المصطلح قائلا: «لُقِّبُوا بها لدعواهم أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجرى فى الظواهر مجرى اللب من القشر»(٥). وهذا ما أكده الشهرستانى (ت ٥٤٨هـ) بقوله إن: «لقب الباطنية لزمهم لحكمهم بأن لكل ظاهر باطنًا، ولكل تنزيل تأويلا»(٦). وكذلك يُعرف يحيى بن حمزة العلوى الزيدى (ت ٧٤٥هـ) مذهبهم بأنهم اعتقدوا أن ما ذكرته الشريعة من النصوص والظواهر القرآنية، ومانقله السلف من الأخبار المروية فى الأوامر والنواهى، والقصص، وأحوال الجنة والنار، وصفات الثواب والعقاب، والحشر والنشر، وسائر ماتضمنته الشريعة لا تفيد بظواهرها شيئًا، وإنما هى رموز وكنايات عن أسرار باطنة»(٧).

فقد اعتقد الباطنية أن كل شىء ظاهر محسوس فى هذا الكون له معنى خفى، هو الباطن، وأن عالم المحسوسات ينقسم إلى قسمين: عالم ظاهر، وعالم باطن، والإنسان كذلك ينقسم إلى قسمين: ظاهر وهو الجسد، وباطن وهو الروح، وأن الإنسان على الحقيقة هو الروح، والمعرفة على الحقيقة هى الباطن، وبهذا ميَّزوا بين نوعين من العلم: علم الظاهر وله رجاله، وعلم الباطن، وهم المختصون به والمطلعون على أسراره.

ومعرفة الشريعة الحقة ـ فى نظرهم ـ لاتتوقف عند الظاهر، على خلاف ماذهب إليه كثير من الفقهاء فى المذاهب الإسلامية، بل المعرفة الحقة للشريعة تكون بمعرفة أسرارها ورموزها التى هى وراء هذا الظاهر، وقال بعضهم: بأن من وصل إلى هذه المعرفة سقط عنه العمل. أى أن من ارتقى إلى معرفة علم الباطن ووصل إلى حقائقه ومعانيه انحطت عنه التكاليف الشرعية من أوامر ونواهٍ، ومن توقف أمام الظاهر حكم عليه بأداء العبادات، التى أطلقوا عليها اسم الأغلال، واعتبروا أن من تقاعس عقله عن

الغوص على الخفايا والأسرار، والبواطن والأغوار، وقنع بظواهرها، كان تحت الأواصر والأغلال، ومن ارتقى إلى علم الباطن انحط عنه التكليف، واستراح من أعبائه، وهم المرادون بقوله تعالى: ﴿ **ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم** ﴾[٨] (سورة الأعراف الآية ١٥٧)، أو كما يقول آخر: «اعتقدوا أنه من ارتقى إلى علم الباطن انحط عنه التكليف واستراح منه»[٩].

وقد تضاربت المواقف إزاء هذا الاتجاه بين منكر ومؤيد، بين اتجاه يحكم على الباطنية بالمغالاة وربما الكفر والزندقة، والخروج عن صحيح الدين لقولهم بإسقاط التكاليف، والتصريح بأشياء تخالف العقيدة والشريعة، كى يدسوا أفكارهم الفاسدة فى بيئة الإسلام، وبين اتجاه آخر مؤيد، يناصر هذا الاتجاه بل يدعو إليه، فى بعض الفرق الشيعية، والصوفية القديمة والمعاصرة، ويعتبر الباطنية مجموعة من المدارس الفلسفية الفكرية التى «تذخر بالحيوية الفكرية المتفاعلة، وبالعقلية الخلاقة المبدعة، التى استنبطت العلوم، وابتدعت الأفكار الثورية، وابتكرت السنن والقوانين، وأوجدت النظم والأحكام»[١٠].

وهذا التناقض الصارخ فى المواقف تجاه فرقة الباطنية، يجعلنا نتساءل عن بداية نشأتها، وتطورها، والفرق التى اندرجت تحتها، وحقيقة معتقداتها.

ثانيًا : نشأة الفكر الباطنى ومصادره:

ليس التفكير الباطنى مقصورًا على المجال الإسلامى وحده، بل إن له جذورًا عميقة تضرب فى التاريخ القديم، وتقسيم العلم إلى ظاهر وباطن يرجع إلى قرون عديدة قبل الإسلام، فالثابت تاريخيًا أن كهنة المعابد كانوا يزعمون رقى علومهم عن علوم عامة الناس، وأن علوم العامة غايتها معرفة الألفاظ ودلالتها الظاهرة، أما علومهم فهى فهم الأسرار، وإدراك الحقائق الخفية المرادة من النصوص التى يتعبدون بها. ولم يكن هذا الزعم محصورًا فى أمة بعينها، وإنما هو نزعة شائعة بين الأمم[١١].

أما فى الإسلام فإن للباطنية مصادرها وأصولها التى استحدثت منها أفكارها، وتتمثل هذه المصادر فى فلسفات وأديان قديمة سابقة على الإسلام، يأتى فى مقدمتها «الغنوصية». و«الغنوص» أو «الغنوسيس» كلمة يونانية الأصل تعنى «المعرفة»، غير أنها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحيًا خاصًا، هو التوصل بنوع من الكشف والحدس إلى المعارف العليا، أو هو تذوق تلك المعارف تذوقًا مباشرًا. وقد اعتبر الغنوصيون عقائدهم

أقدم عقيدة فى الوجود، وأن الغنوصية هى أقدم وحى أوحى الله به إلى خلقه. وقد احتفظت به مجموعة من الكُهّان، والعُراف، والسحرة، وتناقلوه فيما بينهم معلنين أن بيدهم - وحدهم - «مفاتيح الأسرار الإلهية» أو «أسرار القدس الأعلى» وقد تسترت تلك النزعة باسم الباطنية، والفاطمية، والاسماعيلية، والقرامطة وغيرها؛ ثم امتدت بصورة أو بأخرى إلى عصورنا الحديثة وبخاصة فى القاديانية، وفى «الشيخية» و«البابية»، و«البهائية»[١٢] وكذا فى الأغاخانية، والبهرة من فصائل الحركة الاسماعيلية، وبعض غُلاة الصوفية كالحروفية، والبكتاشية ونحوها.

ويؤكد المستشرق «برنارد لويس» أن الحركة الباطنية كانت لها ميول غنوصية[١٣]. ولعل هذا المصدر هو أهم مصادر الباطنية فى تاريخ المسلمين، فقد انتقل إليهم مباشرة أو من خلال بعض اليهود والمسيحيين الذين دخلوا الإسلام، وهم يحملون هذا الفكر الغنوصى. كما انتقلت الغنوصية إلى الفلسفة الهندية[١٤]، التى أثرت بدورها ربما بطريق غير مباشر فى بعض صوفية الإسلام.

فمن المعلوم أن الغنوصية أثرت فى بعض مفكرى اليهود، وبشكل خاص فى فيلسوفها «فيلون السكندرى» (ت ٥٤م). الذى استخدم التأويل كوسيلة ضرورية يحقق بها أغراضه فى عرض الميثولوجيا اليهودية، ونظر إلى التوراة وفسرها بما يتوافق مع تصوراته المختلطة بالغنوص، والأفلاطونية المحدثة «لتتفق النصوص المقدسة مع أرائه الدينية»[١٥]. وكان لفهمه للتأويل الباطنى علاقة بفهمه للحقيقة الخاصة فى الأسرار الدينية؛ فالحقيقة - فى نظره - «لاينبغى الافضاء بها إلا لعدد صغير وبحذر وحيطة، فإن آذان العامة الجهلاء لا تقدر على فهمها واحتوائها، ومن ثم ليس للحكيم أن يكشف الحجاب عن الحقيقة لكل واحد[١٦]. وكان تفسيره للتوراة يدور فى أكثره حول تقديم شرح رمزى للنصوص الدينية.

كما ظهرت طائفة (القبالية) اليهودية، نسبة إلى كتاب «القبالة»، وهو كتاب فيه تأويل سرى رمزى للتوراة، وأهم مسائله: هو سرية التعاليم، وإمكان فك رموز التوراة، وكذلك رمزية الأعداد والحروف. كما تعتقد هذه الطائفة بأن للتوراة ظاهرًا وباطنًا، وتنزيلا وتأويلا، ومن المحتمل أن يكون لبعض هذه الطوائف أثر فى بعض الفرق الإسلامية اللاحقة[١٧].

ومن معتنقى الباطنية .. فى المجال المسيحى أيضًا ظهر «أوريجانوس» النصرانى (ت ٢٥٤م)، وكان أول من عمل على تفسير

الإنجيل تفسيرًا رمزيًا سريًا، على طريقة فيلون السكندرى، والفلسفة الأفلاطونية الحديثة، وكل ناظر فى هذا التفسير يجده يلمح فى أبسط المسائل، أوفى وأدق النصائح معنى دقيقًا خفيًا[١٨]. وقد ظهرت هذه الآراء بقوة فى مدرسة الإسكندرية، واختلطت بالأفلاطونية المحدثة، ثم انتقلت إلى السريان والمدارس الفلسفية التى ظهرت حول أطراف الجزيرة العربية مثل مدرسة «الرها» و«نصيبين» و «حران»، ودخلت إلى الفكر الإسلامى من خلالها.

وقد كان للفكر الباطنى الذى ظهر ـ كما رأينا ـ عند مفكرى اليهود والمسيحية تأثير واضح، فى الحركات الباطنية عند المسلمين، وقد ترك أثره فى مفكرى الأوائل لتلك الحركات، واستطاع ـ فيما يبدو ـ أحفاد «فيلون» ومنهم «عبدالله بن سبأ» وتلاميذه ـ كما يقول بعض الباحثين ـ أن يورثوا الإسلام تركة فيلون اليهودى[١٩]. ومن المعروف أن ابن سبأ ذا أصول يهودية، وكان أول من حاول تقديم تفسير باطنى رمزيًا للقرآن فى حياة الإمام علىٍّ بن أبى طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الذى نفاه إلى المدائن، بسبب فساد ما صرح به من تأويلات باطنية، وما نادى به من معتقدات غالية.

يضاف إلى هذه المصادر الفلسفية وللأديان السماوية التى تأثرت بها مصدرا آخر كان له أثره فى ظهور الباطنية فى الإسلام، وهو ديانة «الصابئة»، التى ادعى أصحابها أن للعالم فاطرًا حكيمًا مقدسًا متعاليًا، والناس عاجزة عن معرفة جلاله معرفة مباشرة، فلنلجأ إلى المتوسطات من المقربين ليقربونا إليه زلفى وهؤلاء هم الروحانيون. وكان موطن ديانة الصابئة فى بلاد العراق الأعلى وفارس، وماحولهما، فعندما دخل أهلها إلى الإسلام نقلوا إلى عقيدتهم الجديدة ماكانوا يعرفونه من ديانة الصابئة. وحاولوا التوفيق بين العقيدتين القديمة والجديدة[٢٠]، فظهرت لديهم فكرة الإمام المعلم الذى لديه القدرة على معرفة الأسرار وتعليمها لغيره من المستعدين، وقد أثر هذا على طوائف الباطنية، الذين اعتقدوا أن العلم الباطنى مقصور على فئة معينة لديها العلم «اللدنى»، أو العلم الذى هو من عند الله، كما هو الحال عند الشيعة، الاسماعيلية، وبعض الغلاة من قبل ومن بعد أو على بعض الأولياء العارفين الذين بلغوا درجة من السمو الروحانى، فتلقوا العلم العرفانى، وسقطت عنهم الحجب، كما هو عند بعض الصوفية.

وحاول مفكرو الإسلام، ومؤرخوه من قديم أن يحددوا المصدر الذى استقت منه الباطنية

أفكارها، واختلفوا حول هذا المصدر، فيشير «عبدالقاهر البغدادى» (ت ٤٢٩هـ) إلى أن أول من وضع أساس دين الباطنية كانوا من أولاد المجوس، وكانوا مائلين إلى دين أسلافهم، ولم يجرؤوا على إظهاره خوفًا من سيوف المسلمين(٢١).

فالبغدادى، يرجع أصل الباطنية ومصدرها إلى مجموعة من المنتمين إلى الإسلام من أصول دينية سابقة كالمجوسية أو الزرادشتية، فى حين يرجعها آخر، وهو «الشهرستانى» (ت ٥٤٨هـ) إلى أصول فلسفية دينية، فيقول: إن الباطنية «قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة، وصنفوا كتبهم على هذا المنهاج»(٢٢).

ويجمع الغزالى بين هذين المصدرين، ويعتبرهما أصل الباطنية، حيث نجح مجموعة من المجوس والمزدكية وشرذمة من الثنوية الملحدين، وطائفة كبيرة من ملاحدة الفلاسفة المتقدمين، وضربوا سهام الرأى فى استنباط تدبير يخفف عنهم مانابهم من استيلاء أهل الدين، وينفس عنهم كربة مادهاهم من أمر المسلمين، حتى أخرسوا ألسنتهم عن النطق بما هو معتقدهم»(٢٣).

ويتبين من هذا أن الاتجاه الباطنى فى الإسلام، قد أخذ أفكاره من مصادر متعددة منها الغنوصية، ومنها الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، كما عرفها المسلمون، وهى مزيج من فلسفات أرسطو وأفلاطون والفيثاغورية الجديدة، حيث وجدت هذه الفيثاغورية أكبر تلامذتها عند غلاة الشيعة، وكان لفكرة الأعداد والحروف والرمزية مكانة كبيرة لدى طوائفهم المختلفة، ثم أثرت الفيثاغورية فى الاسماعيلية، وبشكل خاص فى كتابات إخوان الصفا التى قدمت مزيجًا من الفيثاغورية الحديثة، والأفلاطونية الحديثة ممزوجة بنصوص قرآنية أو نبوية(٢٤)، وقدموا فى أعمالهم خلاصة الاتجاه الباطنى.

ننتهى من هذا إلى أن أصول الفكر الباطنى مأخوذة من فلسفات قديمة، وديانات سابقة سماوية أو غير سماوية، انتشرت فى الأقطار الإسلامية منذ زمن بعيد قبل الإسلام، ونتجت من امتزاج المسلمين بغيرهم من الشعوب والثقافات والديانات المختلفة، وأخذت صبغة إسلامية، ومثلها مجموعة من الاتجاهات التى جمعها شعار واحد.

ثالثا : ظهور الباطنية فى الإسلام :

هذا من حيث المصدر، ومن حيث التطور التاريخى فقد تعددت الآراء حول البدايات الحقيقية لظهور الاتجاه الباطنى فى الإسلام، ووجدت عدة آراء فى هذا الصدد.

فهناك اتجاه يحاول أن يرجع بدايتها

الأولى إلى صدر الإسلام، وأيام الخلفاء الأربعة، حيث ظهرت بين المسلمين عناصر لم تأتلف ضمائرهم مع دين الإسلام، فحاولت أن تفسد عقائد المسلمين على النحو الباطنى.

واتجاه آخر يحدد ظهور مذهب الباطنية بسنة خمسين ومائتين من الهجرة، وأن جماعة من الفلاسفة والملاحدة والمجوس واليهود قد وضعوه فى منتصف القرن الهجرى الثالث، وقد اتفق هؤلاء على بغض الإسلام وبغض نبيه ﷺ وقد بعثوا «الدعاة إلى الآفاق والأطراف ليدعوا الناس إلى هذا المذهب»[٢٥].

واتجاه ثالث يحدد بداية ظهور هذا الاتجاه بسنة ستة وسبعين ومائتين للهجرة[٢٦].

وهذا الاختلاف فى تحديد بداية الاتجاه الباطنى يرجع إلى محاولة ربط ظهوره بشخصية معينة.

فمن قال: إنها ظهرت فى عهد الخلفاء الراشدين، ربط ظهورها بابن سبأ وبظهور الاتجاه الشيعى الذى غالى فى محبته للإمام على رضي الله عنه والانتصار له، ثم صوروا الإمام بصور مغالية أحاطوها بنوع من القدسية والمعرفة اللدنية.

أما من حاول أن يربطها بمنتصف القرن الثالث، فقد ربط بين ظهور الفرقة وظهور شخصية «ميمون القداح»[٢٧]، وفرقته.

والاتجاه الثالث، يربط - فيما يبدو - بين ظهور «حمدان بن قرمط» و «عبدالله بن ميمون القداح» وظهور هذا الاتجاه.

وربما كان الاتجاه الذى يربط ظهور الباطنية بظهور شخصية ميمون القداح، ربما كان هو الأقرب إلى الصحة. وميمون القداح هو أحد موالى الإمام جعفر الصادق، عهد إليه بأمر رعاية حفيده محمد بن إسماعيل بعد موت ابنه الأكبر إسماعيل بن جعفر، ولما كان الحفيد صغيرًا وفى سن لاتسمح له بالإمامة فإن ميمون القداح كان يمثله فى الوقت الذى كان يعده للإمامة كما تقول المصطلحات الباطنية فيما بعد. أى وكان متبوعًا له كما تقول المصطلحات الباطنية فيما بعد.

أما الاتجاه الثالث الذى يربط ظهور الباطنية بشخصى «حمدان بن قرمط»، و«عبدالله بن ميمون القداح» فهو لايختلف عن الاتجاه السابق، غير أنه يولى أهمية خاصة لهذه الحركة التى بدأت فى أيام المأمون و «المعتصم» وأسهمت فيها شخصيات كثيرة وانتشرت فى البلاد، وهددت الأنظمة القائمة حينذاك، حتى ماكان منها وثيق الصلة

بالحركة الشيعية الاسماعيلية كالخلافة الفاطمية بمصر.

ويذكر البغدادى - على أية حال - أسماء مؤسسى الدعوة الباطنية فى رأيه فيقول: «حكى أصحاب المقالات أن الذين أسسوا دعوة الباطنية جماعة منهم: «ميمون بن ديصان القداح» ومنهم «محمد بن الحسين» الملقب «بدندان»، ومنهم: رجل يقال له «حمدان بن قرمط»، ثم ظهر بعده فى الدعوة «أبو سعيد الجنابى»، ثم تمادت الأيام بهم فظهر المعروف منهم «أحمد بن عبدالله بن ميمون بن ديصان القداح»، وغيَّر اسم نفسه ونسبته، وقال لأتباعه: أنا عبدالله بن الحسين بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق. وظهر منهم المعروف «بابن زكروية» بأرض فارس، ودخل أرض الديلم رجل من الباطنية يعرف بأبى حاتم، وظهر بنيسابور داعية لهم يعرف بالشعرانى[٢٨].

وهكذا يعدد البغدادى أسماء قادة الفكر الباطنى، ممن ينتمون فى الحقيقة إلى مراحل مختلفة من أطوار هذه الحركة، ويذكر أنهم قد انتشروا فى البلاد يدعون لفكرهم، وهو ما يؤكده المقدسى بقوله: «إنهم أصناف وفرق، وإن أسماءهم مختلفة لدعوة كل ناجم إلى نفسه»[٢٩]، مشيرًا إلى أن الأسماء التى تذكر فى هذا الصدد ليست بالضرورة للمؤسسين الأُول بل لدعاة ظهروا فى مراحل ومناطق مختلفة.

وهذا الاتجاه يركز فى تأريخه للباطنية على فرقة الاسماعيلية خاصة لأن الفكر الاسماعيلى هو الذى «جعل لكل آية من كتاب الله تفسيرًا، ولكل حديث عن رسول الله ﷺ تأويلا، وزخرف الأقاويل وضرب الأمثال، وجمع الأعداد والمقابلات، وقال: إن جميع المفروضات والمسنونات رموز وإشارات، وأمثال الممثلات، وأن الظواهر كلها قشور، وبواطنها هو اللب المقصود»[٣٠].

وهذا الربط بين الفكر الباطنى وفرقة الاسماعيلية يؤكده أيضًا الغزالى، الذى وضع كتابًا شهيرًا يوضح فكرهم أسماه «فضائح الباطنية». وحدد فيه ألقاب الفرق الباطنية التى تداولتها الألسنة بعشرة ألقاب هى: الباطنية، والقرامطة، والحزمية، والحزمندية، والاسماعيلية، والسبعية، والبابكية، والمحمرة، والتعليمية[٣١]. وغلبت الفضائل الاسماعيلية واضحة بين العشرة، ويبدو أنه وضع هذا الكتاب للرد على ما ادعاه الفاطميون فى مصر بحقهم فى ولاية المسلمين، والمعروف أن الفاطمية هم امتداد للفكر الاسماعيلى الذى ظهر فى شمال إفريقية ثم وصل إلى مصر، وجعل منها قاعدة لنشر دعوتهم ونظامهم فى مصر والشام.

غير أن محاولة قصر «الباطنية» على فرقة الاسماعيلية خاصة ربما جانب الحقيقة، فإن الباطنية طوائف متعددة، منهم غلاة الشيعة، والصوفية الغلاة، ومن الشيعة من سبقوا ظهور الاسماعيلية، فهو منهج للتفكير أكثر من كونه فرقة أو مذهبًا محددًا، أو نظامًا عمليًا معينًا، إنه اتجاه فى التفكير ليس مقصورًا على العصور الوسطى وحدها، بل إن له صورًا حديثة ممثلة فى أنصار هذا الاتجاه من أتباع الفرق الاسماعيلية، والدرزية، والنصيرية، وغيرها من فرق أخرى مستحدثة مثل البابية والبهائية والقاديانية، ولذا يصح أن يقال إنه «اتجاه يُطلق على الاسماعيلية بوجه خاص بسبب تركيزهم على الباطن، ثم يطلق بدرجة أقل خصوصية على أى فرد يرمى بإطراحه أو تقليله لقيمة المعنى الظاهر لمثل هذه النصوص مؤثرًا عليه المعنى الباطن»[٣٢].

فالباطنية، إذن، اتجاه فكرى لاينحصر بفرقة الاسماعيلية أو حتى بعض الفرق الشيعية وحدها، بل تدخله طوائف غير شيعية.

ومن ثم لا نتفق مع ما ذهب إليه ابن الجوزى من حصر الباطنية فى المجال الشيعى إذ يقول: إن «الباطنية قوم تستروا بالإسلام ومالوا إلى الرفض، وعقائدهم وأعمالهم تباين الإسلام بالمرة[٣٣]، بل الصحيح أن منهم من هو من أهل الرفض ـ وهو مصطلح يطلق على بعض الفرق الشيعية ـ ومنهم أيضًا طوائف غير شيعية. مثل بعض الصوفية.

على أن هناك من المعاصرين من حاول أن يدافع عن الاسماعيلية، وأنهم لم يقولوا بالباطن فقط، بل قالوا بالباطن والظاهر معًا، ومن هؤلاء «د. محمد كامل حسين» الذى رفض الربط بين الاتجاه الباطنى وفرقة الاسماعيلية، قائلا: أخطأ القدماء فى إطلاق لقب الباطنية، على فرقة الاسماعيلية، لأن هذه الفرق تدين بالباطن، والاسماعيلية يقولون بالباطن حقًا، ولكنهم يقولون بالظاهر أيضًا، وأوجبوا الاعتقاد بالظاهر والباطن معًا، بل كفَّروا من اعتقد بالباطن من دون الظاهر، أو بالظاهر من دون الباطن .. فالإسماعيليون لايقولون بالباطن فقط كما وهم القدماء، بل إن الظاهر أساس من أسس عقيدتهم[٣٤]، وهذا يصدق إلى حد ما على بعض المراحل الاسماعيلية، ولكن مع تقديم للباطن وإيثار له على الظاهر، مما مهد لغلبة الباطن وإلغاء الظاهر تمامًا فى مراحل أخرى من أطوار الحركة الاسماعيلية.

وتشير الدراسات الإسلامية الحديثة إلى أن الاسماعيلية فى أول ظهورها لُقبت

بالسبعية والتعليمية والباطنية والقرمطية والقرامطة، أما الألقاب الأخرى التى ذكرها الغزالى كالحزمندية والبابكية والمحمرة، فهى ألقاب نسبت لفرقة معينة، ولحركة أو حركات ثورية، وتنزع إلى المزدكية، وهى حركات فى الأغلب سياسية، واجتماعية، واقتصادية، لانكاد نجد فيها أثرًا للعوامل الدينية.

أما الحركات الثورية التى يمكننا أن نسميها حركات باطنية قامت على أسس مذهبية، فهى «الناووسية، والموسوية، والاسماعيلية والمفضلية»، هذا بالإضافة إلى فرق صغيرة أخرى انقرضت تماما وانصهرت فى الفرق الرئيسية الباطنية. ولم يبق من الفرق الباطنية الشيعية المعروفة فى التاريخ حتى الآن إلا ثلاث فرق رئيسية لاتزال تحافظ على تراثها الباطنى القديم، وهى: الاسماعيلية بفروعها، والنصيرية، والدروز[٣٥].

ولقد بدأ هذا الاتجاه الباطنى مرتبطًا بالشيعة فى بداية ظهوره، ثم تمثلته اتجاهات أخرى بعد ذلك. أما سبب ظهوره فى البداية مرتبطًا بالشيعة، فيمكن أن نرجعه فى الأساس إلى أسباب سياسية قبل أن تكون أسبابًا دينية. حيث إن الصراع قد بدأ بين الشيعة وخصومهم صراعًا سياسيًا فى أول الأمر، ثم انقلب بعد ذلك إلى صراع دينى.

فكانت المواجهة الأولى بين الشيعة وخصومهم الأمويين ممثلة فى مجموعة من الثورات، وعندما فشلت جميع محاولات الثورة المسلحة والخروج على الأمويين، كوسيلة للوصول إلى الحكم اتخذ الشيعة من السرية أسلوبًا، ومن التقية غطاء. وبدأوا فى التعاون مع بنى العباس على إسقاط الأمويين، واضطروا أن يخضعوا ظاهرًا للسلطة مع مبايعتهم فى الباطن لإمام عصرهم.

ولما قامت الدولة العباسية سنة١٣٢هـ، استأثر بنو العباس بالحكم، وراحوا يكيلون إلى حُلفائهم من الشيعة ألوانًا من البطش أكثر مما ذاقوه على أيدى الأمويين، وإزاء هذه المطاردة المستمرة لم ير الشيعة بُدًا من أن يلجأوا إلى مزيد من الستر والكتمان، وإلى التّقية بالضرورة، فكونوا جماعة سرية بينهم ونظَّموا دعايات خفية، واستعانوا بالدرس والبحث، واتصلوا بالثقافات المختلفة فأخذوا منها ماأخذوا، وأدخلوا على الدين ما أدخلوا، ويشير بعض الباحثين إلى أن كثيرًا من الانقسامات الدينية ترجع إلى مشكلات سياسية وإن اتخذت من الدين مظهرًا لها[٣٦].

وقد استطاع هذا الاتجاه أن يقدم بلورة أفكارهم ومعتقداتهم، ثم أوجدوا لها أسانيد ونسبوها إلى أئمة آل البيت، وكانوا يستقطبون العامة بإظهار محبتهم لآل البيت

والتشييع لهم. فانتشرت الحركات الباطنية باسم التشيع لعلى وفاطمة رضي الله عنهما وساعدهم على ذلك الكثير من معتقدات غلاة الإمامية الأوائل، فقد ظهر فى الفترات الأولى كثير من الآراء المغالية التى اتخذتها الحركات الباطنية مطية لها، يقول الديلمى: فى ملاحظة بالغة الفطنة إن أصول مذاهب الغلاة، والباطنية، والاسماعيلية مختلطة بعضها ببعض فى كثير من المسائل، ولذلك قيل: الإمامية دهليز الباطنية .. ويقولون: للشرائع باطن لايعرفه إلا الإمام ومن ينوب منابه(٣٧).

ومما زاد من غموض تاريخ الباطنية وصعوبة تتبع حركاتها فى مرحلة السر، أن أعضاء الخلايا السرية كانوا يطلقون على زعمائهم عددًا «كوديا» من الأسماء والألقاب والكُنى، ولذا استحال حتى على أنصار الباطنية أنفسهم كشف هذا الغموض(٣٨).

وبرغم محاولات الشيعة الإمامية الوصول إلى الحكم، وخروجهم المستمر على الحكام، إلا أنهم لم ينجحوا فى إقامة دولة لشيعتهم، بينما نجحت الباطنية الاسماعيلية بعد مرحلة الستر التى استمرت جيلا بعد جيل من استقطاع دويلات من أطراف الدولة العباسية، بعد سلسلة من الاضطرابات، وقد هيأ هذا للفكر الباطنى الظهور والغلبة فجأة، سواء فى اليمن، أو العراق، أو المغرب، ثم بعدها فى مصر، فظهر قرامطة اليمن، والموحدون فى المغرب وقرامطة العراق، وقرامطة البحرين، والباطنية فى الشام والفاطمية فى مصر، وكل هؤلاء أعلنوا محبتهم لآل البيت، وفى نفس الوقت دعوا إلى اتباع إمام معصوم من آل البيت، لديه القدرة على معرفة بواطن النصوص الدينية.

وينتمى إلى هذا الاتجاه الباطنى الإسماعيلى، أيضًا إخوان الصفا، وإن كان لايعرف على وجه القطع حقيقة هذه الطائفة، فالبعض ينسبهم إلى الشيعة الاسماعيلية، والبعض الآخر يخرجهم عنها، وإن كانت الآراء المذهبية المبثوثة فى رسائلهم، بل الدعوات التنظيمية المغطاة تشير بانتسابهم فكرًا وتنظيمًا إلى الحركة الاسماعيلية.

والذى يهمنا هنا هو تحديد منهجهم الباطنى وموقفهم الفكرى، إذ إنهم أعلنوا أن هدفهم هو «تقديم فهم جديد للدين، فدينهم فلسفى عقلى، أو هم يريدون أن يفسروا الدين بالفلسفة والعلوم الطبيعية، وقد أصبح لكل أمر من أمور الدين معنى خاص فى نظرهم»(٣٩).

ويعتبر إخوان الصفا أفكارهم سرية، لايجب أن تباح للعامة، وهذا ماجعلهم يخفون أسماءهم، حتى إذا اطلعت العامة على

أفكارهم لاتعرف شخصيات قائليها، وهم يقصرون أفكارهم على أتباعهم، ولايبيحون إذاعة رسائلهم، بل كانوا يوصون بتداول هذه الرسائل فى سرية تامة، قائلين «ينبغى لمن حصلت عنده هذه الرسائل ألا يضيعها بوضعها فى غير أهلها .. وليتحرز فى حفظها وإسرارها، وإعلانها وإظهارها كل التحرز ويحرسها غاية الحراسة»(٤٠).

ويؤكدون هذا المعنى فى موضع آخر بقولهم: «الواجب على من حصلت عنده هذه الرسائل وهذه الرسالة (يقصدون الرسالة الجامعة) أن يتقى الله تعالى فيها، بأن يهتم ويعتنى بها غاية العناية، ولايبخل بهذه الوصاية، ويتلطف فى استعمالها وإيصالها .». بالإضافة إلى عنايتهم فى اختيار أفراد جماعتهم عناية فائقة، فلا يدخلون إلى جماعتهم أحدًا إلا بعد أن يختبروه، ويتأكدوا من صدقه وقدرته على استيعاب أفكارهم وحفظها، «فكان هناك امتحان عنيف يواجهه العضو الذى يريدون ضمه إلى صفوفهم»(٤١).

وتحتوى رسائل إخوان الصفا على كثير من الأسرار والرموز والمعانى الخفية، فلا ينبغى أن ينخدع القراء بما سطر فى كتبهم من معانٍ ظاهرة، لأنهم يخفون وراء هذه المعانى أسرارًا خاصة بهم، خاصة عند حديثهم عن الأعداد والحروف، وهم ينبهون أتباعهم إلى هذا الأمر من وقت لآخر قائلين: «وفقك الله أيها الأخ الكريم لفهم معانى هذه الإشارات اللطيفة والأسرار الخفية».

وقد رأى إخوان الصفا أن للدين باطنًا وظاهرًا، أما الباطن فهو الحقيقة الإلهية الفلسفية، وأما الظاهر كالصلاة والصوم وما إلى ذلك، فهو رموز للحكماء وطريق لعامة الناس تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة؛ وكان لفكرة الظاهر والباطن هذه تأثيرٌ واسعٌ عليهم، فأخذوا بالتأويل المسرف وسيلة لفهم الكتاب الكريم. ورأوا فى التأويل وسيلة يدرك بها العلماء الراسخون فى العلم ما وراء الظاهر من معانٍ وحقائق(٤٢).

ورأوا أن الأنبياء قد استخدموا هذا الظاهر فى خطابهم للناس، فاستخدموا ألفاظًا مشتركة المعانى، لكى يفهمها كل إنسان بحسب مايحتمل عقله؛ فالعامة يفهمون من تلك الألفاظ معنى، والخاصة يفهمون معنى آخر أدق وألطف، وفى ذلك صلاح الجميع، لأنه قد قيل فى الحكمة «**كلموا الناس على قدر عقولهم**» وهكذا يجعل الإخوان للشريعة معنى باطنيًا وآخر ظاهرًا. والمعنى الباطن هو المعنى الحقيقى الذى لايدركه إلا الخاصة.

كذلك نجد فى رسائل إخوان الصفا كلامًا كثيرًا عن اختصاص آل البيت بالعلوم الخفية، وقصر هذه المعرفة عليهم، لأنهم لايحتاجون

إلى مدبرين غيرهم، وإلى علماء سواهم؛ ولايطلع الناس على أسرارهم.. ولهم علوم يتميزون بها وينفصلون عن العالم بمعرفتها، وأعمال يعملونها لايشركون فيها غيرهم[٤٣].

ويشير إخوان الصفا إلى وجود كتاب أو رسالة تسمى «الجامعة»، هى مستودع لأسرارهم ومفتاح لرسائلهم، وأنها موروثة عن علىٍّ بن أبى طالب رضي الله عنه وأن الأئمة يورثونها لأعقابهم على مدى الأجيال. وقد عظّم الإخوان من أمر هذه الرسالة الجامعة، وقد طبعت فى مصر رسالة «الإنسان والحيوان» خطأ تحت عنوان (الجامعة). وهذه الرسالة يشيد الإخوان بها ويذكرون أنها مفتاح رسائلهم ومجمع أسرارهم، ثم طبعت بعد ذلك الرسالة الصحيحة.

ويقسِّم إخوان الصفا الناس إلى ثلاث مراتب من ناحية العلم ـ مما يكشف حقيقة منهجهم الباطنى ـ **الأولى:** للعامة، **والثانية** للخاصة، **والثالثة** تقع فى مرتبة وسطى بين الأخريين. ولكل طائفة درجة فى المعرفة. وهو ماعبروا عنه قائلين: «اعلم أيدَّك الله أن علم الدين وآدابه وما يتعلق به نوعان: منها ظاهر جلى، ومنها باطن خفى، ومنها ماهو بين ذلك. وأولى مايصلح للعامة من حكم الدين وآدابه ما كان ظاهرًا جليًا مكشوفًا.. وأولى علوم الدين بالمتوسطين بين الخاصة والعامة هو التفقه والنظر فى معانى الألفاظ مثل التفسير والتنزيل.. والذى يصلح للخواص البالغين فى الحكمة الراسخين فى العلم.. هو النظر فى أسرار الدين؛ وبواطن الأمور الخفية»[٤٤].

هذا وقد يدخل بعض الصوفية ضمن الاتجاه الباطنى، حيث سيطر (الغنوص) على بعض متفلسفة الصوفية، ودخلت فكرة الثنائية الغنوصية فى اعتقادهم. فأصبح محمد ﷺ العقل الأول، ومن هذا العقل خرج النوس (النفس)، ثم اللوجوس (الكلمة) ثم الإنتربوس (الإنسان الكامل). فالأثر الغنوصى ظاهر فى بعض الصوفية أمثال «الحلاج» والسهروردى المقتول، و«ابن سبعين»؛ فهولاء ـ فيما يرى بعض الباحثين ـ رحَّبُوا بالغنوص فكرًا وصبغوا به مذهبهم، واتخذوا من الإمام علىٍّ بن أبى طالب وأولاده، مُثلاً عُليا للحياة السامية التى تستند إلى التأمل الباطنى الذاتى[٤٥].

وتستشهد الصوفية بحديث مؤداه «أن للقرآن ظاهرًا وباطنًا واحدًا ومقطعًا»، ومعنى هذا أن للقرآن أربعة معانٍ يمكن أن يحمل عليها النص القرآنى، وتستنبط منه هذه المعانى. ونظرية المعانى الأربعة كانت معروفة قبل الإسلام، وشائعة بين فلاسفة المسيحية، وقد ظهرت هذه النظرية فى أول أمرها عند

فلاسفة الاسكندرية. وهذه المعانى الأربعة هى: المادى، والروحى، والنفسى، والعقلى. ولعل أول تفسير للقرآن الكريم وصل إلينا يحمل هذه النظرية هو تفسير «سهل التسترى» (ت٢٨٣هـ) تلميذ ذى النون المصرى الصوفى المعروف (ت٢٤٥هـ). وهو تفسير صغير يظهر فيه أثر هذه النظرية منذ البداية فى أول تفسيره لسورة الفاتحة. ويظهر هذا المنهج الباطنى (الإشارى) فى تفسير محيى الدين بن عربى أيضًا كما يبدو من تأويله لقوله ـ تعالى ـ: ﴿ **إن الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم نارا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب** ﴾ (النساء: ٥٦). ويفسر هذا بأن الذين حجبوا عن تجليات صفاتنا وأفعالنا، سوف نصليهم نارًا، أى نار شوق الكمال لاقتضاء غرائزهم وطباعهم بحسب استعدادهم لذلك مع رسوخ الحجاب ولزومه، أو نار قهر من تجليات صفات قهر تناسب أحوالهم. فهو هنا فسر الكفر بغير معناه الذى يفهم من سياق القرآن فى استعمالاته المتعددة[٤٦].

لعله قد يتبين لنا مما سبق أن التيار الباطنى فى الفكر الإسلامى غير مقصور على اتجاه واحد بعينه، أو فرقة واحدة بذاتها بل هو مصطلح يُطلق على العديد من الفرق التى تشترك فى البحث عن الباطن وكشف غوامض حقائق الشريعة وأسرارها، فلا تقف عند ظاهر النصوص، بل تحاول أن تلجأ إلى التأويل، وهو ماينقلنا إلى مزيد بيان لمنهج الباطنية، من خلال الفقرة الرابعة ـ والأخيرة ـ من هذا البحث.

رابعا : المنهج الباطنى والتأويل :

لاحظنا أن أهم سمة تميز أصحاب الاتجاه الباطنى ـ على اختلاف مذاهبهم ـ أنهم يعتقدون بوجود علم باطن وراء النصوص الظاهرة. وأن هذا العلم لايستطيع أن يصل إليه إلا من له القدرة على التأويل وبصرف النظر عن طبيعة هذا التأويل ومداه، فهو يقع على عاتق طبقة معينة تملك هذا العلم اللدنى أو السبيل المؤدى إليه، وهؤلاء هم الإمام المعصوم عند الشيعة، ومن يختاره الإمام ويعطيه هذا العلم، والولى الذى وصل إلى درجة عُليا من درجات المعرفة الكشفية عند الصوفية.

ويحدد د. عبد الرحمن بدوى الدواعى التى دفعت بأصحاب هذا الاتجاه إلى اتخاذ التأويل فى النقاط التالية:[٤٧]

١ - التحرر من قيد النص المقدس ابتغاء التوفيق بينه وبين الرأى الذى يذهب إليه صاحب التأويل.

٢ - التحرر من قيد النص المقدس ابتغاء

التوفيق بين مايفهم من صريح اللفظ، وبين ما يقتضيه العقل.

٣ - الرغبة فى تعميق صريح النص المقدس ابتغاء مزيد من العمق فى بيان الآراء التى يحتويها ومن هذه الدواعى يتبين أن ما يلجىء إلى التأويل هو الاضطرار إلى الالتزام بنص مقدس أو معتد به. ولولا هذا لما كان ثَمَّ أى داعٍ إلى التأويل. وهذه الدواعى تصدق على كل من قال بالتأويل وبالمعنى الباطن، سواء لدى اليهود أو المسيحيين، أو غيرهم من باطنية الإسلام.

ولكن يجب أن نتنبه إلى أنه ليس كل من ادعى التأويل يندرج تحت الفكر الباطنى، لأن التأويل - بمعانٍ أخرى - عند طوائف وفرق إسلامية كثيرة، وجد عند المعتزلة فى تأويلهم لكثير من الصفات الإلهية مثلا، فقد حاولوا أن يبعدوا عن الله تعالى كل ما يوهم التجسيم أو التشبيه، وأن يؤكدوا وحدانيته من كل وجه، وعدله - تعالى - وحرية الإنسان فى أعماله، ليكون مسئولا حقًا وعدلا. ومن ثم صرفوا كثيرًا من الآيات عن معانيها الحرفية الظاهرة إلى معانٍ أخرى مجازية، واستعانوا فى هذه السبيل الوعرة الشاقة بالقرآن نفسه فى آيات كثيرة، وهو ما يفرقهم عن الباطنية.

كذلك وجد التأويل عند بعض الفلاسفة، وعلى رأسهم ابن رشد، الذى وضع قانونًا للتأويل فى «فصل المقال»، وحصر التأويل بأهل البرهان، وهم الفلاسفة وحدهم. لكن هذا القانون يرتبط بالمفهوم اللغوى، ومعرفة أسباب النزول، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، وهو أيضًا بعيد كل البعد عن مقصود الباطنية من التأويل[٤٨]. لأن من تأويل الباطنية تأويل من نوع خاص لايعرفه غيرهم. ولايتفق مع اللغة بأى صورة.

والتأويل فى اللغة يقابله التفسير، والتفسير فى الأصل هو الكشف والإظهار. وفى الشرع هو توضيح معنى الآية، بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة. أما التأويل فهو يعنى لغة الترجيح، أى إرجاع المعنى إلى الأول. وفى الشرع هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله؛ فمثل قوله تعالى: ﴿ **يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى** ﴾ (سورة يونس آية ٣١) (سورة الروم آية ١٩)، إن أُريد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرًا، وإن أُريد إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل كان تأويلا.

وقد ورد لفظ «تفسير» فى القرآن مرة واحدة، فى قوله تعالى: ﴿ **ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا** ﴾ (الفرقان: ٣٣). أما التأويل فقد ورد فى القرآن الكريم

فى مواضع عديدة بلغت الخمسة عشر موضعًا، فى سورة يوسف وحدها ستة مواضع.

وللقرآن عند الباطنية معانٍ، سوى ما تتداوله ألسنة العامة مما يستنبطونه، وعلم التأويل - عندهم - معناه علم العاقبة وما يفضى الأمر إليه فى النهاية(٤٩). ويفرقون بين التنزيل والتأويل، فالتنزيل يعنى الدين الوضعى، أو الكلام الذى أملاه الملك على النبى، إنه إنزال الوحى من الملأ الأعلى. أما التأويل فهو على العكس إنه عودة ورجوع إلى الأصل، إلى المعنى الحقيقى للكتاب، أو هو إعادة الشىء إلى أصله ومعدنه.

والذى يمارس التأويل هو شخص يحيد بالمقالة عن ظاهرها الخارجى، ويعيدها إلى حقيقتها، ذلك هو التأويل الذى عند الباطنية ضرب من التفسير الروحانى الداخلى، أو التأويل الرمزى الباطنى. وقيل: التأويل هو باطن المعنى أو جوهره، وهو حقيقة مستترة وراء لفظة لاتدل عليها. أى أن القرآن - عند الباطنية - أُنزل على محمد ﷺ بلفظه ومعناه الظاهر للناس، أما أسراره التأويلية الباطنية فقد خص بها عليًا رضي الله عنه والأئمة من بعده. فجعل الله ظاهره معجزة رسوله ﷺ، وباطنه معجزة الأئمة من أهل البيت، فلا أحد يستطيع أن يأتى بظاهر الكتاب غير محمد ﷺ، ولا أن يأتى بباطنه غير الأئمة من ذريته، فهو علم متوافر بينهم، مستودع فيهم دون غيرهم، يخاطبون كل قوم منه بمقدار ما يفهمون، ويعطون أهل كل حد ما يستحقون، ويمنعون منه من يجب منعه.

ونظرية التأويل الباطنى، نظرية دينية فلسفية لدى الباطنية وخاصة الاسماعيلية، تتلخص فى أن الله سبحانه وتعالى جعل كل معانى الدين فى المخلوقات التى تحيط بالإنسان، وجعل المخلوقات قسمين: قسمًا ظاهرًا للعيان، وقسمًا باطنًا خفيًا. فالظاهر يدل على الباطن. وظاهر آيات القرآن هى معانٍ يعرفها العامة وينطق بها علماء الظاهر فقط. لكن لكل فريضة من فرائض الدين تأويلاً باطنًا لا يعلمه إلا الأئمة وكبار دعاتهم والخاصة(٥٠).. وكذلك يعتقد الصوفية، أن ما وصلوا إليه من معارف تفوق حدود البشر العاديين، ولذا فهم عندما يصرحون بهذه المعانى يُسَاء فهمهم من العامة.

إذن فالصفة المشتركة التى يدين بها أصحاب المنهج الباطنى، هى تأويل النص وإخراج المعنى الباطنى، وقد تذهب هذه التأويلات لمذاهب شتى، وقد تصل إلى حد التباين بينها إلا أن جميعهم متفقون على أن النصوص الدينية هى «رموز وإشارات إلى حقائق خفية وأسرار مكتوبة، وأن الطقوس

والشعائر، بل والأحكام العملية هى الأخرى رموز وأسرار».

فالباطنية يعتقدون أن وراء المعنى الحرفى للآيات حقائق وكنوزًا تستخلص بالتفسير المجازى ولكى يضفوا على هذا التأويل مسحة شرعية، زعموا أن محمدًا ﷺ أفضى لوصيه علىٍّ خاصة بالمعنى الباطنى لآيات القرآن. وأن هذا المعنى لا يُلَقن إلا عن طريق الإمام، أو من مُعَلم يُنيبه.

فقد كان النبى ﷺ فى بداية الإسلام هو المرجع الأول والأخير فى التفسير والتأويل، وفى الحديث النبوى مجموعة من التفسيرات لآيات القرآن، وبعد أن انتقل النبى ﷺ إلى جوار ربه انقسم المسلمون أمام النص القرآنى إلى فئتين، ويجمل «هنرى كوربان» تصوير هاتين الفئتين بقوله: «فئة تتمسك بالظاهر من الشريعة، وهؤلاء هم الشرعيون، الفقهاء، علماء الشريعة علماء الظاهر، وفئة تتمسك بالباطن وبالولاية، وهؤلاء هم الأولياء(٥١). وكان لكل فريق منهما رجاله وأتباعه».

الفريق الأول: اعترف بقصور علمه وخشى إن هو أدلى برأيه فى القرآن أن يخرج عن الجادة. ويحيد عن الطريق المستقيم كعمر بن الخطاب، الذى قال حين سُئِل عن معنى قوله تعالى: ﴿ **وفاكهة وأبا** ﴾ (عبس: ٣١) ما الأب؟ أجاب: «نُهِينا عن التعمق والتكلف». وروى عنه أنه رأى فى يد رجل مصحفًا، وقد كتب عند كل آية تفسيرها، فدعا بمقراض فقرضه. وتبعه على هذا المنهج جمهور علماء التابعين فكونوا اتجاه أهل السنة والجماعة ويمثلهم الشعبى الذى كان يقول: «ثلاثة لا أقول فيهن حتى أموت: القرآن، والروح، والرأى».

والفريق الآخر: من قدامى الشيعة يرون أن الرسول ﷺ قد علّم جماعة محدودة جدًا من المسلمين أسرار هذا العلم، كإطلاعه «حذيفة» على علم النفاق والمنافقين، وكالذى روى عن النبى ﷺ أنه دعا لابن عباس بقوله «اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل». وقد ادعى ابن عباس نفسه أنه من الراسخين فى العلم، وقال «أنا من يعلم تأويله».

يشهد بهذا ما قاله علىٌّ بن أبى طالب لابن عباس لمناسبة التحكيم فى صفين: «وهذا القرآن إنما هو خط بين الدفتين لاينطق بلسان، ولابد له من ترجمان، وإنه ينطق عنه الرجال» والسبب فى ذلك «أنه حمال ذو وجوه»(٥٢).

وينسب إلى علىٍّ بن أبى طالب أنه أول من تعلم فى تفسير القرآن، وترد أخبار عن سعة اطلاعه وعمق فهمه للقرآن، وأنه المطلع على الأسرار، وأنه كان مطلعًا على سبعين بابًا من العلم تلقاها عن رسول الله ﷺ، وهو الذى

يستطيع رد أحد المحتملين إلى مايطابق الظاهر[٥٣].

ومن هنا نسب الشيعة الباطنية أصل تأويلاتهم الباطنية للقرآن الكريم إلى أئمتهم، الذين ورثوها عن الإمام علىٍّ بن أبى طالب، الذى خصه النبى ﷺ وحده بمعرفة أسرار الدين والاطلاع على معانى رموزه وحقائقه، وربط الباطنية هذا الاعتقاد بفكرة الولاية لآل البيت. ويصور الديلمى هذا المذهب بقوله: «اعلم أن مذهبهم فى الجملة أنه لابد لكل ظاهر من باطن هو المقصود فى الحقيقة.. ولم يعتبروا المطابقة بين الظاهر والباطن، بل تأويلاتهم لا تناسب الظاهر من حيث الحقيقة والمجاز.. وجعلوا للعبارة الواحدة أحيانًا تأويلات عدة»[٥٤].

ثم نشاهد ملامح هذا التأويل الباطنى فى فهم القرآن تأخذ طورًا مميزًا عند ابن سبأ وفرقته «السبئية» وكان ابن سبأ، قد فسر العديد من الآيات القرآنية، بما يوحى بأن المقصود من الإمامة هو الإمام على، وأنه لن يموت، وإنما رُفع إلى السماء، وغيرها من أفكار تبنتها فرقته.

واستمر هذا التأويل الباطنى بعد مقتل الحُسين بن على فى كربلاء، وانسحاب الأئمة من ميدان السياسة والكفاح العملى، وانزوائهم فى بيوتهم بالمدينة يشتغلون بالتعليم والتربية الروحية، فاغتنم الغلاة هذه الفرصة فى الكوفة، وأخذوا بالتأويل شوطًا آخر، وأسبغوا على الأئمة القدسية الإلهية، وقال أحدهم وهو «بيان العِجْلى» (ت١١٩هـ) فى تفسيره لقوله تعالى: ﴿ **هذا بيان للناس وهدى** ﴾ (آل عمران: ١٣٨) أنها تعنيه هو، وقسَّم الشريعة إلى ظاهر وباطن، وزعم أن الله بعث محمدًا بالتنزيل، وبعثه هو بالتأويل[٥٥]. فأعطى لنفسه وظيفة الأئمة، وكانت هذه من السابقات الأولى إن لم تكن على الإطلاق فى ادعاء العلم بتأويل القرآن وبالعلم الباطن، ولكن قلده فى ذلك آخرون من الغلاة فيما بعد.

ولذلك سعت فرقة الكيسانية إلى استخدام ذلك التأويل، وتعددت التفسيرات عند أوائل زعماء فرق الشيعة. واستمر هذا المنهج عند غالبية فرقهم، ولعله مازال مستمرًا حتى الآن، سواء لدى الفرق التى ظهرت قديمًا، أو بالنسبة إلى فرق أخرى ظهرت حديثًا وادعت نسبتها إلى الشيعة واعتناقها للتشيع.

كما ظهر المنهج الباطنى لتأويل القرآن عند الصوفية أيضًا. واعتبر بعضهم أنفسهم «خاصة أهل الله الذين منحهم أسرار العلم الباطن المودع فى القرآن والحديث». وذلك على قدر تفاوتهم واختصاصهم. وإن كان هذا الأمر قد ظهر فى مرحلة متأخرة من تاريخ

التـصـوف، أمـا الزهـاد الأوائل ـ فكانوا على العكس من هذا ـ ينفرون من التعرض للقرآن وتأويله، مـثل «سـعـيـد بن جُـبـيـر» (ت٩٤هـ)، و«سـفـيـان الـثـورى» (ت١٦١هـ) و«ابن المبارك» (ت١٨١هـ)، لأن الزهد فى جوهره كان حينئذ اعـتـزالا شـامـلا واتجـاهًا إلى الله وحـده. ولم تكن فـكرة الامـتـيـاز الروحى قـد داخلتـه تلك المداخلة التى ظهـرت ابتـداءً من «مـعـروف الكرخى» (ت٢٠٠هـ) حـتى وصل الأمـر إلى «أبى الحسين الحلاج وتأويلاته».

وربما اتفق بعض الصوفية مع الشيعة فى أن الإمـام على بن أبى طالب قـد ورث علم هذه التـأويلات كلهـا عن الرسـول ﷺ وهذا العلم ينبغى ألا يُلَقن إلا للمريدين المهتدين له شـيـئًـا فـشـيـئًـا، وفى هـذا يقـول «عـمـر بن الفـارض» الشـاعـر الصـوفى فى قـصـيـدته التائية:

وأوضح بالتأويل ماكان خافيًا
علىّ، بعلم ناله بالوصيـة

إذن، فـالإمـام علىٌّ بن أبى طالب هـو إمـام التـصـوف فى نظر الصـوفـيـة، وهـذا الرأى تسرب إلى المتصوفة عن الشيعة[٥٧]، باعتباره الوارث لهـذا العلم الإلهى، فـاتفق الشـيـعـة وطائفة من المتصوفة أن للإمام علمًا باطنيًا، يشـمل المعـانى الخـفـيـة للقـرآن، خـصَّـه به الرسـول ﷺ، وربما لا يكون هذا فـهـم أصحاب الاتجـاه البـاطنى فقط، بل هناك من أهل السنة من يعتقد أن أكابر الصحابة وفى مـقـدمـتـهم عـمـر بن الخطاب، وعلىٌّ بن أبى طالب، وغـيـرهمـا، قـد فـهـمـوا أسـرار الدين وحقائقه[٥٨].

وقـد اشتهـر لدى الصوفية كتب «التفسير الإشارى» التى تحوى هذا العلم الباطنى، ومن أشهرها تفسير التسترى (ت٢٨٣هـ)، و«حقائق التـفـسـيـر» لأبى عـبـد الرحـمن السلمى (ت٤١٢هـ)، وتفـسـيـر مـحـيى الدين بن عـربى (ت٦٣٨هـ)، و«تأويـلات القـرآن» لعـبـد الرازق القـشـانى السـمـرقندى (ت٨٨٧هـ)، وعن هذه التفسيـرات يقول جولد تسيهـر: «للمفسرين الصـوفـيين تأويل مجـازى خـاص بهم.. ولكى يضـفـوا على هذا التـفـسـيـر مـسـحـةً سنيـةً، ليبعدوا عنهم شبهة الأخذ عن الشيعة، أخذوا عن الشيعة المذهب القائل «بأن محمدًا أفضى لوصـيـه علىٍّ بالمعنى البـاطن لآيات الكتـاب المنزل، لا على اعتبـاره إمـامـا، وإنما بوصفه رجلا ممتازًا»[٥٩]. ولكن الإشارات الصوفية لا تخـرج على سنن العـربيـة ولا تتناقض مع المعانى الظاهرة ولا تقطع بالتأويل بل تعتبره مجرد إشارة روحية؛ ولاتنسخ الدلالة الظاهرة أو تُعد عندهم بديلا عنها.

ويعـتـمـد الصـوفـيـة فى ذلك على بعض النصوص الدينية التى تثبت وجود البـاطن،

مثل قوله تعالى: ﴿ **وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة** ﴾ (لقمان: ٢٠). وقوله تعالى: ﴿ **فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب** ﴾ (الحديد: ١٣). واتفقوا على أن ما من آية إلا ولها أربعة معانٍ: ظاهر، وباطن، وحَدّ، ومطلع. فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحد هو أحكام الحلال والحرام، والمطلع هو مراد الله تعالى من العبد بها.

وهكذا يرجع أصحاب هذا الاتجاه الباطنى، القول بالباطن إلى النبى ﷺ الذى يذكر عنه ابن عربى أنه قال: «ما نزل من القرآن آية، إلا ولها ظهر وبطن، ولكل حرف حَدّ ومطلع». وأن الظهر هو التفسير، والبطن هو التأويل، والحد هو ما تتناهى إليه الفهوم من معنى الكلام. والمطلع ما يصعد إليه الولى فيطلع على شهود الملك العلام.

خامسًا : ميادين التأويل الباطنى :

استخدم أصحاب المنهج الباطنى، هذا المنهج فى ثلاثة ميادين:

أولها: لتأييد فكرة الولاية ـ عند الشيعة والصوفية ـ بالكنايات الواردة فى القرآن، كالنور والنجم، والمصابيح وغيرها.

والثانية: توضيح مقصود الحروف الواردة فى أوائل السور، وصبغها بالسرية لربط هذا العلم بفئة خاصة تملك هذا العلم اللدنىّ.

الثالث: التأويل لما ورد فى القرآن من المتشابه به، لرد أحد الاحتمالات إلى مايطابق تصوراتهم الخاصة التى تهدف إثبات الولاية والتميز الروحى.

(أ) الولاية والتأويل الباطنى :

والولاية ـ عند الشيعة ـ هى معدن القدرة على التأويل، بما فيها من توفيق إلهى وعناية ربانية، وقد روى عن أئمتهم عن سلمان الفارسى أن النبى ﷺ قال: «أُجريت الحكمة على لسان أهل بيتى». فقد أثبت الباطنية من الشيعة للإمام علىٍّ بن أبى طالب والأئمة من بعده، باختلاف هؤلاء الأئمة حسب كل فرقة، أن لهؤلاء العلم والولاية؛ حيث «زعموا أن معرفة الحقائق الإلهية، وبيان أسرار الأحكام الشرعية كلها مأخوذة من جهة الإمام، وأنه المطلع على كنه حقائق الحق فى كل الأمور»[٦٠].

ويجعل الباطنية للأئمة صفات خاصة، تعطى للأئمة طبيعة تختلف عن سائر البشر، وتضعهم فى مرتبة تعلو مرتبة البشر. وقد بدأوا بنسبة هذا العلم للإمام علىٍّ بن أبى طالب، فعن جعفر بن محمد عن آبائه عن علىٍّ بن أبى طالب قال: «سلونى عن كتاب الله ﷻ، فوالله مانزلت آية من كتاب الله فى ليل ونهار، ولا مسير ولا مقام، إلا وقد

أقرأنيها رسول الله ﷺ وعلمنى تأويلها». وقال أيضًا «وما كان ينزل عليه ﷺ من القرآن، وأنا غائب عنه حتى أقدم عليه فيُقرأنيه ويقول: يا علىُّ أنزل الله على بعدك كذا وكذا، وتأويله كذا وكذا، فيعلمنى تنزيله وتأويله»(٦١).

ومن ثم قال شاعرهم على لسان الإمام:

وقلت سلونى قبل فقدىَ إن لى
لعلمًا وما فيكم له مستودع

أُولئك الذين تستمر بهم بعد ختم النبوة التشريعية النبوية السرية(٦٢)

واستخدم الباطنية فكرة معروفة عند الشيعة، هى فكرة التقية(٦٣)، لستر معارفهم وتأويلاتهم عن غيرهم. والتقية معناها الستر والكتمان والمداراة، وقد يستخدمونها للتظاهر بعقيدة أو عمل لا يعتقدون صحته، وإنما يظهرون هذا خوفًا على أنفسهم أو أموالهم، لإخفاء حقيقة مايعتقدون أو يفعلون، وهم يرْوُون أن أول من قال بها الإمام جعفر الصادق، وقد اتفق الشيعة على أنها «جائزة فى الأقوال كلها عند الضرورة، وربما وجبت فيها بضرب من اللطف والاستصلاح»(٦٤).

والتقية مبدأ أساسى ورئيسى من مبادىء الباطنية، حيث يسترون علمهم وعملهم عن خصومهم يقول الصادق: «التقية من دينى ودين آبائى، ولا دين لمن لاتقية له، إن الله يحب أن يُعْبَد فى السر كما يحب أن يُعْبَد فى العلانية. والمذيع لأمرنا كالجاحد»(٦٥) فهم يقصرون هذا للحفاظ على جماعتهم.

وكان لبعض الشيعة من أصحاب الاتجاه الباطنى مجالس خاصة، يجتمع فيها داعى الدعاة ليلقى بتعاليمه السرية، وفيها عقائد تجعل من الأئمة شبه آلهة، وهذه المجالس هى التى تضم العبادة العملية، أى علم الباطن. فلكل شىء ظاهر محسوس تأويلا باطنيًا لا يعرفه إلا الراسخون فى العلم وهم الأئمة، وهؤلاء الأئمة يودعون هذا العلم الباطن كبار الدعاة بقدر مخصوص.

وعلامة الولاية الأساسية، هى العلم بظهر الكتاب وبطنه، وهذا علم لايحصل بالاكتساب(٦٦)، بل موهبة جليلة لا يليق بها إلا من اجتمعت فيه الصفات الحميدة والفضائل الكريمة التى تأتى فى مقدمتها العصمة والطهارة، يؤتيها الله تعالى من يشاء حسب مراتب استعداده(٦٧).

وكذلك أخذ أصحاب الباطن من الصوفية بفكرة الولاية، وإن كانوا لم يقصروها على نسل النبى ﷺ من آل البيت كما فعل أهل التشيع، والولاية لكل من بلغ درجة من المعرفة والكشف، وأطلقوها على الصالحين الواصلين مستدلين على ذلك بقوله تعالى: ﴿ **ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون** ﴾

(يونس: ٦٢). ويشير «التسترى» إلى هذه العلاقة بين الولاية وعلم الباطن قائلا: «إن الله ما استولى وليًا من أُمة محمد ﷺ إلا علمه القرآن، إما ظاهرًا وإما باطنًا».

ولعل مِنْ أسبق رجال الصوفية إلى القول بهذا العلم، وهذه الولاية «ذا النون المصرى» (ت٢٤٥هـ) فقد عبر عن تصوفه بإشارات، ولم يكن الصوفية من قبله يفعلون ذلك. وكان يعيش فى مصر، وطلع على الناس بكلام لم يألفوه من الكلام فى الأصول والمقامات، وإن مصادر المعرفة: العقل والنقل، وشىء آخر زاده هو، وهو الكشف، وأن هناك علمًا ظاهرًا وعلمًا باطنًا»[٦٨]. وكذلك كان الحلاج من حاملى علم الباطن، وكان يرى أن الباطن ينصب على الحق والباطل معًا، فكان يقول: «أما باطن الحق فظاهره الشريعة، ومن تحقق فى ظاهر الشريعة ينكشف له باطنها، وباطنها المعرفة بالله. وأما باطن الباطل فباطنه أقبح من ظاهره وظاهره أشنع من باطنه». كذلك يتضح هذا الاتجاه بجلاء عند محيى الدين بن عربى (ت٦٣٨هـ).

(ب) تأويل الحروف وفواصل السور بالعلم الباطنى:

يفسر أصحاب الاتجاه الباطنى الحروف المذكورة فى بداية بعض السور، مثل «ألم، آلر»، وغيرهما تفسيرًا خاصًا، ويقدمون لها تأويلاً باطنيًا، يدعون أنه خاص بهم دون معرفة غيرهم. فيذكر الشيخ الصدوق ابن بابويه القمى (ت٣٨١هـ) عن الإمام الرضا قوله: «أول ما خلق الله ﷻ ليعرف به خلقه الكتاب حروف المعجم». وأن أمير المؤمنين عليًا قال: «الألف آلاء الله، والباء بهجة الله، والتاء تمام الأمر بقائم آل محمد، والثاء ثواب المؤمنين على أعمالهم الصالحة، والجيم جمال الله وجلاله، والحاء حلم الله على المؤمنين، والخاء خمول ذكر أهل المعاصى عند الله ﷻ»... وهكذا حتى نهاية الحروف. ويعتقد الباطنية بشكل خاص والشيعة بشكل عام أن الحق مع علىٍّ، والحق يدور معه حيثما يدور[٦٩].

أما الكلينى (ت٣٢٩هـ) فقد ذكر فى كتابه: «أصول الكافى» أن جعفر الصادق فسر قوله تعالى ﴿**بسم الله الرحمن الرحيم**﴾، تفسيرًا خاصًا، فقال: الباء بهاء الله، والسين سناء الله، والميم مجد الله.. والله إله كل شىء، الرحمن لجميع خلقه، والرحيم بالمؤمنين خاصة.

وهذا ما حاول الصوفية كذلك الأخذ به فى تفسير الحروف بتأويلات خاصة بهم، فقد وضع التسترى جدولا يبين دلالات الحروف، فرأى أن «الألف هو الله تعالى، واللام جبرائيل والميم محمد»[٧٠].

وإذا انتقلنا إلى فواصل السور، فنجد أن من الصوفية من فسر (ألم) على أنها «الألف ألف الوحدانية، واللام لام العطف، والميم ميم الملك». ويفسر ابن عربي هذا قائلا: (ألم) أشار بهذه الحروف إلى كل الوجود، حيث هو كل، لأن الألف إشارة إلى ذات الله الذى هو أول الوجود، واللام إلى العقل الفعال المسمى جبريل، وهو أوسط الوجود الذى يستفيض من المبدأ، ويفيض إلى المنتهى، والميم إلى محمد الذى هو آخر الوجود، وبه تتم دائرته، وتتصل بأولها[٧١].

(جـ) تأويل المتشابه والعلم الباطنى:

إن من المتشابهات آيات الصفات، نحو قوله تعالى: ﴿ **الرحمن على العرش استوى** ﴾ (طه: ٥) و﴿ **كل شيء هالك إلا وجهه** ﴾ (القصص: ٨٨)، ﴿ **يد الله فوق أيديهم** ﴾ (الفتح: ١٠). وكان مسلك السلف وأهل الحديث هو الإيمان بها وتفويض معناها والمراد بها إلى الله تعالى، مع نفى المعنى الحسى المادى اللائقة بالمخلوقات، أما أصحاب الاتجاه الباطنى، فقد فسروا قوله تعالى: ﴿ **الرحمن على العرش استوى** ﴾ تفسيرًا خاصًا بهم، ونسبوا هذا إلى الإمام جعفر الصادق، الذى قال «العرش فى الباطن أربعة أركان، أى أربعة أشخاص، فالركن الأول هو محمد ﷺ. والركن الثانى أمير المؤمنين علىٌّ بن أبى طالب. والركن الثالث الحَسن، والركن الرابع الحُسين، وفسروا كذلك قوله تعالى: ﴿ **وكان عرشه على الماء** ﴾ (هود: ٧) بأن قال: الماء فى الباطن العلم، والقول هو العلم تصديقًا لقوله تعالى: ﴿ **وأنزلنا من السماء ماء طهورا ● لنحيى به بلدة ميتا ونسقيه مما خلقنا أنعاما وأناسى كثيرا** ﴾ (الفرقان: ٤٨ - ٤٩) أى نعلمهم من هذا العلم الباطنى الروحانى[٧٢].

ومارس الصوفية بدورهم - بوصفهم أولياء الله وأصحاب الامتياز الروحى - هذا التأويل الباطنى، بما لهم من قدرة على كشف الباطن، وبما وهبهم الله من استعداد روحى، وفسروا آية الاستواء، بأنها تعنى «استوى علمه لكل شىء، فليس شىء أقرب إليه من شىء».

ويفسر الشيعة سورة الشمس، وقوله تعالى: ﴿ **والشمس وضحاها ● والقمر إذا تلاها ● والنهار إذا جلاها ● والليل إذا يغشاها ●** ﴾ (الشمس: ١ - ٤) تفسيرًا مجازيا، فزعموا أن المراد بالشمس محمد ﷺ، وبالقمر علىّ بن أبى طالب، وبالنهار الحَسن والحُسين، وبالليل الأمويون. فقدموا تأويلات تؤكد موقفهم من تعظيم آل البيت، ومهاجمة خصومهم.

وكذلك استخدم الصوفية هذا النمط من التأويل والعلم الباطنى لشرح أفكارهم، ففى

قوله تعالى: ﴿ **واضرب لهم مثلا أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون ● إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث فقالوا إنا إليكم مرسلون ● قالوا ما أنتم إلا بشر مثلنا** ﴾ (يس: ١٣ - ١٥) ولايفسر القاشانى هذه الآيات حسب معناها الظاهر، وإنما يزعم أن لها معنى خفيًا باطنيًا، فرأى أن القرية ليست إلا الجسم، وأن الرسل الثلاثة هم: الروح، والقلب، والعقل، وهكذا، وقدم لها تأويلا مجازيًا(٧٣).

وهكذا أخذ أصحاب هذا الاتجاه من الفريقين: الشيعى والصوفى ـ على تفاوت فى مدى التأويل وطبيعته ـ بالمغالاة فى التأويل، وحملوا القرآن كثيرًا من المعانى والآراء الخاصة بمعتقداتهم، وجعلوا للآية الواحدة معانى باطنية مندرجة فى صعوبة معرفتها والقدرة على الإحاطة بها. وفى هذا يقول جلال الدين الرومى الشاعر الصوفى المعروف (ت٦٧٢هـ)، وهو يوافق على الاتجاه الباطنى «اعلم أن آيات الكتاب سهلة يسيرة، ولكنها على سهولتها تخفى وراءها معنى خفيًا مستترًا، ويتصل بهذا المعنى الخفى معنى ثالثًا، يحيِّر ذوى الأفهام الثاقبة، والمعنى الرابع مامن أحد يحيط به سوى الله... وهكذا نصل إلى معانى سبعة الواحد تلو الآخر، ولذلك لاتتقيد يابنى بالمعنى الظاهرى، كما لم ير إبليس فى آدم إلا أنه مخلوق من الطين»(٧٤).

وهكذا تميز التأويل لدى الباطنية بأمرين:

الأول: المبالغة فى التأويل المجازى الذى لاقرينة عليه مطلقًا من أسلوب القرآن، وفى طلب مازعموه من المعانى الخفية فيه، حتى خرجوا بالنص عن معانيه الحقة الواضحة وإن كان التفسير الإشارى عند الصوفية خاضعًا لقواعد سبقت الإشارة إليها، وربما تحلل منها الغلاة منهم.

والأمر الثانى: إسناد هذا التأويل للإمام أو الولى بلا دليل، لاعتقادهم بعصمة الإمام، أو بالامتياز والسمو الروحانى المؤهل للعلم اللدنى عند الصوفية.

ا.د. منى أحمد أبو زيد

الهوامش:

١ - مصطفى غالب : الحركات الباطنية فى الإسلام، دار الفكر العربى، بيروت (د ت) ص ٤٥, ٤٦.

٢ - الفيروزآبادى: القاموس المحيط، تحقيق الطاهر أحمد الزاوى، نشر مكتبة عيسى الحلبى، القاهرة ط ٢ سنة ١٩٧١م جـ١ ص٢٨٨.

٣ - ابن منظور: لسان العرب، نشر دار صادر، ودار بيروت، بيروت سنة ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م جـ٣ ص٥٤.

٤ - انظر: المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، وجميل صليبا: المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى، بيروت سنة ١٩٧١م جـ٢ ص ١٩٤.

٥ - الغزالى: فضائح الباطنية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة ص ١١.

٦ - الشهرستانى: الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبى، القاهرة سنة ١٩٦٨م جـ١ ص١٩٢.

٧ - يحيى بن حمزة العلوى: الإفحام لأفئدة الباطنية الطغام، تحقيق د. فيصل بدير عون، تقديم د. على سامى النشار، منشأة المعارف، الاسكندرية سنة ١٩٧١م ص٨٠.

٨ - الغزالى: فضائح الباطنية ص ١١، ١٢.

٩ - يحيى بن حمزة: الإفحام، المقدمة ص٢٢.

١٠ - مصطفى غالب: الحركات الباطنية ص ٥٢.

١١ - المرجع السابق ص ٤٥, ٤٦.

١٢ - د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة ط٣ سنة ١٩٦٥م جـ١ ص٢٤٥.

١٣ - برنارد لويس: أصول الاسماعيلية، ترجمة خليل أحمد جلو، وجاسم محمد الرحب، تقديم د. عبد العزيز الدورى، دار الكتاب العربى، مصر سنة ١٩٤٧م ص ١١٧.

١٤ - د. عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى، دار العلم للملايين، بيروت سنة ١٩٧٢م ص١٣٠.

١٥ - د. محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصور الوسطى، دار المعارف، مصر سنة ١٩٥٩م ص١١٦.

١٦ - أميل بريهيه: الآراء الدينية والفلسفية، فيلون الاسكندرى، ترجمة د. يوسف النجار، د. عبد الحليم النجار، نشر مصطفى الحلبى، القاهرة سنة ١٩٥٤م ص١٤.

١٧ - د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى جـ١ ص ٤٩.

١٨ - انظر: بطرس البستانى: دائرة المعارف، دار المعرفة، بيروت سنة ١٨٧٦م جـ٤ ص٦٣٩.

١٩ - أجناس جولد تسيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام. ترجمة د. محمد يوسف موسى، د. على حسن عبد القادر، أ. عبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة، مصر، مكتبة المثنى، بغداد ط٢ سنة ١٩٦٤م ص ٤٠١.

٢٠ - ابن النديم: الفهرست، طهران سنة ١٩٧٣ ص٢٠١.

٢١ - انظر: عبد القاهر البغدادى: الفرق بين الفرق، تحقيق د. عثمان الخشت، مكتبة سيناء، القاهرة سنة ١٩٨٧م ص٢٤٩.

٢٢ - الشهرستانى: الملل والنحل جـ١ ص ١٩٢ - ١٩٣.

٢٣ - الغزالى: فضائح الباطنية ص ١٨.

٢٤ - د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى جـ١ ص ٩٨.

٢٥ - البغدادى: الفرق بين الفرق ص٢٤٩.

٢٦ - محمد بن مالك بن أبى الفضل الحمادى: كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، نشر مكتبة الثقافة الإسلامية، القاهرة سنة ١٣٥٧هـ، ١٩٣٩م ص١٦.

٢٧ - يحيى بن حمزة: الإفحام ص٨، وأيضا فخر الدين الرازى: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق د. على سامى النشار، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٣٥٦هـ/١٩٣٨م ص٧٧.

٢٨ - البغدادى: الفرق بين الفرق ص ٢٤٦ : ٢٤٩.

٢٩ - المقدسى: البدء والتاريخ، نشر كلمان هوار، باريس سنة ١٩١٦م جـ٥ ص١٣٣.

٣٠ - محمد بن الحسن الديلمى: قواعد عقائد آل محمد (الباطنية)، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، مكتبة الثقافة الإسلامية سنة ١٣٦٩هـ، ١٩٥٠م ص١٣.

٣١ – الغزالى: فضائح الباطنية ص١٢.
٣٢ – دائرة المعارف الإسلامية ـ النسخة العربية، دار الشعب، القاهرة سنة ١٩٦٩م مادة (الباطنية) تعليق هودكسون جـ٦ ص٦٩.
٣٣ – ابن الجوزى: تلبيس إبليس (نقد العلم والعلماء). نشر محمد أمين الخانجى، ومحمد منير الدمشقى، مطبعة السعادة، مصر سنة ١٣٤٠هـ ص١٠٨.
٣٤ – د. محمد كامل حسين: طائفة الاسماعيلية، تاريخها، نظمها، عقائدها. مكتبة النهضة المصرية ط١ سنة ١٩٥٩م ص١٤.
٣٥ – مصطفى غالب: الحركات الباطنية فى الإسلام ص٦١.
٣٦ – جولد تسيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام ص٩٩.
٣٧ – الديلمى: قواعد عقائد آل محمد (الباطنية) ص١٧.
٣٨ – انظر: محمد المراكبى: تسرب الفكر الباطنى إلى الشرائع السماوية، القاهرة سنة ١٩٩٦م ص٩٣.
٣٩ – حنا الفاخورى، خليل الحر: تاريخ الفلسفة العربية، دار المعارف، بيروت سنة ١٩٥٧م جـ١ ص٢٣٠.
٤٠ – إخوان الصفا: الرسائل، دار بيروت للطباعة والنشر، دار صادر بيروت سنة ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م جـ١ ص٤٤.
٤١ – د. عمر الدسوقى: إخوان الصفا، مكتبة دار نهضة مصر ط٢ سنة ١٩٧٣م ص١١١.
٤٢ – إخوان الصفا: الرسائل جـ٣ ص٧٦.
٤٣ – د. عمر الدسوقى: إخوان الصفا ص١١٨.
٤٤ – إخوان الصفا: الرسائل جـ٤، تحقيق خير الدين الزركلى، مصر سنة ١٩٢٨م ص٤٦، ٤٧.
٤٥ – د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى ط١ ص٢٠٧.
٤٦ – د. سيد أحمد خليل: دراسات فى القرآن، دار المعرفة، مصر سنة ١٩٧٢م ص١٢٨.
٤٧ – د. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ٢ ص١٠.
٤٨ – وإن كان ابن تيمية يضع ابن رشد ضمن الباطنية لأنه صرح بالتأويل. انظر: دائرة المعارف الإسلامية جـ٦ مادة (باطنية) ص ٩٠.
٤٩ – د. جميل أبو العلا: الباطنية وموقف الإسلام منها، دار المعارف، مصر ط١ سنة ١٩٨٥م ص ٢٣٥، ٢٣٦.
٥٠ – د. محمد كامل حسين: طائفة الاسماعيلية ص٦٣.
٥١ – هنرى كوربان: الشيعة الاثنى عشرية، ترجمة د. ذوقان قرموط، مكتبة مدبولى، القاهرة ط١ سنة ١٤١٣هـ/١٩٩٣م ص٢٧١.
٥٢ – مصطفى كامل الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع.
٥٣ – يوجد فى المصادر الشيعية أقوالا كثيرة تؤكد هذا الرأى، انظر فى ذلك كتاب: مناقب آل أبى طالب، للإمام الحافظ ابن شهراشوب (ت٥٨٨هـ) المطبعة الحيدرية، النجف سنة ١٣٧٦هـ/١٩٥٦م جـ١ ص٣١٠.
٥٤ – الديلمى: قواعد عقائد آل محمد (الباطنية) ص٥٢.
٥٥ – أبو الحسن بن موسى: النوبختى: فرق الشيعة، تحقيق هـ. ريتر، مطبعة الدولة، استانبول سنة ١٩٣١م ص٣٥.
٥٦ – انظر: الشيبى: الصلة ص٤٢٦.
٥٧ – د. محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة ص١٣٤.
٥٨ – أبو حامد الغزالى: إلجام العوام عن علم الكلام، القاهرة سنة ١٣٥١هـ ص٣٨.
٥٩ – جولد تسيهر: العقيدة والشريعة ص١٥٧.
٦٠ – يحيى بن حمزة: الإفحام لأفئدة الباطنية ص١٠٩.
٦١ – الطبرسى: الاحتجاج، تعليق محمد باقر الخرسان، منشورات دار النعمان، النجف سنة ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م جـ١ ص٣٨٨.
٦٢ – كوربان: الشيعة الاثنى عشرية ص ٢٧٣.
٦٣ – التقية من المبادىء التى دان بها الشيعة وطبقوها دون حرج أو إنكار، تمسك بها الاسماعيليون على اختلاف فرقهم وفروعهم، وبخاصة فى دور الستر، وتمسك بها الجعفريون (الإماميون) وإضافة إلى ذلك يطبقها الزيديون الذين ينكرونها، والتقاة أو التقية موصولة بالإيمان الباطنى، انظر: دائرة المعارف الإسلامية، الشيعية، حسن الأمين، دار=

= التعارف للمطبوعات، بيروت سنة ١٤١٨هـ/١٩٩٧م جـ٦ ص٣٩، ٤٠، ولمزيد من المعلومات عن التقية انظر: «التقية أصولها وتطورها» بحث لـ د. مصطفى كامل الشيبى، مجلة كلية الآداب، جامعة الاسكندرية، العدد ١٦ سنة ١٩٦٢م/١٩٦٣م.

٦٤ - الشيخ المفيد: أوائل المقالات، ضمن سلسلة مؤلفات المفيد جـ٤، تحقيق الشيخ إبراهيم الأنصارى، دار المفيد، بيروت ط٢ سنة ١٤١٤هـ/١٩٩٣م ص١١٨.

٦٥ - محمد المظفر: عقائد الإمامية، تقديم د. حامد حنفى داود، دار النعمان، النجف سنة ١٩٦١م ص٨٤.

٦٦ - البهبهانى: مصباح الهداية فى إثبات الولاية، تقديم السيد مرتضى الحكمى، مطبوعات النجاح، القاهرة سنة ١٩٧٩م ص٤٥.

٦٧ - د. محمد كامل حسين: طائفة الاسماعيلية ص ٢٦٢.

٦٨ - الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع ص٣٧١.

٦٩ - لطف الله الصافى: أمان الأمة من الضلال والخلاف، المطبعة العلمية، قم ط١ سنة ١٣٩٧هـ ص٩٨.

٧٠ - الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع ص٤٤١.

٧١ - الشيبى: المرجع السابق ص٤٢١.

٧٢ - المفضل بن عمر الجعفى: الهفت والأظلة، تحقيق وتقديم د. عارف تامر، والأب عبده خليفة اليسوعى، المطبعة الكاثوليكية، بيروت سنة ١٩٦٠م ص٧٠، ٧١.

٧٣ - جولد تسيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام ص١٤٠.

٧٤ - جولد تسيهر: المرجع السابق ص٢١٦، ٢١٧.

البكتاشية

طريقة صوفية وفرقة ذات عقائد خاصة:

لها سمات شيعية، أثرت في التاريخ العثماني، وانتشرت في البلقان، ومناطق أخرى في الدولة العثمانية، وتداخلت مع الطريقتين الحروفية والبابائية، وأثرت في الحياة العسكرية التركية من خلال الإنكشارية والتعرض لأكثر الطرق تأثيرا في الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية في تركيا والبلقان.

تأسيسها :

أسسها محمد بن إبراهيم بن موسى الخراساني، المعروف بـ: حاجي بَكْتَاش[1] ولي (Hajji Bektash Veli) وترى دائرة المعارف الإسلامية، أن حاجي بَكْتَاش شخصية أسطورية[2]، لكن الباحثين اليوم، في الغرب والشرق، اتفقوا لا على أنه شخصية تاريخية فحسب، بل أثبتوا أنه كان من أتباع زعيم الطريقة الصوفية البابائية، بابا إسحاق[3].

وعلى أية حال، فقد ولد حاجي بَكْتَاش في نيسابور من أعمال خراسان[4].. ويلقبه أصحابه، بألقاب عديدة، كالقطب الأعظم والغوث الأكرم، وسلطان الأولياء، وإمام أصحاب الحقيقة، ومقتدى أرباب الطريقة، والهيكل النوراني.. الخ[5].

غادر خراسان ورحل إلى بلاد الروم، طبقًا لنصيحة أستاذه اليسوي، غير أن البعض يميل إلى القول بأنه نزح من خراسان إلى بلاد الروم، فرارًا من التتار، مثلما نزح من نفس المكان بابا إلياس ت ٦٤٠هـ شيخ الطريقة الصوفية (البابائية) إلى بلاد الترك، كذلك، وكان حاجي بَكْتَاش، من أعوان هذا الرجل، ولما قامت البابائية بثورة عارمة ضد السلطان السلجوقي، وعجز الناس عن التصدي لها، فاستعين بالإفرنج لصد هجماتها، انضم حاجي بَكْتَاش إليها بوصفه صوفيًا وإن لم يكن من أتباعها المتحمسين، لكن بعد فشل هذه الثورة، يبدو أن بَكْتَاش نال العفو من السلطان، وتوجه إلى جلال الدين الرومي (صاحب الطريقة المولوية) محتجًا على البدع التي تضمنتها طريقته[6].

أما تاريخا مولده ووفاته، فإن المصادر مضطربة في تحديدهما أشد الاضطراب[7].

وأغلب الظن أن حاجى بَكْتَاش، عاش ما بين ٥٥٠ - و ٦٥٠هـ، فهو قد التقى فى مطلع حياته بأحمد اليسوى، وأخذ عنه (طبقًا لأحمد سرى بابا ومحمد ثريا بابا، واليسوى مات سنة ٥٦٢هـ، كما أكد ذلك -Triming) ham)[٨].

من النشأة إلى الانتشار والنفوذ :

ما إن نزل حاجى بَكْتَاش الأناضول، حتى أتى مدينة (قير شهر) جنوب شرق أنقرة، واتخذها مقامًا له، وأنشأ بها «تكية» باسمه، وفتح أبوابها للتعليم ونشر المعارف الدينية، وسرعان ما كثر عدد مريديه حتى جاوز السبعمائة، ومنذ ذلك الحين أصبحت له طريقة صوفية نسبت إليه، وعرف أتباعه بالبكُتاشيين، وباللطفاء، أو زمرة اللطفاء، لأنهم على حد قولهم ليسوا أسرى لأنفسهم، أو أنفسهم قد بلغت درجة من اللطف والرقة، عالية، ثم توفى الشيخ بَكْتَاش، ودفن فى نفس المدنية (قير شهر) وبُنى له ضريح على قبره[٩].

وبخطى حثيثة انتشرت البكتاشية أفقيًا بين طوائف المجتمع التركى، فضلا عن انتشارها فى مختلف بلاد الأناضول وما جاورها خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، وقد بلغ انتشارها أوَجَهُ فى تركيا الحديثة، وفى نفس الآونة شملت معظم حدود الدولة العثمانية، فامتدت من العراق حتى بلاد الأرناؤوط، ومصر حتى إن المسلمين السنة فى هذه المناطق؛ بل المسيحيين، قد تأثروا بأفكارها، وقد قيل إن عدد مريدى البكتاشية فى بلاد الأناضول وحدها، قد بلغ ثمانية آلاف مريد[١٠] وكذلك عدد البكتاشيين الأرناؤوط الموجودين خارج بلادهم كبير جدًا، خصوصًا فى تكية حاجى الكائنة بوسط الأناضول، فضلا عن مريدى الطريقة من أهل المنطقة نفسها، وكان بعض المريدين، من أصحاب النفوذ الكبير فى بلادهم، وفى خارجها، وكانوا ذوى تأثير فاعل على كبراء القبائل والمدن الذين تم استقطابهم للالتحاق بالطريقة، وقد ساعد ذلك على انتشارها وإكسابها قوة البقاء والتأثير بين شعوب هذه البلاد. كما انتشرت واشتهرت قبور وأضرحة شيوخ الطريقة فى تركيا وما حولها، وشكلت مصدرًا لجلب الأموال للطريقة[١١]، ويرى بعض الباحثين الأتراك أنه ليس هناك طريقة صوفية فى الأناضول، امتدت إلى مستويات الشعب الفقيرة، مثل البكتاشية[١٢].

ولم يكن نفوذ الطريقة وانتشارها على المستوى الاجتماعى والدينى فحسب، بل تجاوز ذلك، إلى الجانب السياسى والعسكرى؛

فمنذ أن نشأت البكتاشية، حاولت الجهات السياسية العليا، جذب البكتاشيين إلى صفوفها، وهناك قصة مشهورة، تؤكد ذلك، وتتفق المصادر فى ذكرها عن دعوة السلطان العثمانى للشيخ بَكْتَاش، إلى حضور مراسم حفل تأسيس سلاح جديد فى الجيش، اسمه «الإنكشارية» Janissaries، وعندما ذهب الشيخ إلى الحفل وضع كمه على رأس أحد جنود الإنكشارية، ومنذ ذلك الحين، أصبح تقليدًا دينيًا لدى هؤلاء الجنود أن يضعوا قطعة قماش على شكل الكم خلف غطاء رؤوسهم، وقد استمروا فى ذلك إلى أواخر أيامهم[١٣]، وعلى كل حال فقد مثل الشيخ بَكْتَاش الأب الأسمى للإنكشارية، وكانوا ينظرون إليه بوصفه زعيمًا روحيًا، وقد أطلقوا على أنفسهم «بَكْتَاشيان»[١٤].

ولاشك أن التحليل الدقيق لأحداث هذه القصة ـ سواء صحت تاريخيًا أو لم تصح ـ يوضح النفوذ الشديد الذى حققته البَكْتَاشيَّة، وقامت الدولة بتوظيفه لصالح سياستها، حتى على المستوى العسكرى! يؤكد ذلك ما قام به السلطان سليم الأول، حين أحس بخطر الدولة الصفوية الشيعية على دولته، حيث أعلن أمام الإنكشارية، أنه بَكْتَاشى الطريقة، وثقب أذنه ـ كعادة البَكْتَاشيين ـ وعلق فيها قرطًا خاصًا بالشيخ باليم سلطان ـ المؤسس الثانى للطريقة، وكان هدفه من ذلك كسب ثقة الإنكشاريين، وتثبيت أقدامهم أمام الخطر الصفوى[١٥].

وفى المقابل اعتمدت البَكْتَاشيَّة على حماية الحكام والسياسيين الأتراك واحتضانهم لها، خصوصًا أنها رميت بالزندقة والمروق عن الدين، من قبل الطوائف السنية فى المجتمع التركى، ويمكن القول، أنه كان هناك ائتلاف سياسى، وعلوى صوفى (بَكْتَاشى)، لوجود مصالح مشتركة بين الطرفين[١٦].

والحقيقة أن نفوذ البَكْتَاشيَّة، إن كان قد بدأ مع عصر السلاطين الأوائل للدولة العثمانية، فإنه استمر ـ فى قوة مرة وفى ضعف مرة أخرى ـ حتى العصور المتأخرة جدًا من تاريخ تركيا، لاسيما عصر أتاتورك، وكان كثير من الحكام العثمانيين يظهر ميلا شديدًا إلى البَكْتَاشيَّة، وبعض منهم كان بَكْتَاشيًا، مثل السلطان عبد العزيز[١٧].

لكنها، تعرضت لضربة قوية من السلطان محمود، عام ١٨٢٦م، ونفس الشىء حدث لطائفة الإنكشارية، لطبيعة العلاقة بينهما، وقد أدت محاربة السلطان محمود لهما، إلى القضاء على الإنكشارية، بَيْد أن البَكْتَاشيَّة ـ رغم قوة الضربة الموجهة إليها ـ لم تنته تمامًا، بل لجأت إلى الاختفاء والسرية، ثم عاد ظهورها من جديد، فى القرن التاسع عشر

الميلادى، على ساحة الأحداث، واستطاعت استعادة نفوذها القديم، وأقامت علاقات سرية مع شعوب الأرناؤوط (ألبانيا وما جاورها) وكردستان ووسط الأناضول وجنوبه[18].

أما نشاط البكتاشية فى تركيا المعاصرة، فيتبين من ذكر علاقتها بأتاتورك، ومساعيه الدؤوبة كأسلافه للإفادة من فاعليتها وتأثيرها الواسع، لصالح خططه السياسية، أو على الأقل ليأمن عدم مناهضتها لما يهدف إليه[19].

وقد أقامت البَكْتَاشيَّة علاقات وثيقة مع أهل الأديان الأخرى، لاسيما النصرانية، وقد ساعدها ذلك على مزيد من الانتشار وتكوين الأتباع، فقد ضمت التكية البَكْتَاشيَّة كثيرًا من النصارى، وقام زعماء الطرفين بزيارات متبادلة، بحثوا فيها نشاطات مشتركة، وكان المريدون يستقبلون النصارى بكل ود، ولم يمل البَكْتَاشيون من التأكيد على أن المسلم الذى يدعى أن النصارى لا دين لهم، فهو الذى بلا دين، وكثيرا ما وجدت الأديرة النصرانية المشهورة تحت الحماية الرسمية لعائلات بَكْتَاشية عريقة، وقد كان هناك رجل يدعى «صارى صالتيق» الداعية النموذجى إلى البَكْتَاشيَّة، بين مسيحيى الروم، ونُسب إليه كثير من الأساطير والخوارق التى اعتاد النصارى أن ينسجوها حول قديسيهم، وقد أدى ذلك أحيانًا إلى حنق النصارى على البَكْتَاشيَّة[20].

وعمومًا، يرى Birge أن البَكْتَاشيَّة، ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بتاريخ تركيا العسكرى، وثقافتها الأدبية والاجتماعية، ولعبت ـ فى ذلك كله ـ أدوارًا بالغة الأهمية والخطورة[21].

وأهم مركزين للبَكْتَاشية، خارج حدود تركيا، هما تيرانا عاصمة ألبانيا، ومصر. أما ألبانيا فهى منطقة مليئة بالصراعات الإثنية والدينية، مما هيأ انتقال البَكْتَاشيَّة إليها، وبناء تكية كبيرة لها فى تيرانا، صارت مقرًا لزعيم الطريقة فى منتصف القرن السادس عشر الميلادى، وقد تزامن محاربتها فى تركيا، وانبعاثها الشديد فى ألبانيا، فقد أدى بطش السلطة التركية بها وتكفيرها للبكتاشيين إلى ارتباط البَكْتَاشيَّة بالحركة الوطنية الألبانية وتزعم المعارضة للوجود التركي فى ألبانيا، والعمل على الاستقلال، ثم تحولت إلى حزب سياسى، له طموحات فى تكوين سلطة ودولة خاصة به، كما تعاونت مع حركة تركيا الفتاة ضد السلطان عبدالحميد الثانى. وقد اعترف الدستور الألبانى بها كطائفة مستقلة[22].

أما فى مصر، فقد انتقلت إليها البَكْتَاشيَّة، حين زارها رجل ألبانى بكتاشى، يدعى

(فيغوسز سلطان) سنة ٧٦١هـ - ١٣٨٨م، وقد اشتهر فيما بعد بالشيخ عبدالله المغاورى، فاجتمع عليه خلق كثير، وأخذوا العهد منه، وبنيت له تكية بقصر العينى، ثم مات ودفن فى مغارة بجبل المقطم، فنسب إليها، ويعتبر هو مؤسس الطريقة فى مصر، واستمر خلفاؤه من بعده، إلى أن صدر فرمان الخديوى إسماعيل بانتقال شيخ الطريقة آنذاك، على بابا، إلى تكية المغاورى، ومن ثم أقاموا شعائرهم فيها، وقد عدد أحمد سرى بابا أكثر من ثلاثين من شيوخ الطريقة وخلفائها فى مصر خلال هذه القرون السبعة، وتواريخ تعيينهم وسنى وفاتهم، معظمهم من الألبان فى الأساس، إلى أن وصل إلى ذكر نفسه كشيخ للطريقة فى مصر، وهو ألبانى كذلك[٢٣]. ويذكر المؤرخون، أن البَكْتَاشيَّة، لم ترد ضمن القوائم الرسمية للطرق الصوفية فى مصر، رغم أنها موجودة منذ عهد الخديوى إسماعيل، وحظيت بعناية كبيرة من أسرة محمد على، كما انضم إليها بعضًا منهم، لا سيما فى عهدى فؤاد وفاروق[٢٤]، ربما لأنها فرقة ذات عقائد خاصة تختلف عن الطرق الصوفية التقليدية، ذات التوجه السنى الخالص.

وهذا يفسر أنه بالرغم من انتقال البَكْتَاشيَّة إلى مصر، وانتشارها فيها، فى وقت مبكر، فإن المهتمين بدراسة الطرق الصوفية أو التصوف فى مصر فى العصر العثمانى ـ لم يولوها ما تستحقه من عناية، وبعضهم لم يشر إليها أصلا، وربما استشعروا أنها طريقة مغالية ولا تستحق الدراسة ضمن الطرق الصوفية[٢٥].

تطور البَكْتَاشيَّة وامتزاجها بالحروفية :

لما مات البَكْتَاش ولى، كانت أصول ومبادئ طريقته على صورتها البدائية البسيطة، واستمر ذلك لدى أتباعه وخلفائه، إلى أن انتقل المذهب الحروفى الإباحى المتحرر، إلى تركيا، واندمج فى البَكْتَاشيَّة، لنشر أفكاره بطريقة سرية، وكان لذلك أثره على الفكر البَكْتَاشى، كما تأثرت البَكْتَاشيَّة بأفكار (الآخية) و (البابائية)[٢٦]. أيضًا.

لكن المصادر والمراجع، تتفق على أن «باليم سلطان» "Balim Sultan" ت ٩٢٢هـ - ١٥١٦م هو مجدد البَكْتَاشيَّة[٢٧] أو الشيخ الثانى فى الطريقة؛ فهو الذى قام بتطوير بعض أفكارها ومبادئها، ووضع بعضها الآخر[٢٨]، أو هو الذى أعطى الشكل النهائى للطريقة[٢٩]، ويعد المؤسس الحقيقى لها[٣٠] أو الزعيم الأساسى والموجد الحقيقى للفكر البَكْتَاشى[٣١]، وإليه نسب كثير من الأفكار الشيعية التى ظهرت فى البَكْتَاشيَّة[٣٢].

ولبـاليم سلطان، مكانة مـهـيـبـة، لدى البَكْتَـاشـيِّين، ليس فـقط لأنه مجدد الطريقة والشـيخ الثـانى فـيهـا، ولكن أيضًـا باعـتـبـاره مـولودًا من أمـيـرة مـسـيـحـيـة بلغـارية وأب بكتاشى، وحتى صورة ولادته كانت أسطورية؛ فقد حملت الأميرة ـ حسب زعمهم ـ بواسطة عسل تناولته من يد شيخ بكتـاشى!! فسـمى المولود باليم سلطان: أى سلطان العسل[٣٣].

الأصول النظرية للبكتاشية :

لا شك أن بعض الفـــرق والاتجـــاهـات الصـوفيـة، يكتنف الغموض كثيرًا من أفكارها وأصولها وفلسفاتها، وتحـتـاج إلى جهد كبيـر، لمحاولة فهمها والوقوف على حقيقتها، نظرًا لتعبيراتها غير المباشرة أحيانًا، أو الغارقة فى الرمـزية أحيانًا أخـرى، أو لتحامل خصـومهـا أحيانا وإطلاقهم الأحكام الصـارمة عليهـا، وقد يكون بعضهـا صحيحًا إلى حد كبير، غير أن أهل الطريقــة أو المذهب، ينفـــون عن أنفـــســهـم مـــثل هـذه الأحكام. ولا تخـــرج البَكْتَـاشيَّة كفرقة وكطريقة صوفية، عن هذه الرؤية، فـمن نـاحـيـة، نجـد أن أتبـاعـهـا فى حديثهم عنهـا، يصـورونهـا اتجـاهًا مـعـتـدلا مـــتـمــسكًا بالكتــاب والسنة، حـتى إنهم ليـصــورونهـا من هذا المنطلق طـريقـة سنيـة سلفـيـة!، تنتهى إلى أهل السنة والجـمـاعـة.

ومن ناحيـة أخرى نجـد فى الكتابات الأخرى التى تتحدث عن البَكْتَاشيَّة وتؤرخ لفكرها، ما يخـالف ذلك، وأحيـانًا يناقضـه. ولهذا يتـعين على الدراسـة الموضـوعـيـة أن تذكـر رؤية أتباعهـا أنفسهم عنها، وتشير إلى مـا ورد فى الدراسـات الأخرى، مع تجنب إصدار الأحكام القـاطعة، إلا إذا استندت إلى دلائل ناصـعة. وطبقًا لهذا المنهج، يمكن الحديث عن أفكار ومبادئ البَكْتَاشيَّة وكذلك ممارساتها الدينية (فى المحور التالى) بعد محاولة استخلاصها وتصنيفها وترتيبها.

وفى البـداية يجب الإشـارة إلى أن شـيـوخ البَكْتَاشـيَّة، يذكـرون أن مـصـدر الطريقـة، هو القـرآن الكريم والسنة النبـوية، وأنهم يـعـملون بتـعـاليـمـهـمـا، ولا يعـتـمـدون مـصـدرًا آخـر، يأخذون عنه أصول دينهم[٣٤]. كما يقـرون أن الطريقـة مؤسسـة على أوامر الشريعة والتزام السنة، واجتنـاب البدعـة فى جميع الحـركات والسكنات. وأن أسـاس الطريقـة هو الإقـرار باللســان، والتـصـديق بالجنان، بوجـود الله تعـالى ووحـدانيته والإيمان بملائكته، ورسله، واليوم الآخـر، ويجب على المريد البَكْتَاشى، أن يكون من أهل السنة والجــمــاعــة قــائمًــا بالفـروض والسنن، مداومًا على العبادة، دائبًا على قـراءة الأذكار والأوراد[٣٥]. كمـا يرون أن إيمان العَوام بأصول العقيـدة، إيمان تقليدى،

أما رجال الطريقة، فإيمانهم تحقيقى، وهدف الطريقة هو الوصول إلى طريق الحق، وتهذيب النفس وتخليصها من شرك الأغيار[٣٦]. وهذا التمسك بمنهج الشريعة يلح البَكْتَاشيون فى بيانه وإقراره، وكأنهم يشعرون أن غيرهم ينظر إليهم، نظرة ريبة واتهام، وسيتبين أن كثيرًا من كلامهم هذا، يتعارض بشدة مع ما يوردونه هم، وما يورده الدارسون والباحثون، عن فكر الطريقة، وأصولها.

أولا : فكرة التوحيد النورانى ومكانة الإمام علىّ فيها :

الفلسفة الدينية البَكْتَاشيَّة، ذات اتجاهين، اتجاه ظاهرى نحو البشر. وآخر باطنى نحو الله، ويكون التعبير عنه رمزيًا. ويعتمد ذلك اعتمادًا كبيرًا على فكرة التوحيد النورانى، التى تعنى فى خلاصتها أن الله ومحمدًا وعليًا، نور واحد، ولكن لا يعنى ذلك فى نظرهم، أن محمدًا وعليًا هما ذات الله، واعتمادًا على حروف القرآن والتفسير البَكْتَاشى الرمزى لها، فإن نقطة الباء فى البسملة، امتدت لتصير ألفًا، وتدل على وحدانية الذات، وهى الألف فى لفظ الجلالة، أما حرفا اللام، فيه، فأحدهما لمحمد، والآخر لعلىّ بن أبى طالب، والهاء إشارة إلى الضمير «هو» وحرف الميم الأول فى لفظ محمد، وهو ميم الإمكان، والآخر هو ميم الشكران والحرفان «الحاء والدال» يدلان على الوحدانية أيضًا، فلو أضيفت إليهما النقطة التى أصبحت ألفًا فى لفظ الجلالة، لتكونت كلمة «أحد» وهى الذات الواحدة. أما لفظ علىٍّ، فهو يدل على العلو، وهذه العلوية معنى هى الألوهية[٣٧].

ويصور البَكْتَاشيون أفكارهم، في رسوم جدارية، فى تكاياهم وعلى أبوابها، مثل العمود الذى له قاعدة، تمثل الاجتماع البشرى، وقمته تمثل الألوهية، ويأخذ العمود شكلا مخروطيًا واسعًا عند قاعدته، ويقل تدريجيًا عند قمته ليصل إلى نقطة صغيرة فى آخره، وهكذا يبدأ الناس من القاعدة، ثم يعلون حتى يصلوا إلى النهاية التى تعنى فهم الوحدانية والقرب من الحقيقة، والوصول إلى الله، لأنهم اكتسبوا صفة العُلوية بارتفاعهم صوب الذات الإلهية، التى تجلت فى محمد وعلىّ. ولكى يكون المرء صاحب عُلوية، ينبغى أن لا يخضع للشيطان وللنفس الأمّارة، ليرى كل الموجودات حوله، بعين الشفقة، ويتألم لتألم مَنْ حوله، ويسر لسرورهم، لأنه أدرك أن الناس جميعًا أصبحوا جملة منه، وحينئذ لا يرى نفسه فى المرآة، بل يرى عليا[٣٨]. ويرتبط ذلك بتفسير أبجدى حسابى، خاص بالبَكْتَاشيَّة، يكمن فى كلمة

«أبجـد» ويرون أن عليًـا أول من دعـا إلى استـخدامـه، وطبقًـا لهذا التفسيـر، يوردون الحـروف الأبجـدية ومـا يقـابلهـا من أعـداد، فلفظ الجـلالة يقـابله عـدد، كـذلك محـمـد وعلىّ، وفاطمة، والحسن، والحسين. وتخلص الدراسات إلى أن الحساب البَكْتَاشى يعتمد على المثنى (محـمد وعلى) أو الثلاثى (الله، محـمـد، على) أو الخمـاسى، أو السبـاعى (السبع المثانى)، أو الاثنى عشـرى (الأئمة الاثنا عشر) أو عدد حروف البسملة، والهدف من هذا التفسيـر، هو إثبات صحة فكرتهم السـابقـة، عن الألوهيـة والنبـوة وعلىّ وآل البيت، وتؤكد المصادر أن ذلك يتبين بوضوح شديد، من خلال العناصر المعنوية والرمزية والمادية، فى البَكْتَاشيَّة، ابتداء من العمامة أو التاج الذى يضعه البَكْتَاشى على رأسه، وحتى التصميمات المعمارية لتكاياهم[٣٩].

وعن مكانة علىٍّ، تنسب بعض المصـادر التركية، إلى البَكْتَاشيَّة، اعتقادها بأن أصول الكتب السماوية موجودة فى القرآن، وحقائق القرآن تكمن فى أم الكتاب، ومعانى الفاتحة توجد فى البسملة، ولطائف البسملة فى الباء، وخصائص الباء فى نقطتها. ويقولون: إن عليًـا قـال: أنا هذه النقطة. وكل الأحكام التى تنبثق من فيض الوجود، إنما هى من حرف البـاء، الذى هو صورة وهيئة النوع الإنسانى كله[٤٠].

وهذا الكلام، هو معتقد الحروفية وأساس فكرها وهو وارد بنفس معناه وألفاظه فى كتابهم «جاودان كبير»[٤١]. ويأتى ذلك منسجمًا مع القول السابق ذكره، عن تأثر البَكْتَاشيين الشديد بالفكر الحروفى، رغم أنهم ينكرون أخذهم عن الحروفية، كما ينكرون صلتهم بها وبزعيمها فضل الله الحروفى، ويرون فى مذهبه نكوصًا عن القيم الأخلاقية، وانسلاخًا من الأوامر والنواهى الإلهيـة، وتحررًا من الالتزام بمنهج الشريعة[٤٢].

وإضافة إلى ذلك، فقد بلغ الإمام علىٌّ مكانة رفيعة فى الأوراد والأشعار وعلى الأضرحة البَكْتَاشيَّة، ربما ارتفعت به فوق مقام النبوة، ومن ذلك العبارة البَكْتَاشيَّة الشيعية (ناد عليًا مظهر العجائب، تجده عونًا لك فى النوائب) كما جردت البَكْتَاشيَّة موته من ماديته وسمت به إلى معنى مثالى، تمثل فى اعتقادهم قيادة الإمام للبعير الذى حمل جثمانه إلى المكان الذى دفن فيه[٤٣]!!

أما شيوخ البَكْتَاشيَّة، فقد استشعروا ما قد يتهمون به من تشيع، فسارعوا إلى القول بأن أهل السنة جميعًا، أقروا بعلو شأن علىٍّ وذريته، ونهلوا من فيض أئمة أهل البيت، ومدحهم الناس بكونهم تلاميذ لهم، فقد كان أبو حنيفة تلميذًا لجعفر الصادق، وأشاد

برفعة آل البيت، ولم يكن ابن حنبل إمامًا فى علم الظاهر وحسب بل كان صاحب علم لدنى فى معرفة فضل آل البيت، ومالك، والشافعى، كذلك «وعلى هذا فلا تفرقة بين أهل السنة والشيعة، فالكل لدينا متساوون، فإن شئت فقل إن الكل أهل سنة والكل أتباع وأنصار لعلىّ ومنتسبون إليه»[٤٤].

ولا يخفى ما فى هذا الكلام من قفز الحقيقة التاريخية والفكرية، فلا يعنى إجلال أهل السنة لآل البيت، أنهم من الشيعة بالمعنى الاصطلاحى؟! أو أنهم يقبلون هذا الغلو الشديد فى على وبنيه؟!! بل لا يقبله الشيعة أنفسهم، اللهم إلا الغلاة منهم.

والحقيقة أن فى هذا المعتقد البَكْتَاشى، على الجملة، غلوًا وشططًا، ومخالفة شديدة للخط الصوفى المعتدل، فضلا عن السنى ولا يحتاج إلى مزيد رد وتفنيد، فهو بين البطلان بذاته، وللقاضى عبد الجبار المعتزلى ت٤١٥هـ، قول منهجى دقيق، ورد فى سياق الرد على مذاهب أخرى، لكنه ينطبق على ما نحن بصدده أيضًا ـ جاء فيه «إن كثيرًا من المذاهب، يستغنى بذكر تفصيله عن التشاغل بذكر نقضه وإفساده، لتناقضه فى نفسه، وكونه غير مبنى على الأدلة والحجج، وعلى أصول مقررة، ولكون كثير منه غير معقول»[٤٥] وقد ينطبق هذا الكلام أيضا على كثير من أفكارهم.

وعلى كل حال، فالملاحظ أن فكرة التوحيد النورانى هذه، لهـا أصل راسخ فى الفكر الشيعى الغالى، وقد تلقفته البَكْتَاشيَّة من الغلاة وطورته، فتشابهت رؤيتها فى علىٍّ، مع ما رآه الغلاة فى الأئمة[٤٦].

ثانيًا : الأئمة الاثنا عشر، والأطفال الأربعة عشر :

تعتقد البَكْتَاشيَّة فى الأئمة الاثنى عشر وعصمتهم، على التفصيل الوارد بشأنهم، لدى الشيعة الإمامية، وكذلك فى غيبة الإمام الثانى عشر ورجعته[٤٧] لكن هناك اعتقادًا غريبًا، لدى البَكْتَاشيَّة، يتعلق بمعصومين أربعة عشر، آخرين، فالأئمة المعصومون عند الشيعة وحتى فى الحروفية، اثنا عشر، مضافًا إليهم النبى وفاطمة، أما البَكْتَاشيَّة إلى جانب إيمانهم بذلك، فينفردون بالاعتقاد بعصمة أربعة عشر آخرين، يعتبرون الإقرار بعصمتهم، شرطًا لا يتم تخرج الدرويش إلا به، وهؤلاء، هم أطفال للأئمة (ابتداءً من علىّ ابن أبى طالب وحتى الحسن العسكرى) ماتوا فى صغرهم[٤٨] وهذا أمر لم نعهده عند الشيعة ولا عند غيرهم من الفرق الإسلامية[٤٩]. ويزعم البَكْتَاشيَّة أن هناك سبعة عشر من أولاد الإمام على ـ منهم الحسن والحسين ـ يسمونهم «المتحزمين» لأن

عليًا أعدهم للجهاد، وقلدهم الأسلحة بيده ـ ولقن كل واحد منهم اسمًا من أسماء الله الحسنى، ليتلوه أثناء الغزو، ومعظمهم استشهد فى كربلاء[٥٠].

وفى هذا السياق يتعين على البَكْتَاشيَّة ـ بوجه عام، ـ أن تكون خزائن قلوبهم مملوءة بحب الله ورسوله وآل بيته، وأن لا يبقى فى القلب مكان لحب شئ آخر سواهم[٥١]، لكن أهم الضرورات التى بلغت من قلوب البَكْتَاشيِّين مبلغًا عظيمًا، هو وجوب حب الإمام علىٍّ، والارتباط الفكرى والقلبى والوجدانى بالأئمة الاثنى عشر، ووجوب تبجيل و (تقديس) «الخماسية» المكونة من (محمد ـ على ـ فاطمة ـ الحسن ـ الحسين). ويمكن القول أن البَكْتَاشيَّة قامت، معتقدًا وسلوكًا، على هذه النقطة البالغة الأهمية عندهم[٥٢]. ويعرف القارئ، بطبيعة الحال النزعة الصوفية المعروفة، التى تتعلق بقضية الحب الإلهى، والتى نجدها عند رابعة والحلاج وابن الفارض وجلال الدين الرومى وغيرهم، ولكن طغى عليها ـ عند البَكْتَاشيَّة ـ تشيع فكرى وعاطفى واضح.

ويبدو أن اعتقاد البَكْتَاشيَّة فى إمامة الاثنى عشر، يختلف من بعض الوجوه، عن اعتقاد فرقة الإمامية، فالإمامية ترى أن الإمام ينوب عن النبى وأن مهمته ليست دينية فحسب، إذ له مهام أخرى، سياسية واجتماعية، فهو إمام على المستوى الدينى، وخليفة على المستوى السياسى.

بينما تذهب البَكْتَاشيَّة ـ وإن لم تقل ذلك صراحة ـ إلى أن مهمة الإمام دينية، لأنها لا ترى ضرورة لوجود الخلافة، بل ينبغى أن لا توجد من الأساس، لأنها تجلب المظالم والجور، والذى يرونه بديلا لها، هو (الأصالة أو السفارة) والأولى تعنى صدور الحق التام عن أى فرد، أما الأخرى فتعنى الشخص الذى أسندت إليه مهمة الإرشاد من قبل الشخص الذى تجاوز مرحلة الأصالة[٥٣]. ويفهم من ذلك أن العلم ليس قاصرًا على الأئمة وحدهم، هذه نقطة، والنقطة الأخرى: أن فى نكران الخلافة غلوًا وشططًا، لا يمكن تجاهله، ولم يقل به لا أهل السنة، ولا الشيعة كذلك، على اختلاف فرقها. كما أنهم يخالفون بذلك، مطلبًا عقليًا، هو ضرورة قيام الخلافة، لحراسة الدين، وسياسة الدنيا.

ثالثًا : القول بوحدة الوجود:

ينصرف اهتمام جزء من الفلسفة الإلهية، عند البَكْتَاشيَّة، إلى قضية الوجود والعدم، ومن خلاله رأت أن الوجود هو الأصل، ثم يأتى بعد ذلك العدم، الذى هو «تموج» يعود إليه من جديد، فالوجود كالبحر، والعدم

كأمواجه، وكل شىء نبع من هذا البحر، وكل الكائنات، إنما هى قبس من ذلك الأصل النورانى، وكل شىء هو انعكاس لسر الوجود وجماله، وتلك هى القدرة المطلقة، التى نسميها «الله»، إنها تعنى الكمال المطلق، والجمال المطلق، والحسن المطلق، ولذا ينبغى تأمل هذا الكتاب (الموجودات)، ودليل هذا الكتاب هو الإنسان على وجه الخصوص[٥٤].

وهذا يشير إلى قول البَكْتَاشيَّة بوحدة الوجود، التى تعبر عنها - إلى جانب ما سبق - بأن المرء حين ينظر فى المرآة، ويرى جماله وحسن خلقته، فإنه يكون قد وصل إلى إدراك عمق الحقيقة، فى الخير والشر، والنور والظلمة، والشمال والجنوب .. إلخ، وذاك إشارة إلى القول الحلاجى «أنا الحق»[٥٥] وفكرة وحدة الوجود، فى التصوف الفلسفى، وبخاصة لدى ابن عربى ت ٦٣٨هـ، قد أشبعها الباحثون درسًا ونقدًا، بعضهم، ينفى عن كبار المتصوفة كالحلاج، والبسطامى، وابن الفارض، القول بها، وأن ما قالوا به، هو وحدة شهود، لا وحدة وجود، ولسنا فى حاجة هنا إلى إيراد المزيد من ذلك النقد والدرس[٥٦].

رابعًا : مراحل الطريق الأربع :

قبل الحديث عن مراحل الطريق أو المنهج الروحى لدى البَكْتَاشيَّة، نشير إلى عنصرين مهمين، لابد أن يعيهما المريد، قبل سلوكه الطريق. هما : (العادات، وعلم القلب)، وقد نال هذا الأمر مكانة كبيرة فى الأساس الفكرى للبكتاشية، وهو يتعلق بسلوك الإنسان وعلاقته بغيره، وإذا تغاير سلوك المريد مع ما فى قلبه، يكون قد خالف الطريقة، ويلزم عند ذلك طرده منها، وعليه يرى البَكْتَاشى أن قيمة عمله فى اكتساب العلم والمعرفة تكمن فى معرفة السلوك الإنسانى، والإنسان يعرف من خلال أفعاله المختلفة، فليس هناك غير المفكر أو المتصرف (سلوك) أو المتحدث، إذن ثمة علاقة وثيقة تربط داخل الإنسان بخارجه، يُعبر عنها بـ (إما أن تكون كما يراك الناس، أو أن تظهر بما تكون عليه) وبهذه الرؤية أقرت البَكْتَاشيَّة أساسًا أو فضائل أربعة: (كن: مستقيمًا، واقعيًا، عارفًا، صادقًا) وأطلقت عليها: علم القلب، وأطلقت على تطبيقها: السلوك والعادات[٥٧].

والملاحظ أن البَكْتَاشيَّة تلح على ضرورة التطابق بين ظاهر المريد وباطنه. ولكن ربما يكون ذلك معيقًا عن التقدم فى سلوك الطريق إلى الله والتحقق بثماره، مادام المريد لم يتحقق (بالتجريد) كمنزلة تقتضى تجاوز الشواغل، والعوائق، والغيبة عن شهود السِّوى وعن ملاحظة النفس.

وكيفما كان الأمر، فهناك أسس ـ أو أبواب ـ أربعة، تكوِّن مراحل الطريق الصوفى فى البَكْتَاشيَّة وهى:

١ - الشريعة. ٢ - الطريقة. ٣ - المعرفة. ٤ - الحقيقة.

١ - الشريعة :

وتسمى كذلك «العبادة» وهى مفهومها الأصلى، ولدى البَكْتَاشيَّة، تعنى: عبادة الله، والإيمان بوحدانيته، وقدرته، وسائر صفاته. لكن شكل العبادة أو هيئتها، ليس كالمعروف عند أهل السنة. وباب الشريعة هذا، هو أول درجة، يمر بها المريد، قبل انضمامه إلى الطريقة، ويجب عليه فيها أن يوفق بين العقائد الإسلامية والقواعد العامة التى أسسها البَكْتَاشيَّة، ولعلها تكمن فى اعتناق فكرة التوحيد النورانى، والاعتقاد بالأئمة الاثنى عشر، وعصمة الأربعة عشر، وغير ذلك من عناصر الفكر البَكْتَاشى، والمهم فى هذه المرحلة، هو أنه ينبغى على المبتدئ، أن يقر بما يمكن أن نسميه شعار الطريقة وهو (الله ـ محمد ـ علىّ) ثم يشرع فى التعرف على شيخ ومؤسس الطريقة (حاجى بَكْتَاش) وعلى نسبه وفضله ويبدى له مظاهر الحب والإجلال، ثم يقر بالسير على أثره[٥٨].

إن مفهوم الشريعة كما يبدو هنا، له خصوصية تميزه عما نجده عند جمهور المتصوفة المعتدلين. لكن كون الشريعة مرحلة أولية، لها ما بعدها، وهي باب يلج منه الجميع، حتي نصل إلى نهاية الطريق ـ ولا يصلها إلا الخاصة ـ وهى الحقيقة، أو الكشف، أو العلم بباطن الشرع، فهذا يأتى منسجمًا، على الجملة، مع منظومة الفكر الصوفى[٥٩].

٢ - الطريقة[٦٠] :

تأتى هذه المرحلة بعد اجتياز المريد، لسابقتها، وهى باب الدخول إلى الطريقة، ولقب (يول أوغلو) أى ابن الطريقة يطلق على المريد فيها، طالبًا أو راغبًا أو متمنيًا. وتقام له مراسم أو احتفال دينى يظهر دخوله الطريقة. وينبغى ارتباطه بمرشد، يلزمه دائما، ليبين له أساس الطريقة، ويعيدها أمامه، ومن ثم يربطه بعشقها، وعلى المريد فى هذه المرحلة مسئوليات مهمة، يأتى على رأسها، المحافظة على أسرار الطريقة، وصونها، والسيطرة على جوارحه ولسانه ويده، فلا يأتى خطأ أو يقترف ذنبًا. ومرحلة الطريقة هذه، تعد بمثابة مدرسة تعليمية، يتزود فيها السالك بواسطة مرشده، بالعلوم اللازمة له فى سلوك الطريق[٦١]، وتسمى البَكْتَاشيَّة هذا المرشد «بابا» وقليلا ما تطلق

عليه لفظ «مرشد»، ويعلل أحدهم ذلك، بأن السالك والمرشد، يعطى كل منهما الآخر، عهد الأخوة، فتقوم بينهما علاقة حميمة، ومن ثم فكلمة «بابا» تكشف عن التبجيل والتقرب الشديد إلى المرشد، كما تدل على قوة العلاقة المعنوية، المتضمنة فى معناها، ولهذا تعطى البَكْتَاشيَّة، المرشد أو البابا، أهمية بالغة، ويروون فى ذلك، القول الصوفى المعروف: (لولا المربى ما عرفت ربى)، وبدونه - البابا - لا يستطيع السالك، تربية نفسه والوصول إلى الحق، فإذا كان الإنسان لا يصل إلى مكان لا يعرفه، إلا بدليل، فهل يمكنه الوصول إلى الله، دون دليل أو قائد[٦٢].

وسواء سمى مرشدًا أو بابا أو شيخًا، فإنه يكتسب - أيضًا - أهمية كبيرة فى الفكر الصوفى عمومًا، وكثير من الكتب الصوفية، يخصص بابًا أو مبحثًا، للحديث عن الشيخ ومنزلته وصفاته الأخلاقية والمعرفية، وعلاقته بالسالك أو المريد، وعدم استغناء الأخير عنه، وثقته فيه، وحبه له وطاعته، وانسلاخه من إرادة نفسه واستسلامًا لشيخه ..إلخ[٦٣] وبعضهم غالى فى مكانة الشيخ وضرورته للمريد، غلوًا شديدًا، فالبسطامى يقول - فيما نقله عنه السهروردى: (من لم يكن له شيخ، فشيخه الشيطان)[٦٤] ويذكر د. الشيبى أن فريد الدين العطار ت ٦٢٧هـ، يورد فى كتابه: تذكرة الأولياء، بالفارسية - نصًا منسوبًا إلى ذى النون ت ٣٤٥هـ، يقول فيه: «ليس مريدًا البتة من لم يكن أطوع لأستاذه من ربه»، ولعل ذلك آت من وجوب الطاعة المطلقة للشيخ والثقة فيه، التى تجعل له مقام الشرح والتأويل، لما قد يفهمه المريد خطأ[٦٥].

غير أن تشبيه البَكْتَاشيَّة، السابق، للشيخ، بأنه دليل الوصول إلى الله، كدليل المسافر إلى مكان لا يعرفه، بل الأول أولى - يبدو أنه مقتبس من الفكر الشيعى، ففى قول منسوب إلى الإمام محمد الباقر، ما نصه «يخرج أحدكم فراسخ فيطلب دليلا، وأنت بطرق السماء أجهل منك بطرق الأرض، فاطلب لنفسك دليلا[٦٦]. وهناك تفاصيل كثيرة حول التشابه الكبير فى بعض مضامين فكرة الشيخ فى التصوف، وفكرة الإمام المعصوم، الشيعية[٦٧].

٣ - المعرفة :

يرى البَكْتَاشيون أن الرسول ﷺ، بلغ الشريعة إلى الناس، وأطلع أهل بيته وبعض صحابته، على سر الوحدانية، وأسرار القرآن ومعانيه الباطنية، وانتقل ذلك من بعده، إلى الأئمة الاثنى عشر، كما أخبر النبى عددًا

قليلا، بالعلم اللدنى، ويرجع السبب فى ذلك، إلى أن السير فى الطريق ومعرفة الحقيقة والوصول إلى الله، لا يقدر عليه كل امرئ، إلا من يستطيع إنقاذ نفسه من الوساوس، وإزالة أستار الغفلة عن ناظريه. وكنه معرفة الحق يتجلى فى ثلاثة أمور (التعلق - التخلق - التحقق) والتعلق هو المعرفة، والتخلق يعنى الوجود، والتحقق هو الكونية والصيرورة، والشرط فى كون الإنسان عارفًا، أن يكتنه أسرار الكتب الأربعة (الزبور، والتوراة، والإنجيل، والقرآن)[٦٨].

وبصرف النظر عما يكتنف كلام البَكْتَاشيَّة حول معانى (التعلق - التخلق - التحقق) من غموض شديد، يجعلها حمالة أوجه ودلالات متعددة، ويبعدها عما هو شائع فى الطريق الصوفى بشأنها - فإنهم يرون أن (معرفة النفس) واجبة، ومن أهم ضرورات معرفة الحق، وهى تقوم على ضرورة معرفة الواجبات الدينية وأداء العبادات، والعبودية التى تعنى الوصول إلى علاقة سرية صادقة بين العبد وربه، وتلك هى أصل التجليات، التى يتعرف بها السالك على أسرار الستائر الربانية. وليعبر حدود بنيته المادية والجسدية، عليه أن يعبر كل الحواجز والعوائق. كالشهوة والكبر والحسد ... إلخ، فيستطيع أن يعرف نفسه، ومن عرف نفسه، فقد عرف ربه، إذ أن واجب الوجود، قد خلق الكون وما عليه، ليخبر عن ربوبيته. فمعرفة الحق مبنية على معرفة النفس، ومعرفة النفس مرتبطة بمعرفة الحق، وليس سهلا إدراك ذلك، بل من أراد الفهم والاكتناه، فعليه ملازمة البابا، ليقوم بتعليمه وترويضه عمليًا، دون الشرح النظرى المجرد[٦٩].

والحقيقة أن رأى البَكْتَاشيَّة، هذا، يأتى متوافقًا مع ما يؤكده الصوفية، بوجه عام، من أن معرفة النفس توصل إلى معرفة الله، ومعتمد البَكْتَاشيَّة، والصوفية الآخرين، فى ذلك، ما يروونه عن الإمام علىّ - وبعضهم ينسبه إلى الرسول ﷺ - أنه قال «من عرف نفسه، فقد عرف ربه «ومن هنا اعتبرها أبو حفص السهروردى، أساس طريقة الصوفية، وأعز علوم القوم، وأقوم الناس بطريق المقربين والصوفية، أقومهم بمعرفة النفس. كما يأتى متوافقا مع فكرة التحقق بالأسماء الإلهية، التى تتضمن هذه المراحل الثلاث (التعلق، والتخلق، والتحقق) عند محى الدين بن عربى[٧٠].

وتنقسم المعرفة، لدى البَكْتَاشيَّة، وكما هو الحال فى الفكر الصوفى، إلى ثلاث درجات، ذات ترتيب تصاعدى[٧١]:

(أ) **علم اليقين** : وهى درجة المعرفة عن طريق الرؤية والسماع، لمحاولة تعلم الحقيقة والأحداث الكائنة بكمال البَكْتَاشيين.

(ب) **عين اليقين :** وهى الفهم وتحصيل العلوم وتطبيقها، وفى هذه الدرجة يقوم المرشد أو من فى منزلته بتقييم العلوم التى حصلها السالك، وتقييم فكره وسلوكه من خلال تطبيقه لها.

(جـ) **حق اليقين :** وهو الوصول إلى الحقيقة ورؤية أسرار مخلوقات الله فى عالمه، الكائنة بكمال البَكْتَاشيين، ومما يجدر ذكره أن الهجويرى (ت ٤٦٥هـ) يورد مفاهيم لهذه الدرجات الثلاث، تختلف فى جوانب منها عما يراه البَكْتَاشيَّة، فيرى أن علم اليقين، عند القوم، هو: العلم بمعاملات الدنيا وأحكام الأوامر والنواهى، وأن عين اليقين، هى: العلم بحال النزع وقت الرحيل عن الدنيا. وأن حق اليقين، هو: العلم بكشف الرؤية فى الجنة، وكيفية أحوالها بالمعاينة.

فالأول : عام، يأتى بالمجاهدة وهو درجة العلماء.

والثانى : خاص، ويأتى بالمؤانسة وهو مقام العارفين.

والثالث : خاص الخاص، ويأتى، بالمشاهدة، وهو محل فناء الأحبة بحكم إعراضهم عن كل الموجودات[٧٢].

٤ - **الحقيقة :** وهى مرحلة يتحقق السالك فيها، بفهم أسرار الكون والحياة، وقيمة الإنسان وكنهه، فيكون بذلك، قد وصل إلى الكمال، فتفتح له الأسرار وتُرفع عنه الأستار، فيتصل بالموجود الأعلى، الذى هو حقيقة الحقائق. هذه الفيوضات والمكاشفات، تتوقف على تطهير النفس والروح، عن الرذائل والعلائق، حتى يصبح السالك بروحه ونفسه وكل جوارحه. كالمرآة الناصعة، ويستطيع إذابة كل الفوارق والمسافات، فلا توجد كلمات مثل (أنا وأنت) وحينئذ يصل السالك إلى مرحلة الإنسان الكامل[٧٣].

وقد نلمس فى هذا الكلام نوعًا من الاتحاد والفناء، الذى نجده أو شبيها به عند صوفية آخرين. وبوجه عام، لكن البَكْتَاشيَّة تستند فى هذا إلى حديث النبى ﷺ «أنا مدينة العلم (أو دار الحكمة فى رواية الترمذى)[٧٤] «وعلىٌّ بابها وتجعله إطارا مرجعيا لمراحل طريقها الصوفية الأربع (الشريعة والطريقة والمعرفة والحقيقة) وللحديث مكانة كبيرة فى الفكر الشيعى، كما هو معروف.

هذا، ولم أجد عند البَكْتَاشيَّة، كلامًا نظريًا واضحًا ومحددًا، عن المقامات والأحوال، لكنى وقفت على عبارات، تشير إلى بعض المقامات

والأحوال، دون تسميتها بذلك، فمثلا يورد أحمد سرى بابًا، كلامًا مرسلا، منه: أن الدرويش البَكْتَاشى أن يتوب عن الآثام والذنوب، وأن يجرد نفسه من محبة الدنيا، وأن يتفانى فى حب الله ورسوله وآل بيته، كما يذكر أن أخذ البيعة يقوم على التوبة، والأمانة والقناعة والزهد.[٧٥] ففى هذا الكلام، مجرد إشارة إلى مقامى التوبة والزهد، وإلى المحبة مقامًا أو حالا، على اختلاف الصوفية فيها، وهذا كل ما لدى البَكْتَاشيَّة عن مقام التوبة - خصوصًا - مع أنها أول المقامات وأساسها فهى «بمثابة الأرض للبناء، فمن لا أرض له، لا بناء له، ومن لا توبة له، لا حال له ولا مقام»[٧٦].

بعض الممارسات العملية لدى البَكْتَاشيَّة :

أولا : طقوس ومراسم الطريق :

وهى تنحصر فى ثلاثة عناصر:

١ - التلقين. ٢ - إلباس التاج. ٣ - أخذ اليد أو البيعة.

فالتلقين : ينسبونه إلى النبى ﷺ، فى تلقينه عليًا، أصل الإيمان، بقول «لا إله إلا الله» ثلاثًا، ثم انتقل هذا المبدأ إلى مشايخ البَكْتَاشيَّة، فأحلوه المحل الأول، وأصبح لزامًا على كل مريد.

وأما التاج، ويسمى بالتاج الحسينى - فهو لبدة بيضاء، ذات اثنى عشر خطًا، إشارة إلى ضرورة اجتماع اثنتى عشر خصلة فى المريد، ليكون أهلاً للتشرف بلبس التاج؛ وهى: العلم، والطاعة، والاستغفار، وذكر الله، والقناعة، والتوكل، والزهد، والتقوى، والتواضع والكرم، والصبر، والتسليم، وإشارة كذلك إلى الحروف الاثنى عشر فى كلمة «لا إله إلا الله» وكلمة «محمد رسول الله[٧٧]»، ولا يبعد أن يكون عدد هذه الخطوط، رمزًا إلى الأئمة الاثنى عشر أيضا، ولعله الراجح كما تؤكده دائرة المعارف الإسلامية[٧٨]. والبيعة، وهى التوبة، والاستغفار، والصلاة على النبى، ثم يأخذ الشيخ من المريد، موثقًا، بالتحلى بالفضائل واجتناب الرذائل، وتستند البَكْتَاشيَّة كغيرها من الطرق الصوفية، إلى آية البيعة فى سورة الفتح[٧٩]. وتتعدد صور وكيفيات أخذ العهود فى الطرق الصوفية، لكنها تتفق على أن العهد شرط أساسى فى الانتساب إلى الطريقة[٨٠].

وتجرى هذه البيعة، فى حجرة مغلقة لا يكون فيها غريب، ويستندون فى ذلك، إلى حديث النبى ﷺ عن شداد بن أوس، قال: «كنا عند النبى ﷺ، فقال: **هل فيكم غريب**، يعنى أهل الكتاب، فقلنا: لا يا رسول الله، فأمر بغلق الباب، وقال: **ارفعوا أيديكم**،

وقـــولوا: لا إله إلا الله، فـــرفـــعنا أيدينا ساعة..»[٨١].

وتتفق البَكْتَاشيَّة مع جمهور الصوفية فى سند التلقين وانتقاله من النبى إلى علىّ، ثم إلى مشايخهم، وفى أهميته وكيفيته وآدابه[٨٢] وهناك مسألة أخرى تجرى ضمن هذا الإطار، يسمونها (الكساء) Kisa، وهى أن السالك أو المريد، وبعد انتهاء مهمة المرشد فى تعليم المريد ـ يجلس هو والمرشد، متلامسى الركبتين، ثم يغطى رأساهما بغطاء أسود، ويسر الأخير إليه أمانة الطريقة، ويطلق على هذا الستار الأسود، والكساء، وعلى من تحته، أهل الكساء، ولا يقبل المريد فى الطريقة، إلا إذا دخل تحت دائرة الكساء هذه[٨٣].

ورغم أن مراسم الانضمام إلى الطرق الصوفية الأخرى، تجرى أمام الناس، فإن البَكْتَاشيِّين، يروون سندًا لقصة الكساء مفاده: أن النبى ﷺ جمع آل بيته، وفيهم الإمام علىّ، تحت عباءته، وأسر إليهم «الأمانة» وهى من الأسرار الإلهية، إذ لم يخبرهم بها علانية، وهكذا فعل الأولياء، وارثو علم النبوة، مع أتباعهم، وكذلك فعل حاجى البَكْتَاش، الذى ورث علم النبى وأسس طريقته على الأسرار الإلهية، المتجلية فى قلبه النورانى، ويرى شيوخ البَكْتَاشيَّة، أن هذا الجانب الخفى، لا يمكن الاستناد إليه فى القول بأن هناك أسرارًا فى الطريقة، على نحو ما يدعيه خصومها[٨٤].

ويذهب بعض الباحثين إلى أن هذه الحادثة الجزئية فى الانضمام إلى البَكْتَاشيَّة، لا تجعلها مؤسسة سرية، فهى ـ رغم ذلك ـ طريقة معلنة، ومن حكم بأنها سرية، اعتمد على أنها ظلت مغلقة على أتباعها، وليس لأجل تلك الحادثة[٨٥]. وفى هذا الكلام تناقض واضح، فكيف هى معلنة وفي نفس الوقت ظلت مغلقة على أتباعها؟ وكيف يستقيم انغلاقها، مع انتشارها فى بلاد الأناضول وما حولها، انتشارًا واسعًا؟ فهذا الانغلاق مع الانتشار فى آن واحد، لا يكون إلا للحركات والمذاهب، ذات النسق السرى.

ثانيًا : الخرقة :

وهى مرتبطة بالبيعة أشد الارتباط «ففى الخرقة معنى المبايعة، والخرقة عتبة الدخول فى الصحبة[٨٦]». وهناك خلاف عند القوم، حول الخرقة، بين متمسك بها، ورافض لوجوبها ولكى تأتى أهميتها من حيث ربطها بين الشيخ والمريد، وتحكيم المريد للشيخ فى نفسه واستسلامه لرأيه، وأن لبسها يكون علامة تفويض وتعليم[٨٧] وتكاد تجمع الطرق الصوفية، على أنها أخذت الخرقة من خلال

سلسلة عنعنة طويلة، تنتهى إلى الإمام على[٨٨].

ولا أجد كلامًا فى كتابات البَكْتَاشيين عن لبس شيخهم للخرقة، ومن الذى ألبسها إياه؟ وما عندهم بشأنها، هو أنها من السنن الحميدة، التى جرى عليها سلفهم وقد قام علىّ بن أبى طالب، بإلباسها الحسن البصرى ت ١١٠هـ[٨٩]، ولكن Trimingham يؤكد أن أحمد اليسوى ت ٥٦٢هـ هو الذى ألبس الخرقة لحاجى البَكْتَاش، بل يرى البَكْتَاشيَّة نفسها، فرع من اليسوية[٩٠]، التى كان لمؤسسها تأثير كبير على متصوفة وسط آسيا وتركيا، وإيران[٩١].

ثالثًا : الذكـر :

وهو **نوعان**، ذكر **خفى**، يقولون: إنهم أخذوه عن أبى بكر الصديق، الذى تلقاه فى الغار عن النبى ﷺ، وهو جالس على فخذيه ومغمض عينيه، وذكر **جهرى** أخذوه عن علىّ ابن أبى طالب، الذى أخذه بدوره، عن النبى ﷺ[٩٢]. وللصوفية عمومًا حديث مفصل عن الذكر وأنواعه وأحكامه وآدابه وفوائده[٩٣]، ليس فيه، نوعا الذكر وسندهما، الواردان لدى البَكْتَاشيَّة[٩٤].

وإلى جانب ذلك، فهم يحتفلون بيوم عاشوراء ويجلونه، وفيه يحيون ذكرى استشهاد الحسين، ولهم فى هذا اليوم، أذكار وأدعية وأوراد، ذات طابع شيعى واضح لكن المهم فيها أنها تتضمن إشارات صريحة إلى قضية «الولاء والبراء» والطعن على الصحابة رضوان الله عليهم[٩٥].

ويورد Birge أن للبكتاشية ذكرًا، يؤدونه على ضوء الشموع، ويتناولون فيه عشاءً تقليديًا، كما يمارسون أثناءه نوعًا خاصًا من الرقص، وهذا فى رأيه، ما كان يميزها عن الطرق المعاصرة لها[٩٦] لكن دائرتى المعارف الإسلامية والبريطانية، تؤكدان أن البَكْتَاشيَّة، يوزعون فى هذا العشاء، الخمر والخبز والجبن، ويفعلون ذلك أيضًا فى احتفالاتهم بانضمام أتباع جدد إلى طريقتهم، عمومًا للنبيذ قيمة كبرى فى طقوسهم؛ لكنهم ينكرون ذلك كله[٩٧].

هذا، وتتحدث بعض المصادر، عن أن البَكْتَاشيَّة، تتحلل من بعض الأحكام الشرعية، والعبادات، وآداب السنة، كصلاة الجماعة، والختان، وعدم حجب النساء ... الخ، لكن ذلك ليس بإجماع منهم، فبعضهم لا تروقه مثل هذه السلوكيات المتحررة، كما تتحدث المصادر أيضًا، عن أن عباداتهم، لا يؤدونها فى المساجد العامة، وإنما فى مساجد خاصة بهم، تكون غالبًا داخل التكايا، ويقومون بإغلاق أبوابها، ويشترك فيها الجنسان، وقد

أدى هذا إلى ظهور شبهات كثيرة، حول هذا الأداء السرى[98]، وليس فى كتب شيوخ الطريقة ما يؤكد ذلك، وإن كانوا يشيرون أحيانًا إلى أن لخصومهم ادعاءات يشنعون بها عليهم[99] أو أنهم ينكرون هذه الأشياء.

مصادر الفكر البكتاشى :

دراسة المصادر، من أكثر ما اهتم به الباحثون، فى هذا الحقل وهى نزعة تأثروا فى جزء كبير منها، بلا شك، بالدراسات الاستشراقية ردًا أو تأييدًا. ولأننا نبحث فى حقل التصوف، والأحكام فيه (خصوصًا حول مصادره) ـ لأسباب عديدة ـ بالغة الصعوبة، فإنه يجب على الباحث أن يتحسس خطاه بحرص شديد، وهو يقطع برأى أو يجزم بقول، وهو أمر تمليه عليه مقتضيات البحث العلمى، وفى ضوء ذلك نتناول العناصر الآتية:

أولا : البكتاشية بين التصوف والتشيع :

لابد أن نفرق بين مرحلتين فاصلتين، فى البَكْتَاشيَّة، ولكل منهما ملامحها الخاصة. **مرحلة التأسيس، ثم مرحلة التطور.**

أما المرحلة الأولى فلم تكن الطريقة فيها، تختلف عن التصوف المعاصر لها إلا بأشياء هينة، فمما ينسب إلى بَكْتَاش ولى، اهتمامه بالزهد، المستند إلى الأحاديث النبوية، وكلامه عن طبقات المريدين، وتشبيهه الصلاة فى عددها بالنبى، والخلفاء الراشدين، وذكره عائشة ﵂، دون هجوم أو نقد، وإشارته إلى شفاعة النبى ﷺ دون ربطها بشفاعة على أو الأئمة، وذكره عيسى ﵇ كثيرًا، وينسب إليه أيضا أنه أمر أتباعه بلبس البياض، وأرسل عددًا منهم ليبثوا طريقته فى الأمصار الإسلامية، وأنه قال : إن الخلق شهدوا لمحمد ﷺ بالنبوة منذ خلق آدم، وعمومًا تضمن كلامه المثل والأفكار الصوفية المتعارف عليها، مع ميل إلى الزهد، والفقر دون ارتباط ظاهر بمذهب فقهى أو كلامى معين، ثم مات بَكْتَاش، وأفكاره ومبادئه على هذه الحال[100].

وبصرف النظر عن مدى صحة نسبة هذا الكلام إليه، من عدمها، فإن الباحثين والمؤرخين يرون أن شخصية بَكْتَاش ـ وطريقته فى أولها ـ كانت معتدلة ولا غبار عليها، فيتحدث عنه «طاش كبرى زاده ت٩٦٨هـ»، حديثًا طيبًا ويبرئه ممن دخلوا طريقته وأضافوا إليها ما ليس منها فيذكر أنه من جملة أصحاب الكرامات وأرباب الولايات، لكنه، قد انتسب إليه فى زماننا هذا بعض من الملاحدة، نسبة كاذبة، وهو برىء منهم بلا شك[101]». ويصفه البستانى: بأنه

رجل مشهور بالصلاح، والفضل، والتقوى غير أن لأتباعه صلوات ليست بحسب الشريعة، ولذلك يكرههم غيرهم، من دراويش الأتراك[١٠٢]». أما د. مقداد بالجن، فيرى - ولرأيه أهمية هنا، فهو تركى، وذو ميل سلفى - أن البَكْتَاشيَّة متأثرة بالطريقة اليسوية، وأن اليسوية رغم نزعتها الشيعية، شعبة من الطريقة الخواجكانية، الفارسية الأصل، وقد انحدرت هذه الأخيرة من الجنيدية، وبناءً على ذلك يقرر أن منشأ البَكْتَاشيَّة، يرجع إلى أصل لا غبار عليه، وخاصة أن حياة بَكْتَاش ولى، كانت صالحة، فإن الانحراف الذى نجده فيها اليوم، ظاهرة طارئة، جاءت من أتباعها ومشايخها فيما بعد[١٠٣]. ويذكر Trimingham أن الأثر الشيعى فى البَكْتَاشيَّة، وأفكارها الغالية، ليس من عمل حاجى بَكْتَاش[١٠٤] ويتفق معه فى ذلك الباحث التركى عصمت زكى أوغلو[١٠٥].

أما المشكلة الأساسية، فتكمن فى مرحلة تطور البَكْتَاشيَّة، بعد وفاة مؤسسها، ولعلنا لاحظنا، فيما تقدم، كثيرًا من الأصول النظرية والممارسات والأذكار والأوراد، التى اشتملت على اعتقادات وآراء وممارسات شيعية، مثل: فكرة التوحيد النورانى، التى يمثل الإمام علىّ أحد أضلاعها الثلاثة، والمكانة فوق العادية التى نالها، عندهم، والتوسل به، وتجريد موته من طبيعته المادية، وجعله مرجعهم ورأسهم فى التصوف والزهد (وقد رأت دائرة المعارف الإسلامية، أنهم من غلاة الشيعة، الذين يؤلهون عليًا، ويذمون أبا بكر وعمر)[١٠٦]، وتفاصيل رؤيتهم فى الأعداد والحروف والحساب، الثنائى والثلاثى والخماسى والاثنى عشرى ... إلخ، وما ترمز إليه خطوط التاج البَكْتَاشى، واعتقادهم فى عصمة الأئمة الاثنى عشر، حسب المعتقد الشيعى الاثنى عشرى، والارتباط الفكرى والوجدانى بهم. ووجوب تبجيل وإجلال الخماسية (محمد - على - فاطمة - الحسن - الحسين) ومسألة الكساء بتفاصيلها الواردة، والقول بالتولى والتبرى والإشارة فى أورادهم إلى عصمة فاطمة ووصفها بالمغصوبة المظلومة ودعائهم بلعنة الله على أول ظالم لحق محمد وآله، وإحيائهم ذكرى الحسين وأورادهم وأدعيتهم، المخصوصة فى هذه الذكرى، واستنادهم إلى حديث «أنا مدينة العلم وعلىٌّ بابها»، وغير ذلك مما سبق الحديث عن تفاصيله (وهناك أفكار ومقالات وأقوال شيعية، جعلوها جزءًا من نصوصهم الأساسية وممارساتهم)[١٠٧]. ويرى Birge أن باليم سلطان هو الذى أدخل هذه المظاهر الشيعية إلى الطريقة[١٠٨]. كما تأثرت البَكْتَاشيَّة بالحركة الصوفية البابائية، ذات

المعتقدات النابعة من التشيع الغالى الباطنى فى جوهرها، وإن اتخذت التصوف مظهرًا[١٠٩]. وبالحركة الحروفية.

وتكاد تتفق المصادر على سريان الروح الشيعية، بشدة فى منظومة الطريقة، فكرًا ومعتقدًا وسلوكًا، وأنها طراز مستقل من التشيع، إطاره اثنا عشرى، كفرقة النصيرية، لكنها تتضمن تفاصيل قليلة جدًا غيرموجودة فى الفكر الشيعى بصورة مطابقة[١١٠].

وخلاصة القول أن البَكْتَاشيَّة، ليست شيعية النشأة لكنها شيعية الهوى، وأن التشيع طرأ عليها لاحقًا. أما صورتها الحالية، فيمكن القول بكونها فرقة شيعية متصوفة.

ومهما زعم البَكْتَاشيون أنهم ينتمون إلى أهل السنة والجماعة، ويلتزمون خط الفكر السنى، عقيدة وشريعة، كما عرفنا من قبل[١١١] ـ رغم أن قلة منهم لا يقرون الأكثرية على فكرهم وممارساتهم - وأنهم يتميزون بخصائص أهل السنة[١١٢]، فإن أفكارهم وكثيرًا من مبادئهم وممارساتهم، ومضمون أورادهم، كل ذلك يرد زعمهم هذا. بل إن ذلك يوجب توجيه سهام النقد الشديدة إليهم، وقد يخرجهم، ليس فقط عن إطار التصوف المعتدل، بل عن منظومة الفرق والمذاهب الإسلامية[١١٣]. المعروفة.

ثانيًا : المصدر المسيحى واليونانى :

لعله من الواضح أن البَكْتَاشيَّة، تأثرت فى قولها بفكرة التوحيد النورانى الذى يتكون من (الله، محمد، علىّ) بعقيدة التثليث المسيحية، وكذلك فإن العشاء الذى يوزعون فيه النبيذ، والخبز، والجبن، ليس ببعيد عن طقس العشاءالربانى فى المسيحية، وبناء على ذلك رأى بعض الباحثين أن البَكْتَاشيَّة متضمنة عناصر مسيحية مهمة، حتى ظُن أنهم كانوا فى الأصل، نصارى، ولم يأخذوا من الإسلام إلا مظاهره[١١٤].

ويرى عصمت زكى أوغلو ودائرة المعارف الإسلامية، أنها تأثرت أيضًا بنظرية فيثاغورث فى الأعداد، التى رأى فيها العالم كله والمخلوقات الكائنة فيه، قائمًا على الأعداد. فأعطت البَكْتَاشيَّة أهمية كبرى للعدد والحرف، تصل إلى حد التقديس[١١٥] ويبدو هذا الكلام بعيدًا عن الدقة، الأظهر أن البَكْتَاشيَّة تأثرت فى مسألة الأعداد والحروف، بالطريقة الحروفية، لاسيما أن الأخيرة ـ عندما انتقلت إلى تركيا، اندمجت فى البَكْتَاشيَّة[١١٦] ودفعتها فى عجلة التطور، وإن لم تقض على كامل ملامحها. ومعتقدات الحروفية اعتمدت بالأساس على آراء العلماء فى الحروف، منذ القدم (وقد يكون من بينهم فيثاغورث)، وكونوا منها دينًا كاملا، يتخذ

أصـوله من قـيـمـة الحـروف العـددية، ثم التصرف فى الأرقام. ومن بين ما رأوه، هو أن الأصل فى مـعـرفـة الله، هو اللفظ. ولا يتم تواصل بين الخلق والخالق إلا باللفظ، وكذلك رؤيتـهـا فى توحـيد الأديان والمساواة بينهـا جميعًا[١١٧] والأكثر أهمية من ذلك أن مقولة (جـمـيـع أسـرار الكتب السـمـاوية فى القـرآن وجـمـيـع مـا فى القـرآن فى أم الكتـاب ... إلخ)[١١٨] هى أحد أهم الأسس الاعتقادية فى الحـروفـيـة[١١٩] قبل أن تنتقل إلى البَكْتَاشيَّة وتقـول بهـا. كـمـا ينقل Birge عن بـاحـثين آخرين، أن فضل الله الحروفى ت ٨٠٤هـ، هو المؤسس الحـقـيـقى للبَكْتَاشيَّة، وأن مسـاهـمة حـاجى بَكْتَاش تكمن فـقط فى اسـمـه الذى انتسبت إليه الطريقة[١٢٠]، ويرى Trimingham أن كـثـيـرًا من الأفكار البـاطنيـة والعـقـائد الشعبية فى وسط آسيا والأناضول، وعناصر رومـيـة، ومـسـيـحـيـة، انتـقلت إلى المذهب الحـروفى، ومنه انتـقلت إلى البَكْتَاشيَّة. هذا رغم إنكار البَكْتَاشيَّة صلتـهم بالحـروفـيـة، ونظرتهم إلى مؤسسها على أنه صاحب دعوة إباحية[١٢١].

المصدر الأناضولى :

يرى عـصـمت أوغلو أن فى الأناضـول القديمة، وجدت عقائد دنيوسوس إله الخمر، واعتقـادات أرفيوس الشـاعـر الأسطورى ذى الصفات الإلهية، التى استطاع بها وبأشعاره وعزفه، السيطرة على الحيوانات المتوحشة وترويضـهـا لتعيش فى سـلام، ولم يبق الفكر البَكْتَاشى بعيدًا عن هذه العقـائد، بل كان لها الأثر الكبيـر، فى تشكيل البَكْتَاشيَّة، كطريقة أو فرقة صوفية علوية، فيروى عن مشايخها، مناجـاتهم لتلك الحـيـوانات، وجـمـعـهـا حـولهم وترويضهـا. وقد ضموا إليها حيوانات أخرى، لايمكن اجـتـمـاعـهـا مـعًـا، كـالأسـد والطيـر، والذئب والغنم. وقـد انتـشـرت هذه الرواية وتضـمنت كـتـبـهم حكايات مطولة عنهـا، كمـا تضمنت روايات أخرى حول هذه الحـيـوانات والأشـجـار والنبـات، تخـالف الواقع وقـوانين الطبـيـعـة[١٢٢] وقـد أشـار Trimingham دون تفصيل إلى تأثير المعتقد الدينى الأناضولى فى البَكْتَاشيَّة[١٢٣].

المصدر الشرقى :

حـرص بعض البـاحـثين على أن يتلمسـوا وجـود اتفـاقـات أو تشـابهـات أو تـأثيـر وتأثر، بين البَكْتَاشيَّة، ومصـادر دينيـة شـرقـيـة، ولا يخلو حـرصـهم هـذا، من التـعـسف أحيـانًا. وعلى كل حـال ينقـسم المصـدر الشـرقى فى رأيهم إلى قسمين:

١ - **مـعـتـقـدات الترك القـدامى :** وهـى التى

دان بها أتراك آسيا القدامى، وتتضمن تقاليد، ترتبط بالحيوانات الاثنى عشر الموجودة فى تقويم الترك، وفى البَكْتَاشيَّة تعد الحيوانات مقدسة، وبعضها يرمز إلى حسن الفأل، والآخر إلى سوء الطالع. لكن هذه الأفكار التركية القديمة، امتزجت بأديان الأناضول فيما بعد، ولهذا يصعب اليوم الفصل بينها فصلا تامًا، خصوصًا أن أديان الأناضول امتزجت ـ كذلك ـ بالشامانية[١٢٤].

٢ - **اعتقادات الشامانية** Shamanism[١٢٥]:

تذهب المصادر، إلى أن بعضًا من منظومة الطريقة البَكْتَاشيَّة، يوجد فى العقيدة الشامانية، خصوصًا الأبواب الأربعة (انظر المحور الثانى)، ففى الشامانية توجد الأسس الأربعة الاعتقادية، ولها اتجاهات أربعة، ولكل اتجاه لون مخصوص، فالشمال أسود، والجنوب أحمر، والشرق أزرق، والغرب أبيض، وقد أثر ذلك ـ لعلة ما ـ فى مفهوم الترك القدامى للآلهة الأربعة (كول خان، واق خان، فيزل خان، قاراخان) أى الإله الأسود، والأحمر، والأزرق، والأبيض. وكذلك الصفات التى تنظم الحياة على الأرض رباعية (العقل، الاعتدال، العدالة، القدرة) وانتقل ذلك بدوره إلى البَكْتَاشيَّة، حيث كان المريدون وأتباع الطريقة فى عصورها المتقدمة، يرتدون عمامة ذات أربع شرائح. كل واحدة تتكون من ثلاثة أجزاء، والمجموع اثنا عشر جزءًا، ويرمز بذلك إلى الأئمة. هذا فضلا عن أن بَكْتَاش، فى نظر هؤلاء الباحثين، لم يكن قد تخلص من معتقداته الخراسانية القديمة، كما أن الأناضوليين الذين دخلوا الطريقة، لم ينسوا معتقداتهم التى ورثوها عن أجدادهم الترك الأوائل، القادمين من آسيا. وقد أثر هذا كله على فكر البَكْتَاشيَّة التى تعد ـ كما يرون ـ مؤسسة اعتقادية أناضولية[١٢٦].

وخلاصة ما يمكن أن يقال ـ اعتمادًا على تتبع ما أوردته المصادر والمراجع، حول مواضع الاتفاق والتشابه والتأثير والتأثر، بين الفكر البَكْتَاشى والعقائد والفلسفات الأخرى ـ أن البَكْتَاشيَّة امتداد للفكر القديم والمعاصر لها. وأن مصادر وينابيع فكر هذه الفرقة أو الطريقة: إسلامية شيعية، وغنوصية، ونصرانية، وتركية وفارسية قديمة، وأناضولية، وشامانية أيضا.

خاتمـــة :

يمكن إجمـــال أهم الأفكار الرئيـســيــة والسـمات البـارزة فى البَكْتَاشيَّـة، فى النقاط الآتية:

١ - إن كانت الطريقة البَكْتَاشيَّة، قد انتسبت إلى حاجى بَكْتَاش ولى بوصفه مؤسسًا لها، فإن الدور الأساسى فى تطورها وما طرأ عليها وفى صياغة منظومتها (فكرًا وممارســات) ـ يرجع إلى باليم سلطان ت٩٢٢هـ. وقد نسب إلى بَكْتَاش ولى آراء ومقالات لا غبار عليها، وتحدث الباحثون عنه حـديثًا طيبًـا يبـرئه مما أضـافتـه الطريقة إليها.

٢ - لم يكن انتشـار البَكْتَاشيَّة وقوة تأثيرها، قاصرًا على المستوى الاجتماعى والدينى فـحسب، بل تعـدى ذلك إلى التـأثيـر فى الجـانب السياسـى وحتى العـسكرى، فى تركيا وبلاد البلقان، وقد وظف الساسة ذلك النفوذ لتحـقـيق أهدافـهم. ومـهمـا اختلفت الإحصاءات فى عدد أتباعـها، فقـد كونت الطريقة قـاعـدة جمـاهيـرية واسـعـة ـ قـديمًا وحتى العـصـر الراهن ـ مكنتـهـا من لعب أدوار بالغـة الأهمـيـة والخطورة.

٣ - أيًا كان الموقف العلمى من البَكْتَاشيَّة، فإن الكتابات المصنفة فى المكتبة العربيـة، لم تول البَكْتَاشيَّة، ما تسـتحقـه (علميًا) من دراسـة وتحليل، وبعـضـهـا لم يشـر إليـهـا أصلا.

٤ - إن فكرة التـوحـيـد النورانى، لهـا أصل راسخ فـى الفكـر الشـيـعى الغـالى، وقـد تلقفته البَكْتَاشيَّة، وطورت منه، فتشابهت رؤيتهـا فى الإمام علىّ، مع مـا رآه الغـلاة فـى الأئمــة. ولا يمكن قـبــول مــا تـراه البَكْتَاشيَّة من أن تبجيلهم لآل البيت على النحو الوارد عندهم، أمر يشتـركون فيه مع أهل السنة والجماعة. فهذا قفز على الحقـيـقـة التـاريخـيـة والفكرية، ولا يعنى تبـجيل أهل السنة لآل البيت أنهم شيـعة اصطـلاحًــا، أو أنهم يقــبـلون هـذا الغلو الشديد فى الإمام علىّ وبنيه.

٥ - تذهـب البَكْتَـاشـيَّــة إلى القــول بوحـدة الوجود، ولا ترى ضرورة لوجود الخـلافة من الأســاس، كـمــا تقــول بالأصــالة والسـفـارة، بديلا عنهـا، ولا يخفى مـا فى ذلك من غلو وشطط.

٦ - لمفهوم الشـريعـة فى البَكْتَاشيَّة، مضمـون يُميـزه عـمـا نجـده فى التـصـوف المعتـدل، وهى تعطى ـ كغيرها من الطرق الصوفية عمومًا ـ أهمية خاصة للشيخ أو البابا، فى سلوك الطريق.

٧ - تلح البَكْتَـاشـيَّــة على ضـرورة انشـغـال

السالك بتوافق ظاهر سلوكه مع باطنه، وقد يقبل كلام البَكْتَاشيَّة هذا فى المرحلة الأولى، لكن مع تقدم السالك فى الطريق، وهو لا يزال ملاحظًا لنفسه وسلوكه، قد لا يستطيع تجاوز العلائق والشواغل وكل ما سوى الله، وبهذا لا يتحقق، بعلم القلب، الذى هو ثمرة سلوك الطريق، على النحو المعروف فى الفكر.

٨ - الذكر فى البَكْتَاشيَّة، ذكران، **خفى** أخذوه ـ كما يقولون ـ : عن أبى بكر الصديق، **وجهرى** أخذوه عن علىّ بن أبى طالب. وتذكر المصادر أن البَكْتَاشيَّة، تتحلل من بعض الأحكام الشرعية وآداب السنة، غير أن بعضهم لا يقرون مثل هذه السلوكيات.

٩ - تستند البَكْتَاشيَّة إلى حديث النبى ﷺ **«أنا مدينة العلم، وعلى بابها»** وتجعله إطارًا مرجعيًا، لمراحل طريقها الصوفى، الأربع (الشريعة، الطريقة، المعرفة، الحقيقة) وإن لم تقدم بيانا نظريًا محددًا حول المقامات والأحوال.

١٠ - أخذ حاجى بَكْتَاش، الخرقة عن أحمد اليسوى ت٥٦٢هـ والبَكْتَاشيَّة فرع من الطريقة اليسوية، واليسوية شعبة من الخوالجكانية، المنحدرة عن الجنيدية.

١١ - يبدو بجلاء، اعتمادًا على شواهد ودلائل كثيرة جدًا، سريان الروح الشيعية بشدة، فى منظومة البَكْتَاشيَّة (فكرة ومعتقدًا وسلوكًا) لكنها ليست شيعية النشأة، وإنما طرأ عليها التشيع لاحقًا، فأصبح الفرق هينًا، بين كونها فرقة شيعية متصوفة أو طريقة صوفية متشيعة.

١٢ - يزعم البَكْتَاشيون أنهم ينتمون إلى أهل السنة، ولكن مضامين فكرهم وممارساتهم، ترد زعمهم هذا، بل إن هذه المضامين، قد تخرجهم ليس فقط عن سياق التصوف المعتدل، بل وعن منظومة الفرق والمذاهب الإسلامية المعروفة.

١٣ - تأثرت البَكْتَاشيَّة «بالبابائية» و«الحروفية» ودخلتها عناصر مسيحية ومعتقدات أناضولية وتركية قديمة، وغنوصية وشامانية على النحو الذى سبق بيانه، والله ولى التوفيق.

أ.د. حمدى عبدالله الشرقاوى

الهوامش

١ – بكتاش: لفظة تركية، لها مدلول يقترب من معنى (الأمير) أو صاحب الكلمة المسموعة، انظر: (J.K. Birge. The Bektashi Order of Dervishes, Luzac & Co. London, 1937, P. 37).

٢ – دائرة المعارف الإسلامية، مادة: بكتاشية، النسخة العربية، إعداد وتحرير، إبراهيم خورشيد وأحمد الشنتناوى ود. عبدالحميد يونس، دار الشعب، مجلد ٧، ص ٤٦٧ – ٤٦٨.

٣ – انظر د. كامل الشيبى، الصلة بين التصوف والتشيع، دار الأندلس، بيروت، ط ٣ – ١٩٨٢، ٢/٣٣٦ – ٣٣٧م، و

- Encyc. Britannica, Art. Bektashiyah, Vol. 1,p. 939.
- J.S. Trimingham, The Sufi Order in Islam, Oxford University Press, Reprint edition, 1998, pp. 80-1.
- Birge, op. cit, pp. 32, 43-44.

٤ – والملاحظ أن منطقة خراسان، بلد حاجى بَكْتَاش، شهدت سبقًا وازدهارًا كبيرًا فى حقل التصوف، والتدوين فيه؛ ففى هذا الإقليم نشأ السراج الطوسى ت ٣٧٨هـ صاحب اللمع، وأبوعبد الرحمن السلمى ت ٤١٢هـ، والقشيرى ت ٤٦٥هـ.

٥ – أحمد سرى بابا: المرجع السابق. ص ٦.

٦ – د. الشيبى: مرجع سابق، ٢/٣٣٧.

٧ – حيث يذكر الشيخ محمد ثريا بابا أن حاجى بَكْتَاش ولد ٦٤٥هـ – ١٢٠٨م، وتوفى سنة ٧١٩ هـ – ١٢٧٠–١م (Seyh Baba Mehmed Sureyya (op. cit) s.17)، ويتفق معه أحمد سرى بابا فى تحديد سنة الميلاد، لكنه يذكر أنه توفى سنة ٧٣٨هـ – ١٣٧٧م، وهذا الرقم (٧٣٨) يساوى كلمة (بَكْتَاشية) بحساب الجمَّل (أحمد سرى الطريقة الأحمدية... ص ٦، ٩) ويتفق ترمنجهام مع سرى، فيرى أنه مات نحو سنة ٧٣٨هـ (trimingham; op cit., p.881) ويتفق معه كذلك د. التفتازانى فى تحديد سنة الوفاة، ولعله نقل عنه، فى مدخل إلى التصوف الإسلامى، ص٢٤٥) وتشير دائرة المعارف البريطانية إلى أن بَكْتَاش كان فى القرن الثالث عشر الميلادى (السابع الهجرى)، Vol.1,p.939 ويورد البستانى أنه توفى فى سنة ٧٦٩هـ (بطرس البستانى: دائرة المعارف؛ قاموس عام لكل فن ومطلب، دار المعرفة، بيروت، مجلد ٥، ص٥٣٦) أما طاش كبرى زاده فيذكر أن بَكْتَاش من علماء الطبقة الثالثة، الذين كانوا فى عهد السلطان مراد بن أورخان العثمانى، الذى بويع له سنة ٧٦١هـ (الشقائق النعمانية فى علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٩٧٥، ص١٦ ,١٢) وواضح أن هذه الفترة لوفاة الرجل، متأخرة جداً، ويرجح الدكتور الشيبى أنه توفى فى منتصف القرن السابع الهجرى (الصلة بين التصوف والتشيع،٢/٣٣٨).

٨ – J.S. Trimingham op. cit. p.81 هذا، ويُنسب إلى حاجى بَكْتَاش ولى، مخطوط، ضمن مجموع برقم Browne E. 20 بمكتبة جامعة كمبردج، كتب فى الأصل بالعربية، ثم ترجم إلى التركية شعراً ثم نثراً ليفهمه المريدون وأتباع الطريقة، غير أن الباحثين لايستطيعون الجزم بصحة هذه النسبة إليه. انظر: د. الشيبى: المرجع السابق، ٢/٣٣٧ – ٣٣٨، وJ.K.Birge op. cit. p.4.

٩ – Seyh Baba Mehmed Sureyya, (op. cit) s. 12-13,17

١٠ – تتباين كثيرًا، رؤى الباحثين لأعداد البَكْتَاشيِّة، فيرى Birge أنهم يخمنون أعدادهم بحوالى سبعة ملايين، ويذكر أن إحصائية سنوية بقيت بعد استئصال الإنكشارية ، سنة ١٨٢٦م، تؤكد أن عددهم كان حوالى سبعة ملايين و٣٧٠ ألفا فى الأناضول، ومائة ألف فى ألبانيا، فضلاً عن المنتشرين فى بلدان أخرى، ويقول Birge إن رئيس الطريقة «نيازى ده» أخبره سنة ١٩٣٣م بأن عددهم فى الإمبراطورية العثمانية، يبلغ حوالى سبعة ملايين ونصف المليون، وهناك أرقام أخرى أوردها Birge. ويذكر د. مقداد يالجن أن رئيس الطريقة فى مصر، أخبره فى مقابلة معه، أن عددهم يبلغ قرابة خمسة ملايين فى العالم الإسلامى، ويورد د. الشيبى – معتمداً على وسائل الإعلام – أن فى ستينيات القرن العشرين، هناك ثلاثة عشر مليونًا – من سكان تركيا فقط – ينتمون إلى البَكْتَاشيِّة وهم من مختلف المهن والوظائف والفئات والشباب. انظر: Birge; op. cit. pp. 16-7؛ ود. يالجن: فلسفة الحياة الروحية فى الإسلام، ص ١٢٣، ود. الشيبى: مرجع سابق، ٢/٣٤٤.

١١ – Dr. Cavit Sunar: Melamilik Ve Bektasilik, Ankara-s. 56-57, 1975

١٢ – Ismet Zeki Oglu: Butun Yonleriyle Bektasilik. Istanbul, s 48

١٣ – انظر: Birge, op. cit, pp. 16-7 Dr. Cavit Sunar, (op. cit) s. 37 و Encyc. Britannica, op. cit, p.939 وهناك رواية أخرى لهذه القصة، تحدد تفاصيل ذات طابع أسطورى!! لكن أهم ما جاء فيها أن بَكْتَاش هو الذى سماهم =

= «الإنكشارية» ودعا لهم بالثبات والبأس ونقاء القلوب والنصر الدائم.. انظر Sener, Alevilik Olayi, Istanbul, 1994, Gemal s. 132-134 بينما ترى دائرة المعارف الإسلامية، أن تلك القصة، بسبب الصلة التى نشأت فيما بعد، بين البَكْتَاشيَّة والإنكشارية. مادة بَكْتَاشية، مجلد ٧، ص ٤٦٨.

١٤ - انظر المرجع السابق، ص ٨٦، ١٣٤، و Ency, Britannica, op. cit, p. 939

١٥ - انظر: Gemal Sener; (op. cit) s. 134، ودائرة معارف البستانى، مجلد ٤ ص ٥٣٥، مادة إنكشارية.

١٦ - انظر: بَكْتَاشيلق، تدفيقلرى، محررى ف. و. هاسلوك، ترجمة راغب خلوصى، إستانبول، دولت مطبعة ١٩٢٨م، ص ٧٦.

١٧ - Gemal Sener, (op. cit)s. 135-6

١٨ - انظر: Cavit Sunar, (op. cit) s.55 و Encyc. Britannica, op. cit. p. 939 ودائرة المعارف الإسلامية. مكجلد (٥)، ص ٤٧٠.

١٩ - Gemal Sener, (op. cit.) s.147-8، وقد كان أتاتورك على يقين من أنه لن يستطيع خوض حرب الاستقلال وإلغاء نظام الخلافة وتأسيس دولة علمانية فى تركيا، دون مساعدة العلويين الأتراك والبَكْتَاشيين بصفة خاصة، ومن ثم خطط للتقرب إليهم، فقام بزيارة تكية البَكْتَاشيَّة، وكان جمال الدين أفندى، هو شيخ الطريقة، ويتزعم ستة ملايين بَكْتَاشى فى الأناضول وحدها، وكان نائب مدينة (قيرشهر) فى البرلمان سنة ١٩٢٠م، ونائب رئيس البرلمان فى نفس الوقت. وكان الشخص الثانى فى الطريقة يدعى نيازى بابا، والعلويون والبكتاشيون لا يخرجون عن طوع هذين الرجلين، اللذين استقبلا أتاتورك ـ عند زيارته للتكية ـ وعقد الثلاثة اجتماعًا ثلاثيًا مغلقًا، ولم تعرف حتى اليوم تفاصيل ووقائع هذا الاجتماع، لكن المحصلة الكلية أن البَكْتَاشيين وعدوا أتاتورك بالوقوف إلى جانبه فى حرب الاستقلال. نفسه، ص ١٤٨ - ١٤٩، وفى نفس المرجع أيضًا ص ١٥٠ - ١٥٢، تفاصيل مهمة، حول مساندة العلويين والبَكْتَاشيين للحكومة بقيادة أتاتورك، الذى لقبوه بالفاتح ومنقذ الأمة، ورأوا أن مساعيه، تبعث الشرف للأمة الإسلامية!! وأن واجبهم هو تنفيذ مطالبه، وأن أفكاره صائبة، ومن ينكر ذلك، فلا علاقة له بالبَكْتَاشيَّة، وليس منهم، ثم أصبح البَكْتَاشيون والعلويون بصفة عامة، من كبار مساعدى أتاتورك وكان لهم دور بارز فى سقوط الخلافة والدفاع عن العلمانية، وربما كان لذلك دوره فى ميل ـ أو إيمان ـ أتاتورك بالأفكار والمبادىء البَكْتَاشيَّة، فضلاً عن أنه كان فى مدينة «سلانيك» مسقط رأسه، تكية بَكْتَاشية، لها نفوذ كبير، وقد قيل أن والده كان بَكْتَاشياً، وخلاصة القول: أن توظيف أتاتورك لنفوذ البَكْتَاشيين والعلويين، فى تحقيق أهدافه، وعمله على كسب ودهم وتعاطفهم معه، قد جعلهم يعبرون عنه بقولهم «إن أتاتورك منا» ولا عجب فى تلك، إنها السياسة!!.

ومع ذلك فقد ألغى أتاتورك قانونية الطرق الصوفية بما فيها البَكْتَاشيَّة، لكن الحكومة التركية، رفعت هذا الحظر، وكثر عددهم، حتى بلغ نحو ثلاثة عشر مليوناً من الأتراك فى النصف الثانى من القرن العشرين، انظر د. الشيبى مرجع سابق، ٢/٣٤٤.

٢٠ - Cavit Sunar,(op.cit.) s.52,28 وهاسلوك: مرجع سابق، ص ٦٨ - ٦٩، ٨١.

٢١ - Birge, op. cit p.20.

٢٢ - انظر التفاصيل فى، محمد موفاكو: البَكْتَاشيَّة، مجلة العربى، عدد ٢٢٠، مارس ١٩٧٧م، ص ٦٤ - ٦٨، وهناك إحصاء يشير إلى أن عددهم غداة هذا الاعتراف بهم سنة ١٩٢٠م فى ألبانيا، وصل إلى ثلاثمائة ألف، بما يعادل ٢٥٪ من سكان ألبانيا ذلك الوقت.. المرجع نفسه ص ٦٨، لكن بيرج يذكر أن عددهم فى ألبانيا، سنة ١٩٣٣م بلغ نحو مليونًا ونصف، Birge, op. cit p.15.

٢٣ - أحمد سرى بابا: الرسالة الأحمدية، ص ٢٥ - ٣٥، وقد أطال الكلام فى ذكر الأوصاف التفصيلية لتكية المغاورى شافعًا ذلك بصور لها ولشيوخ الطريقة.. نفسه ص ٣٧ - ٤٨.

٢٤ - انظر د. زكريا سليمان: الطرق الصوفية بين الساسة والسياسة فى مصر المعاصرة، دار الصحوة، ط١ ١٩٩٢م، ص ١٤٥.

٢٥ - راجع على سبيل المثال: الطرق الصوفية فى مصر، د. أبو الوفا التفتازانى، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مجلد ٢٥، جـ٢، ١٩٦٨م، والطرق الصوفية فى مصر.. نشأتها ونظمها، د. عامر النجار، مكتبة الأنجلو، ١٩٧٨م، والتصوف فى مصر إبان العصر العثمانى، د. توفيق الطويل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨م، والطرق الصوفية بين الساسة والسياسة فى مصر المعاصرة، د. زكريا سليمان، مرجع سابق.

٢٦ - N .Sạmi Banarli, Turk Edebinat Tarihi; Istanbul, 1971, s293

٢٧ - انظر د. الشيبى مرجع سابق، ٢/٣٣٩، وCavit Sunar,(op.cit.) s.52

٢٨ - د. الشيبى: السابق، ٢/٣٤٠.

٢٩ - Encyc. Britannica, op. cit, p.939.

٣٠ - دائرة المعارف الإسلامية، مجلد ٧، ص ٤٦٨.

٣١ - Trimingham, op. cit. pp.81-2.

٣٢ - Birge, op, cit. p.40.

٣٣ - د. الشيبى: مرجع سابق، ٢/٣٤٠، و Birge, Ibid, p.56.

٣٤ - أحمد سرى بابا: الرسالة الأحمدية... ص ١٥ - ١٦. .

٣٥ - السابق، ص ١٢ - ١٣.

٣٦ - السابق، نفس الموضع.

٣٧ - Cavit Sunar: (op. cit.) s.10-20.

٣٨ - السابق، ص ٢٢.

٣٩ - السابق، ص ٣٠ - ٣٣، وانظر تفاصيل طريقة الحساب البَكْتَاشى فى المرجع نفسه، ص ٣٠ - ٣٤.

٤٠ - السابق، ص ٢٥ - ٢٦، ٣٤، تجدر الإشارة إلى أن خواص الحروف وأسرارها ، قد دخلت إلى التصوف من باب واسع، قبل البَكْتَاشيَّة، وفتحت المجال أمام الغُلو فى التأويل، ثم رسخت فى التصوف، وأصبحت من خصائص المعرفة الصوفية... انظر: اللمع، للطوسى، دار الكتب الحديثة، مصر، ومكتبة المثنى، بغداد، ١٩٦٠م، ص ١٢٤ - ١٢٥ ودراسات فى التصوف الإسلامى، د. محمد جلال مشرف، دار النهضة العربية، مصر، ١٩٨٠م، ص ٢٣٨ - ٢٤٠، ود. الشيبى: مرجع سابق، ٢/١٦٦ - ١٧٤.

٤١ - انظر: د. الشيبى: مرجع سابق، ٢/١٩٥.

٤٢ - انظر: Seyh Baba Mehmed Sureyya (op. cit.) s.17.

٤٣ - انظر: أحمد سرى بابا: الرسالة الأحمدية، ص ٤٦، ود. الشيبى: مرجع سابق، ٢٢/٣٤١، و Birge, op. cit, p.135 فى نفس الموضعين، أن البَكْتَاشيَّة، ترى أن النبى نفسه، لما جرح فى أحد، شفى بتلاوة هذه العبارة بأمر جبريل!! ولهم كذلك، أشعار أخرى يعظمون فيها عليا، ونلمس فيها مسحة شيعية واضحة.. انظر Cavit Sunar, (op. cit.) s.31.

٤٤ - Seyh Baba Surayya, (op. cit.) s.10-11.

٤٥ - المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس، تحقيق محمود الخضيرى، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥م، ص ٩.

٤٦ - انظر تفاصيل أكثر عند د. الشيبى، مرجع سابق، (١/٦٢ - ٦٨ - ٨٥).

٤٧ - أحمد سرى بابا: مرجع سابق، ص ١٩، ٢١، هذا فضلاً عن أن البَكْتَاشيَّة، تعرضوا تفصيلاً لحديث الغدير، ونظروا إلى جعفر الصادق، على أنه إمام فرقتهم الناجية. انظر: Birge (op. cit.), pp.98-9,140.

٤٨ - أحمد سرى بابا: مرجع سابق، ص ٢١ - ٢٢، وانظر: د. الشيبى: مرجع سابق، ٢/٣٤٣، و Birge, Ibid, pp.147-8.

٤٩ - د. الشيبى: المرجع السابق، نفس الصفحة.

٥٠ - أحمد سرى بابا: مرجع سابق، ص ٢٣ - ٢٤.

٥١ - السابق، ص ١٣. و Seyh Baba Sureyya, (op. cit.) s.21.

٥٢ - انظر التفاصيل فى: Ismet Zeki Oglu, (op. cit.) s.37-40.

٥٣ - انظر: Cavit Sunar, (op. cit.) s.23.

٥٤ - السابق، ص ٢٤ - ، ومما يجدر ذكره، أن كلام البَكْتَاشيَّة عن الوجود والعدم، يختلف عما يذكره الباحثون، عن ابن عربى، فالعدم عنده هو شيئية الثبوت فى مقابل شيئية الوجود، والوجود هو الذى يسبح فى بحر العدم، والزمان هو ذلك السابح.. انظر: د. على شلق: العقل الصوفى فى الإسلام، دار المدى، بيروت، ط١ ١٩٨٥م، ص ٨٥.

٥٥ - Cavit Sunar, (op. cit.) s.23. وقد أدت مثل هذه الرؤى البَكْتَاشيَّة، ببعض الباحثين إلى أن يصنفها كمذهب فلسفى صوفى حر، ومنبع للعلم اللدنى... المصدر نفسه ونفس الصفحة، و N. Sami Banarli, (op. cit) s. 294.

٥٦ - راجع: د. جلال شرف: مرجع سابق، ص ٣٧١ - ٣٨٥، ٤٢٧ - ٤٤٢، ود. شلق: مرجع سابق، ص ١١٣، ١١٤ - ١١٥ ود. عمر فروخ: التصوف فى الإسلام، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٩٨١م ص ١٧٣، ٨٣، ود. التفتازانى: مدخل إلى التصوف... مرجع سابق، ص ١٩٨ - ٢٠٥.

٥٧ - انظر: Ismet Oglu, (op. cit.) s.37-9، وطبقًا لهذا الكلام، لا تندرج البكتاشية، ضمن من سماهم الرازى: (أصحاب العادات) الذين منتهى أمرهم تزيين الظاهر، كلبس الخرقة وتسوية السجادة. وقد ورد كلام الرازى هذا، فى تصنيفه لطوائف الصوفية... انظر اعتقادات المسلمين والمشركين، مراجعة وتحرير د. على سامى النشار، ط القاهرة، ١٩٣٨م، ص ٢ - ٣.

٥٨ - Ismet Oglu, (op. cit.) s.40-1.

٥٩ - انظر على سبيل المثال، د. عائشة المناعى: أبو حفص عمر السهروردى، حياته وتصوفه، دار الثقافة، الدوحة، ط١، ١٩٩١م، ص ١٩٨ - ٢٠٣. والشريعة والحقيقة عند علماء الظاهر، كلاهما سواء، لكن الصوفية، يرون أن إحداهما لا تنفك عن الأخرى، فإقامة الشريعة، دون وجود الحقيقة محال، والعكس كذلك. والأولى من المكاسب، والثانية من المواهب... انظر كشف المحجوب، للهجويرى، دراسة وترجمة وتعليق د. إسعاد عبد الهادى قنديل، مراجعة د. أمين بدوى، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م، ص ٦٦٧.

٦٠ - ويطلقون عليها كذلك: التضرع لله، أو التوسل إليه، وإلى عظماء الدين، وغالبًا ما يكون موجهًا إلى الإمام على وشيوخ الطريقة والواصلين فيها، والتوسل من أهم أسس الممارسات الدينية فى البَكْتَاشيَّة، الذى يحل - فى أحيان - محل الصلاة Ismet Oglu (op. cit.) s.40.

٦١ - المرجع السابق: ص ٤٢ - ٤٣، و Cavit Sunar, (op. cit.) s.53.

٦٢ - Seyh Baba Sureyya, (op. cit.) s.8-9,14.

٦٣ - انظر: عوارف المعارف، ص ٧٠ - ٧١، ٨٠، والرسالة القشيرية، مكتبة مصطفى البابى الحلبى، ط١، ١٩٥٩م، ص ١٩٩ - ٢٠١، ود. عامر النجار: الطرق الصوفية فى مصر، مرجع سابق، ص ٣٢ - ٣٥، ود. عبد الفتاح بركة: فى التصوف والأخلاق، دار القلم، الكويت، ط١، ١٩٨٣م، ص١٤٢ - ١٥٥.

٦٤ - عوارف المعارف، ص ٧٠.

٦٥ - د. الشيبى: مرجع سابق، ٤٦٥/١.

٦٦ - السابق، ٤٦٣/١.

٦٧ - راجع: السابق، ٤٦١/١ - ٤٦٦.

٦٨ - انظر: Cavit Sunar, (op. cit.) s.25-26 وقد عرفنا من قبل أن البَكْتَاشيَّة، ترى أصل هذه الكتب فى القرآن، وحقائق القرآن فى أم الكتاب.. وهكذا إلى أن تصل إلى باء البسملة، التى ترمز عندهم إلى الإمام على.

٦٩ - Seyh Baba Sureyya, (op. cit.) s.5-8.

٧٠ - راجع: عوارف المعارف، ص ٣٦، ود. عائشة المناعى: أبو حفص عمر السهروردى، مرجع سابق، ص ٢٧٩ - ٢٨١. وانظر أيضًا: ابن عربى:

٧١ - Ismet Oglu, (op. cit.) s.43-4.

٧٢ - كشف المحجوب، ص ٦٢٦، وانظر قولاً آخر فى معنى الدرجات الثلاث، عند المتصوفة، فى: العقل الصوفى فى الإسلام، د. على شلق، مرجع سابق، ص ٤٥، ١٢٥ - ١٢٦.

٧٣ - Ismet Oglu, (op. cit.) s.14, 44 (and) Cavit Sunar, (op. cit) s.53-4 والإنسان الكامل هو الذى بلغ أسمى مرتبة صوفية، بالفناء فى الله، وهو الذى يجمع صورة الله وصورة الإنسان، فيكون واسطة الاتصال بين الخالق والمخلوق، وكان ابن عربى من أوائل الصوفية الذين وردت عندهم عبارة الإنسان الكامل، ثم أصبحت اسماً لكتاب صنفه عبد الكريم الجيلى ت نحو ٨٠٥هـ، ومن قبلهما وردت إشارات عن مضمونها، عند الحلاج.. انظر التفاصيل فى: العقل الصوفى فى الإسلام، د. على شلق، ص ١٣٦ - ١٣٧، مرجع سابق، والإنسان الكامل فى الإسلام، لماسينيون (ترجمة د. بدوى ونشره ضمن كتابه: الإنسان الكامل فى الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢/ ١٩٧٦م، ص ١١٣ - ١٢١)، ويذكر د. الشيبى نقلاً عن نيكلسون، أن ابن عربى وجلال الدين الرومى، كانا الأساس فى إدخال عبارة الإنسان الكامل، فى الطرق الصوفية التركية. الصلة بين التصوف والتشيع، ٤٩٢/١، مرجع سابق.

٧٤ - Cavit Sunar, (op. cit) s.30-31 والحديث ورد فى سنن الترمذى - كتاب المناقب، باب من أحب الخلق إلى الله على، حديث رقم ٣٧٢٥، جـ٩ ص٣٠٦ - ٣٠٧، مطابع الفجر الحديثة، حمص، ط١ - ١٩٦٨م وقال الترمذى (حديث غريب منكر). وقد اختلف علماء الحديث حول صحته.

٧٥ - أحمد سرى بابا: الرسالة الأحمدية.. ص ١٣ - ١٤.

٧٦ - عوارف المعارف، ص ٤٢٨.

٧٧ - أحمد سرى بابا: الرسالة الأحمدية.. ص ١٤.

٧٨ - دائرة المعارف الإسلامية، مجلد ٧، ص ٤٦٨، مرجع سابق.

٧٩ - انظر: أحمد سرى بابا: مرجع سابق، ص ١٣ - ١٥ و Birge; op. cit, pp.50-1، ومن التقاليد البَكْتَاشيَّة، أن المشيخة فيها، لا تورث إلى الابن، لكن فيما بعد، كان الابن الأكبر يرث المشيخة عن أبيه. وأن الشيخ لايقبل البيعة من ابنه، ويترك ذلك لشيخ آخر: انظر: Cavit Sunar, (op. cit) s.54 ودائرة المعارف الإسلامية مجلد ٧، ص ٤٦٩. ومنها أيضاً أن المريدين يعترفون لشيوخهم، بخطاياهم، ويتلقون منهم المغفرة، دائرة المعارف الإسلامية، نفس الصفحة.

٨٠ - د. عامر النجار: الطرق الصوفية فى مصر، ص ٣٩، مرجع سابق.

٨١ - انظر: أحمد سرى بابا: الرسالة الأحمدية.. ص ١٥ - ١٦، والحديث: رواه أحمد فى المسند، (حديث شداد بن أوس) جـ٤، ص ١٢٤، نشر المكتب الإسلامى للطباعة ودار صادر، بيروت، ط١ - ١٩٦٩م ورواه الحاكم فى المستدرك، كتاب الدعاء والتكبير، (رفع الأيدى عند قول لا إله إلا الله)، جـ١، ص٥٠١، نشر مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، وبيروت، د.ت

٨٢ - قارت د. عائشة المناعى: أبو حفص عمر السهروردى، ص ١٣٦ - ١٣٧، ود. عامر النجار: الطرق الصوفية.. ص ٤٦ - ٤٧.

٨٣ - Seyh Baba Syreyya, (op. cit) s.25.

٨٤ - السابق، ص٢٤. والحق أن كتب الحديث، تورد أن النبى جمع فاطمة وعلياً والحسن والحسين تحت ردائه أو عباءته أو مرطه، أو كساء خيبرى، وسماهم آل محمد أو: آل بيتى، ودعا لهم... إلخ، ولكن ليس فيها مازادته البَكْتَاشيَّة، من أن النبى أسر إليهم «الأمانة»... إلخ. راجع: مسند أحمد، (حديث أم سلمة)جـ٦، ص ٢٩٢، وصحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل الحسن والحسين، مجلد ٨ جـ١٥، ص ١٩٤ - ١٩٥، نشر دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٧٢م، وهذه الواقعة تمثل أحد أهم أسس العقيدة الشيعية.

٨٥ - Ismet Oglu, (op. cit) s50-1.

٨٦ - عوارف المعارف، للسهروردى، ص ٩٢.

٨٧ - راجع: السابق، ص ٩٢، ود. عائشة المناعى: مرجع سابق، ص ١٥٤.

٨٨ - انظر د. عامر النجار: مرجع سابق، ص ٤٠.

٨٩ - انظر أحمد سرى بابا: مرجع سابق، ص ١٤. ولا تختلف البكتاشية - فى هذا السند - عن جمهور الصوفية، فإن ابن خلدون يرى فى سياق حديثه عن أثر التشيع على التصوف، أن الصوفية جعلوا مستند طريقتهم فى لبس الخرقة أن علياً ألبسها الحسن البصرى وأخذ عليه العهد بالتزام الطريقة، واتصل ذلك عنهم بالجنيد من شيوخهم. المقدمة، مكتبة ابن شقرون، د. ت، ص ٣٢٣ - ٣٢٤.

٩٠ - Trimingham, The Sufi Orders in Islam, pp.81, 58.

٩١ - Ibid. p.45.

٩٢ - أحمد سرى بابا: مرجع سابق، ص ١٦.

٩٣ - راجع د. عامر النجار: الطرق الصوفية... ص ٤٩ - ٥٣، ود. توفيق الطويل: التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى، ص ٦١ - ٦٢، مرجع سابق.

٩٤ - ويذكر شيوخهم، أن الطريقة تلزم المريدين قراءة أذكار وأدعية، كل صباح، ويستهلون حلقات ذكرهم، بذكر أفعال ومناقب آل البيت، ثم يقوم الشيخ بتعميم دائرة الصلاة على النبى. Seyh Baba, (op. cit.) s.22-23 ويذكر الشيخ حسنين مخلوف، أنهم يسجدون أثناء الذكر لأسماء الأئمة، ولمشايخهم، كما تفعل المولوية، عند ذكر على وجلال الدين الرومى، ويزعمون أن هذا السجود، سجود تكريم، لا سجود عبادة، ويتوسلون إلى على والأئمة الاثنى عشر، والمعصومين الأربعة عشر، وإلى باليم سلطان، وإلى أهل الكساء الخمسة.. انظر موقع www.fnoor. com، تاريخ الزيارة ٢٠٠٤/١٢/١٥م، وأحمد سرى بابا: الرسالة الأحمدية، ص٤٦.

٩٥ – مثل «اللهم اجعلنى عندك وجيهاً بالحسين فى الدنيا والآخرة، فأسأل الله الذى أكرمنى بمعرفتكم ومعرفة أوليائكم، ورزقنى البراءة من أعدائكم» سرى بابا: السابق، ص ٥٠، وانظر نفسه ص ٤٥ وللبَكْتَاشيَّة أوراد أخرى يذكرها الباحثون، ولم أجدها فى كتبها، تأتى فى هذا السياق، مثل وردهم عن فاطمة وعصمتها وظلمهم لها وغصبهم حقها «اللهم صل وسلم وزد وبارك على السيدة الجليلة.. فاطمة التقية...»، ولايخفى مايشير إليه هذا الكلام. ولهم ورد آخر يقولون فيه «اللهم العن أول ظالم، ظلم حق محمد وآل محمد» إشارة إلى أبى بكر، و«اللهم إن هؤلاء أئمتنا وسادتنا، بهم نتولى ومن أعدائهم نتبرأ فى الدنيا والآخرة». انظر الفكر الصوفى، لعبد الرحمن عبد الخالق، الجزء الثالث، منشور على موقع نداء الإيمان www. Al-eman. com، تاريخ الزيارة ٢٠٠٤/١٢/١٩، والذين يؤكدون صحة نسبة هذه الأوراد إلى البَكْتَاشيَّة، يرفعون التعارض بين طعنها على أبى بكر، وأخذها الذكر الخفى عنه، بأن الأخير، هو من باب التقية فقط. الشيخ حسنين مخلوف: السابق.

٩٦ – Birge,op. cit, p.51.

٩٧ – دائرة المعارف الإسلامية، مجلد ٧، ص ٤٨٦ – ٤٦٩، و Encyc. Britannica, op. cit, p.939.

٩٨ – Cavit Sunar, (op. cit) s.54، ودائرة المعارف الإسلامية، مجلد ٧، ص ٤٦٩.

٩٩ – Seyh Baba Sureyya; (op. cit) s.24.

١٠٠ – انظر د. الشيبى: مرجع سابق، ٣٢٧/٢ – ٣٢٩ و Birge op. cit. pp.50-1.

١٠١ – الشقائق النعمانية فى علماء الدولة العثمانية، ص ١٦، مرجع سابق.

١٠٢ – دائرة معارف البستانى، (مادة: إنكشارية، مجلد ٤، ص ٥٣٥)، و(مادة بَكْتَاش، مجلد ٥، ص ٥٣٦)، مرجع سابق.

١٠٣ – انظر: فلسفة الحياة الروحية فى الإسلام، ص ١٢٢ – ١٢٣، مرجع سابق.

١٠٤ – Trimingham, op.cit, pp.81-82.

١٠٥ – Ismet Oglu, (op. cit) s.2,47 ويضيف كذلك أن البَكْتَاشيَّة قد طورت نفسها عبر السنين وأدخلت إليها أفكاراً وأصولا، لم تكن معروفة من قبل، بل لم يعلمها المؤسس الأول للطريقة، أو يدع إليها.. نفسه، ص ٣٦.

١٠٦ – دائرة المعارف الإسلامية، مجلد ٧، ص ٤٦٨.

١٠٧ – راجع التفاصيل عند Birge op. cit, pp. 14,139-144.

١٠٨ – Ibid, pp. 40-41.

١٠٩ – د. الشيبى: مرجع سابق، ٣٣٥/٢ – ٣٣٦.

١١٠ – انظر د. الشيبى: مرجع سابق، ٣٤٢/٢ – ٣٤٣، ودائرة المعارف الإسلامية، مجلد ٧، ص ٤٦٨، ود. مقداد يالجن: مرجع سابق، ص١٢٣، و Birge, op. cit. pp.99,147-9، و Encyc. Britannica, p.939 و Trimingham, op. cit, pp.80-3.

١١١ – انظر ما سبق عن الأصول النظرية للبكتاشية.

١١٢ – دائرة المعارف الإسلامية مجلد ٧، ص ٤٦٨، ولعل هذه القلة، هى التى أوقعت ماسينيون فى خطأ التعميم، عندما رأى أن البَكْتَاشيَّة، من أهل السنة والجماعة. انظر: شخصيات قلقة فى الإسلام، إعداد وترجمة د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣ – ١٩٧٨م، ص٣٠.

١١٣ – فقد رأى البعض أنهم ليسوا شيعة، وإنما هم امتداد للقرامطة، (محمد موفاكو: البَكْتَاشيَّة ص٦٤، مرجع سابق) ورأى الشيخ حسنين مخلوف، أنهم ليسوا من الصوفية، وإنما هم مبتدعة غلاة وأصحاب دعوة إباحية. مرجع سابق.

١١٤ – دائرة المعارف الإسلامية، مجلد ٧، ص ٤٦٨، و Encyc, Britannica; op, cit. p.939.

١١٥ – Esmet Oglu, (op. cit) s.65 ودائرة المعارف الإسلامية، نفس الموضع.

١١٦ – انظر العنصر ثالثاً من المحور الثانى.

١١٧ – انظر د. الشيبى: مرجع سابق، ١٨٦/٢ – ١٨٧، ١٩٣، ٢٠٢، ٢١٥، ٣٤٠.

١١٨ – انظر (فكرة التوحيد النورانى) فى صدر المحور الثانى.

١١٩ – د. الشيبى: المرجع السابق، ١٩٥/٢.

١٢٠ – Birge, op. cit,. pp.17-8.

١٢١ – Trimingham, op. cit,. pp. 81-2 وقارن Seyh Baba Sureyya, (op. cit) s.15-6.

١٢٢ - Ismt Oglu, (op. cit) s.63.

١٢٣ - Trimingham; op. cit, pp.82-3.

١٢٤ - Ismt Oglu, (op. cit) s.54-5.

١٢٥ - الشامانية ديانة بدائية من أديان شمال آسيا وأوروبا، وتشغل الآن رقعة واسعة من وسط وجنوب آسيا كذلك، وهى تعبد الروح والطبيعة، وترى أن كل الموجودات ذات أرواح، وتعتقد بوجود عالم غيبى، هو عالم الآلهة وأرواح السلف، ولا يستجيب هذا العالم إلا للشامان (الكاهن) الذى يستخدم السحر للعلاج والسيطرة على الأحداث. راجع:

Encyc. Britannica, Art, Shamanism, vol. ix, p.107

Encyc. of Religon and Ethics, edited by: James Hastings, the Same art. vol. ix, pp.441-6.

١٢٦ - راجع ذلك وتفاصيل أخرى كثيرة جداً فى هذا الصدد، فى: Ismet Oglu, (op. cit.) s.54-81.

مصادر ومراجع البحث:

أولا : باللغة العربية:

١ - أحمد بن حنبل (الإمام): المسند، وبهامشه منتخب كنز العمال فى سنن الأقوال والأفعال، للشيخ على الهندى، نشر المكتب الإسلامى للطباعة، دار صادر، بيروت، ط١، ١٣٨٩هـ ١٩٦٩م.

٢ - أحمد سرى بابا (شيخ البَكْتَاشيَّة فى مصر: الرسالة الأحمدية فى تاريخ الطريقة العلية البَكْتَاشيَّة، مطبعة الشرق، مصر، ١٩٣٩م.

٣ - البستانى (بطرس): دائرة المعارف: قاموس عام لكل فن ومطلب، دار المعرفة، بيروت.

٤ - الترمذى (أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة ت ٢٧٩ هـ): سنن الترمذى، بتعليق عزت عبيد الدعاس، مطابع الفجر الحديثة، حمص، ط١/١٣٨٧هـ ١٩٦٨م.

٥ - التفتازانى (الدكتور/ أبو الوفا الغنيمى): الطرق الصوفية فى مصر، بحث منشور بمجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مجلد ٢٥، جـ٢، ١٩٦٨م، مدخل إلى التصوف الإسلامى، دار الثقافة مصر ط ٣ سنة ١٩٧٩م.

٦ - توفيق الطويل (الدكتور): التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨م.

٧ - الحاكم (الإمام الحافظ أبو عبد الله النيسابورى): المستدرك على الصحيحين، وبذيله التلخيص للحافظ الذهبى، نشر مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، وبيروت، د. ت.

٨ - حسنين مخلوف (الشيخ): فتوى له، منشورة على موقع (www.fnoor. com)، تاريخ الزيارة: ٢٠٠٤/١٢/١٥م.

٩ - ابن خلدون: المقدمة، مكتبة ابن شقرون، مصر، د. ت.

١٠ - دائرة المعارف الإسلامية (النسخة العربية): إعداد وتحرير إبراهيم خورشيد، وأحمد الشنتناوى، ود. عبد الحميد يونس، دار الشعب، مصر.

١١ - زكريا سليمان (الدكتور): الطرق الصوفية بين الساسة والسياسة فى مصر المعاصرة، دار الصحوة، ط١/١٩٩٢م.

١٢ - السهروردى (أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله ت ٦٣٢هـ): عوارف المعارف، مكتبة القاهرة، ١٣٩٣هـ ١٩٧٣م.

١٣ - الشيبى (الدكتور كامل مصطفى): الصلة بين التصوف والتشيع، دار الأندلس، بيروت، ط٣/١٩٨٢م.

١٤ - طاش كبرى زاده ت ٩٦٨هـ: الشقائق النعمانية فى علماء الدولة العثمانية، ويليه العقد المنظوم فى ذكر أفاضل الروم، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٩٧٥م.

١٥ - الطوسى (أبو نصر السراج - ٣٧٨هـ): اللمع، حققه وقدم له الدكتور عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقى سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م.

١٦ - عائشة المناعى (الدكتورة): أبو حفص عمر السهروردى، حياته وتصوفه، دار الثقافة، الدوحة، ط١/١٩٩١م.

١٧ - عامر النجار (الدكتور): الطرق الصوفية فى مصر، نشأتها ونظمها، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٨م.

١٨ - عبد الرحمن بدوى (الدكتور): شخصيات قلقة فى الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣ - ١٩٧٨م.

١٩ - عبد الرحمن عبد الخالق (الشيخ): الفكر الصوفى، الجزء الثالث، منشور على موقع نداء الإيمان www. aleman. com، تاريخ الزيارة: ٢٠٠٤/١٢/١٩.

٢٠ - عبد الفتاح بركة (الدكتور): فى التصوف والأخلاق، دار القلم، الكويت، ط١/١٩٨٣م.

٢١ - على شلق (الدكتور): العقل الصوفى فى الإسلام، دار المدى، بيروت، ط١/١٩٨٥م.

٢٢ - عمر فروخ (الدكتور): التصوف فى الإسلام، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٩٨١م.

٢٣ - الفخر الرازى (ت ٦٠٦هـ): اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مراجعة وتحرير الدكتور على سامى النشار، ط١ القاهرة، ١٩٣٨م.

٢٤ - القاضى عبد الجبار (ت ٤١٥هـ): المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس، تحقيق محمود الخضيرى، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥م.

٢٥ - القشيرى (الإمام أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن النيسابورى ت ٤٦٥هـ): الرسالة القشيرية، وبهامشها منتخبات من شرح شيخ الإسلام أبو يحيى زكريا الأنصارى، مكتبة مصطفى البابى الحلبى، ط٢/١٣٧٩هـ/١٩٥٩م.

٢٦ - القضاعى (محمد بن سلامة بن جعفر): مسند الشهاب، مراجعة حمدى عبد الحميد السلفى، دار الرسالة، بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

٢٧ - ماسينيون (المستشرق لويس): الإنسان الكامل فى الإسلام، ترجمة د. بدوى ونشره ضمن كتابه: الإنسان الكامل فى الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢/١٩٧٦م.

٢٨ - محمد جلال شرف (الدكتور): دراسات فى التصوف الإسلامى، دار النهضة العربية، مصر، ١٩٨٠م.

٢٩ - محمد موفاكو (المستشرق اليوجسلافى): البَكْتَاشيَّة، مقال منشور بمجلة العربى، الكويت - عدد ٢٢٠، مارس ١٩٧٧م.

٣٠ - مسلم (أبو الحسين بن الحجاج القشيرى، ت ٢٦١هـ): صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط٢/١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.

٣١ - مقداد يالجن (الدكتور): فلسفة الحياة الروحية فى الإسلام، دار الشروق، مصر، ط١/١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٣٢ - الهجويرى (على بن عثمان الجلابى - ت نحو ٤٦٥هـ): كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق الدكتورة إسعاد عبد الهادى قنديل، مراجعة الدكتور أمين عبد المجيد بدوى، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م.

ثانيا: باللغة الإنجليزية:

1-**Birge, (John kingsley):** The Bektashi Order of Dervishes, Luzac & Co., London, 1937.

2- **Encyclopedia** of Religion and Ethics, edited by: James Hastings, Volume xi (Art. Shamanism), Edinburgh. Without date.

3- **The New Encyclopedia Britannica**, Volume 1 (Art. Bektashiyah) and Volume ix (Art. Shamanism), London and other places, 1973-4.

4- **Trimingham**; (J.Spencer): The Sufi Orders in Islam, with a new forward by: John O-Voll, Oxford University Press. Reprint edition, 1998.

ثالثا: باللغة التركية:

❖ ف. و. هاسلوك: بَكْتَاشليق تدفيقلرى، ترجمة راغب خلوصى، إستانبول، دولت مطبعة، ١٩٢٨م.

وقد كتب هذا الكتاب ، الإنجليزى F.W.Hasluck، ونشره عام ١٩١١م ثم ترجمه خلوصى إلى التركية.

1- **Cavit Sunar: Dr**. Melamilik Ve Bektasilik, Ankara, 1975.

2- **Gemal Sener**: Alevilik Olayi, Istanbul, 1994.

3- **Ismet Zeki Eyub Oglu**: Butun Yonleriyle Bektasilik, Istanbul.

4- **N. Sami Banarli**: Turk Edebinat Tarihi, Istanbul, 1971.

5- **Seyh Baba Mehmed Sureyya**: Tarikat Aliyye Bektasiyye, Ankara, 1995.



البهشمية

التعريف بالفرقة :

تعد فرقة البهشمية إحدى فرق المعتزلة البصريين، كما تسمى أيضًا الهاشمية، أو البهاشمة، وأحيانًا يطلق عليها خصومها اسم «فرقة الذمية»[1].

وقد ظهرت هذه الفرقة فى القرن الرابع الهجرى، وذاعت شهرتها وغلبت على بقية الاتجاهات الاعتزالية التى جاءت بعدها. ويعد أبو هاشم الجبائى مؤسس فرقة البهشمية، وهو ابن الشيخ أبى على الجبائى (ت: ٣٠٣ هـ) مؤسس فرقة الجبائية الاعتزالية البصرية أيضا.

مؤسس الفرقة ونسبه : أبو هاشم عبدالسلام بن أبى على محمد عبد الوهاب ابن سلام ابن خالد بن حمران بن أبان مولى عثمان بن عفان، ولد بالبصرة، وقد اختلف المؤرخون فى تحديد تاريخ مولده، فيرى ابن خلُكان (ت: ٦٨١هـ)، فى كتابه «وفيات الأعيان»، أنه ولد سنة ٢٤٧هـ[2]، ويتفق معه فى ذلك «ابن كثير» (ت ٧٧٦ هـ) فى كتابه «البداية والنهاية»[3]، وأيضا القاضى عبدالجبار المعتزلى (ت: ٤١٥هـ) فى كتابه «فرق وطبقات المعتزلة[4]». على حين يذهب الخطيب البغدادى (ت: ٤٦٣ هـ) فى كتابه «تاريخ بغداد[5]» إلى أنه ولد عام ٢٧٧ هـ. ولعل هذا التاريخ هو الأقرب إلى الصواب. وقد انتقل أبو هاشم من مدينة البصرة إلى مدينة «العسكر» ثم استقر «ببغداد» حتى توفى سنة ٣٢١ هـ - ٩٣٢م، ودفن بها.

دراسته : أخذ أبو هاشم علم النحو عن أبى العباس المبرد (ت ٢٨٩ هـ)، وكان فى المبرد قسوة وشدة، فقيل لأبى هاشم: كيف تحتمله؟ قال: رأيت احتماله أولى من الجهل بالعربية.

وأخذ علم الكلام عن أبيه، فيحكى أنه كان شديد الحرص على هذا العلم شغوفا به، فكان يسأل أباه عن مختلف مسائله حتى كان أبوه يتأذى به أحيانا، لكنه كان يسأله طوال نهاره ما قدر عليه، فإذا كان فى الليل سبقه إلى موضع مبيته لئلا يغلق دونه الباب، فيستلقى أبو علىّ على سريره، ويقف أبو هاشم بين يديه قائما، ولا يزال كذلك حتى ينام. وهذه صورة تبين مقدار تلهف أبى هاشم على التعلم وطلب المزيد من العلم،

واستثمار علاقته الخاصة بأبيه الذى يعد من أكبر متكلمى المعتزلة البصريين. وقد بلغ أبو هاشم من العلم «بالكلام» مالم يكد يبلغه أحد قبله من شيوخ هذا العلم، حتى قيل إنه فاق أباه، ولذا يضعُه القاضى عبد الجبار فى الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة، ويقدمه على بقية رجالات هذه الطبقة على الرغم من صغر سنه[٦] وذلك لتقدمه عليهم فى العلم.

• أخلاقــــه :

اتصف أبو هاشم بحـــــسن الخلق، والشجاعة، والذكاء، وشهد له الناس بالزهد. وحكى عنه أبو عبد الله البصرى (ت. ٣٩٩هـ) ما يدل على ورعه ونفوره من الحكام وذوى السلطان، وتجنبه مخالطتهم إلا فى أضيق الحدود.

وكانت فيه شجاعة أدبية عظيمة وإقدام، فقد حكى عنه أنه حضر مجلس ابن المنجم - وكان كبير المقام - فَخُوِّف قبل حضوره من الحديث معه، فلما حضر المجلس وسئل عن الكلام فى الرؤية أجاب وأطال القول فى محضره دون تهيب أو تردد، ووصفه ابن النديم بالذكاء والشجاعة، وقال إنه كان ذكيا حسن الفهم ثاقب الفطنة، متقنًا للكلام مقتدرًا عليه[٧].

• ثقافتــــه :

بلغت ثقافة أبى هاشم الدينية مبلغًا عظيمًا حتى قدّمه الكثيرون على رجال المعتزلة فى عصره، وعرف عنه اهتمامه باللغة والأدب، وتميُّزِه فيهما تميزا واضحًا، فيذكره «ياقوت الحموى» فى معرض المقارنة بينه وبين أبيه: «أنه كان يوصف بأبى هاشم النحوى، لما اشتهر به من علم بالعربية والنحو[٨]».

ويحكى القاضى عبد الجبار أنه رأى تعليقات لأبى هاشم فى حواشى كتاب «الجُمل» لابن السراج (ت ٣١٦ هـ) ويبدو أن اهتمام أبى هاشم بالنحو واللغة قد أوصله إلى حد أنه كان يورد المسائل على أهل اللغة والنحو فلا يجدون الجواب[٩].

وقد انعكس اهتمام أبى هاشم باللغة على تفكيره فنجد له تدقيقات واشتقاقات لغوية فى غاية الضبط والطرافة. وقد عرف عنه مذهبه؛ إلى أن اللغة هى بالمواضعة والاصطلاح، وليست توقيفية بالوحى أو الإلهام. وهو مذهب أقرب من سواه إلى النظر العقلى وما أمكن اكتشافه من التاريخ اللغوى.

كما كان لأبى هاشم اهتمام بالفلسفة اليونانية، وإن لم يصل هذا الاهتمام إلى الإلمام الكامل بتلك الفلسفة، ولكنها معرفة

إحاطة إجمالية ببعض الأفكار الفلسفية، وبخاصة تلك التى ناقشها شيوخ المعتزلة، أمثال: «أبى الهذيل العلاف (ت ٢٣٥ هـ) وإبراهيم بن سيار النظام (ت ٢٣١هـ)، وغيرهما ممن سبقوه».

ويبدو أنه اطلع أيضا على بعض مؤلفات لأرسطو، واستفاد من بعض التحليلات المنطقية فى أفكاره، وخاصة فى نظرية «الأحوال».

وقد روى القفطى أن لأبى هاشم كلاما وردودًا على أرسطو فى كتاب أسماه «التصفح[١٠]»، وأنه نقض فيه كتابى «السماء والعالم»، و «الكون والفساد» لأرسطو. وهو ما أكده أيضا ابن النديم.

كما دار بين أبى هاشم وبين فيلسوف بغداد ـ فى ذلك الوقت[١١] ـ «يحيى بن عدى» (ت: ٣٦٤ هـ) مناظرة حول كتاب «التصفح»، اعترض فيها ابن عدى على هجوم أبى هاشم على أرسطو.

وقد شملت كتابات أبى هاشم شتى موضوعات علم الكلام والمعرفة الدينية واللغوية. وقد بلغت ما يقرب من مائة وستين كتابًا حسبما يذكره المؤرخون[١٢]، ولكن لم يصل إلينا شىء من هذه الكتب، ولم يبق لنا منها إلا الأسماء. ويمكن تقسيم هذه المؤلفات إلى ثلاث مجموعات هى:

(أ) **المجموعة الأولى**: فى أصول المذهب الاعتزالى البهشمى؛ ومنها:

١ - كتاب «**استحقاق الذم**»: وفيه يعالج أبو هاشم القضية التى أثارها حول كون الإنسان يستحق الذم لا على فعل فعله، ولعله السبب فى تسمية أتباعه بالذمية.

٢ - وكتاب «الجامع الكبير».

٣ - وكتاب «الجامع الصغير» وهو تلخيص للكتاب السابق.

٤ - وكتاب «الأسماء والصفات».

٥ - وكتاب «الاستطاعة».

٦ - وكتاب «الأوامر».

٧ - وكتاب «العوض». وهى قضية اعتزالية معروفة فى استحقاق الثواب وجوبًا، وكان لأبى هاشم مذهبه الخاص فى فكرة العوض اختلف فيها عن أبيه.

٨ - وكتاب «الإنسان».

٩ - وكتاب «الفصوص».

١٠ - وكتاب «الاجتهاد».

١١ - وكتاب «العيون».

١٢ - وكتاب «الأصلح» وهو أيضا عن أحد أفكار المعتزلة المعروفة فى الصلاح والأصلح للعبد.

(ب) **والمجموعة الثانية**: وهى كتب فى مسائل وردت عليه، وأجاب عنها ومنها:

١ - كتاب «العسكريات».

٢ - وكتاب «البغداديات».

٣ - وكتاب «مسائل أبى هاشم».

٤ - وكتاب «أجوبة مسائل من الفضل».

٥ - وكتاب «الأشروسيات». وهو جزءان يحويان إجاباته على أسئلة وردت عليه من بلدة تقع ضمن بلاد ما وراء النهر تسمى «أشروسنة»، وقد وردت بعض هذه المسائل فى الجزء الحادى عشر من المغنى.

(جـ) **والمجموعة الثالثة** : كتب تعد نقوضا وردودا داخل المذهب وخارجه؛ ومنها:

١ - كتاب «الأبواب الكبير»، وهو فى نقض كتاب «الأبواب»، لعباد بن سليمان: (ت:٢٥٠هـ).

٢ - وكتاب «الأبواب الصغير»، ولعله تلخيص للكتاب السابق.

٣ - وكتاب «نقض الطبائع والرد على القائلين بها».

٤ - وكتاب «التصفح»، وهو الذى نقد فيه آراء أرسطو طاليس.

٥ - وكتاب «جوابات الصميرى».

٦ - وكتاب «النقض على أرسطو طاليس فى الكون والفساد».

٧ - وكتاب «نقض المعرفة».

٨ - وكتاب «نقض الإلهام».

٩ - وكتاب «تفسير القرآن». وهذه العناوين قد ذكرها المؤرخون فى كتبهم، كما ذكر بعضها القاضى عبد الجبار المعتزلى فى مؤلفاته.

● أعلام فرقة البهشمية:

يضع القاضى عبد الجبار أبا هاشم الجبائى ضمن الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة ـ كما ذكرنا ـ ويضع أتباعه ضمن الطبقة العاشرة. ويقول عنها: «أعلم أن هذه الطبقة تشتمل على ذكر من أخذ عن أبى هاشم وعمن هو فى طبقته، مع اختلاف درجاتهم وتفاوت أحوالهم، وقدمنا أصحاب أبى هاشم لكثرتهم وبراعتهم».(١٣)

وكان لتلاميذ أبى هاشم الفضل فى نشر مذهبه إلى جانب نصرة «الصاحب بن عباد (ت ٣٨٥هـ) وزير بنى بويه له، لأنه دعا إلى أصول المعتزلة على مذهب أبى هاشم الجبائى، مما أسهم فى انتشار فرقة البهشمية بين الناس، وتصدرها للاعتزال أواخر القرن الرابع وصدر القرن الخامس الهجرى وهو ما أكده عبد القاهر البغدادى الأشعرى (ت ٤٢٩هـ - ١٠٣٧م) الذى يقول: «وكانت المعتزلة البصرية فى زمانه على مذهبه، ثم انتقلوا بعده إلى مذهب ابنه أبى هاشم، ثم يضيف: «وأكثر معتزلة عصرنا على مذهبه ـ أبى هاشم ـ لدعوة ابن عباد وزير آل بويه إليه(١٤)».

ومن أهم رجالات هذه الفرقة:

١ - أبو على بن خـــلاد[١٥]، وهـو أبـو عـلى مـحـمـد بن خـلاد البـصـرى من رجـال الطبقة العاشرة، وكان تلميذا لأبى هاشم الجبـائى درس عليـه فى العسكر ثم فى بغداد، ولكنه عاش بعد ذلك فى البصرة. ويروى عنه أنه كان فى ابتداء صحبتـه لأبى هـاشم يعـيـد الفـهم، وربما بكى لما وجد نفسه عليـه من التخلف فى تحصيل العلم، ولكنه لم يزل يجاهد نفسه ويشحذ عـزيمتـه حتى تقـدم على أقـرانه. ولأبى علىّ كتاب «الأصول والشرح»، والمقصود بالأصـول «الأصـول الخـمـسـة». ولهـذا الكتاب شرحان:

الأول : «ديوان الأصـــول» لأبى رشـــيـــد النيـــســابورى (ت ٤٣٦هـ) الذى يقــول عنه د. مـحـمـد عـبـد الهـادى أبو ريده فى مـقـدمـة تحقيقـه لهذا الكتاب: «إن هذا الكتاب إنما هو تعليق على كـتـاب الأصـول، والشـرح لابن خلاد»[١٦].

والشرح الثانى: زيادات وتعليـقـات للإمـام الزيدى الناطق بالحق يحـيى بن الحـسـين (ت٤٢٤ هـ - ١٠٣٠م)، وهو مـا ذكر «سزكين»، و «بروكلمـان» ولم يعـمـر ابن خـلاد طويلا، وكـانت وفـاته فى منتـصف القــرن الرابع الهجرى.

٢ - الشيخ أبو عـبـد الله الحـسين بن على البـصـرى[١٧]، وهو أشـهـر رجـال هذه الفـرقـة بعـد مؤسسـهـا أبى هاشـم. أخذ عن أبى على بن جـلاد أولا، ثم أخـذ عن أبى هـاشم مـبـاشـرة إلى أن بلغ بجـده واجتهاده مالم يبلغه غيره من أصحاب أبى هـاشم. وكـمـا حـرص على ذلك فى علم الكلام حـرص على مـثله فى الفـقـه، وأصـــوله، ولازم مـــجلس أبى الحـــســن الكرخى شـيخ الحنفـيـة لفـتـرة طويلة، وعـاش فى بغـداد بعـد ذلك فى بسطة العيش مشتغلا بالعلم دون غيره.

ومن تلامـيـذ البـصـرى أبو الحسن الأزرق، وكـان دائمـا يعـاوده عندمـا تعـرض له مـسـألة كلامية. وقد وردت عليه مسألة فى الاجتهاد من ناحية عضد الدولة، فرأى من الصواب أن يجيب عنهـا أبو عبد الله، وتدور حول السؤال: هل كل مجتهد مصيب؟

وكـان من طرائف أمـر البـصـرى أنه كـان يطول فى أماليه، ويختصر فى درسه، والغالب فى حال العلماء خلاف ذلك، وإن أظهر الندم بعـد ذلك على أمـاليـه، وقـال: إن الاختـصـار أقـرب إلى الانتفـاع، ولكنه كـان يطول المسـألة بإثارة الأسئلة بقصد المبالغة فى الإفهام. وقد ترك كـتـبـا فى الكلام، والفـقـه، والجـدل، وإن كـان الانتـفـاع بكتبـه فى الكلام أكثـر، لأن فى بحوثه الفقهية دقة ينفر منها المتفقهة.

وكان من تلامذته من أهل البيت ـ عليهم السلام ـ، أبو عبد الله الداعى، وكان البصرى يوصى تلامذته لا تتكلموا فى حضرة الشريف فى مسألتين، فإن قلبه لا يحتمل: مسألة النص على الإمام علىّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ومسألة سهم ذوى القربى. وكان يميل إلى الإمام علىّ، ميلا عظيما، وصنّف كتاب التفضيل وأحسن فيه الدفاع عن رأيه. وكان القاضى عبد الجبار يقرأ كتب أبى عبد الله الحسين البصرى ويتعلم منها الاعتزال ويعجب بها، وقد استشهد بكثير من آرائه فى العديد من كتبه. وتوفى أبو عبد الله سنة ٣٦٧هـ، ويقال إنه توفى سنة ٣٩٩هـ.

٢ - **أبو اسحاق بن عياش**[١٨]، قال عنه القاضى عبد الجبار: هو الذى درسنا عليه أولا، وكان من الورع والزهد والعلم على حد عظيم. رحل إليه من بغداد خلق كثير يوقرونه ويأخذون عنه. ومن كتبه: «أجوبة المسائل» و «النقض». وكان مع متابعته لآراء أبى هاشم يأخذ عن أبى علىّ بن خلاد، ثم عن الشيخ أبى عبدالله، ثم انفرد بآرائه، وله كتاب فى «إمامة الحسن والحسين، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وفضلهما»، وتوفى عن اثنتين وستين سنة.

- ومنهم السيرافيان، وهما اثنان:

أحدهما: أبو القاسم السيرافى. قال عنه القاضى عبد الجبار، شهدت له مجلسا يدرس فيه الأصول، والنحو، وقد عقد أبو القاسم بن سعيد الأصفهانى وزير السلطان فى البصرة مجلسا عظيمًا للجمع بين أبى هاشم وبين الأخشيدية، فقد كانت الفتنة عظمت بينهما واختلفا عندما نقدت الأخشيدية فكرة الحركة والسكون. فغضب أبو القاسم وقال: كأنك ذممت وأجعله الله طريقا لمعرفته. وأخذ يورد فى ذلك مايقوى به كلامه، وقد مات عن نحو اثنتين وستين سنة أيضا.

والآخر: هو أبو عمران السيرافى، درس على أبى هاشم أولا ثم فارقه، واختلف إلى أبى بكر الأخشيد. وكان يدعو الناس إلى التوحيد والعدل، ولحقه بسبب ذلك محن كثيرة.

- ومنهم أبو الحسن (أو أبو الحسين) الأزرق[١٩] وكان من بيت رئاسة وحديث، أخذ العلم عن أبى هاشم، والفقه عن الكرخى، والقرآن عن ابن مجاهد، والنحو عن ابن السراج، وجمع إلى ذلك من حسن الأخلاق والتواضع ما يزين علمه. وهو مع تقدمه فى العلم كان يأتى المتفقهة، وكان يطلب التعليق على كتاباته وآرائه الكلامية من تلاميذه، وله فضل كثير فى نشر مذهب البهشمية.

- ومنهم أبو الحسين الطوائفى البغدادى، أخذ عن أبى هاشم العلم الكثير وهو من فقهاء أصحاب الشافعى، وله كتاب فى أصول الفقه.

- وأحمد بن أبى هاشم الجبائى[٢٠] وهو الابن النجيب من أولاد أبى هاشم وله درجة فى العلم.

- وأخت أبى هاشم نفسه بنت أبى على الجبائى[٢١]، بلغت فى العلم مبلغًا كبيرًا، حتى أنها كانت تسأل أباها عن مسائل كلامية عويصة ويجيبها، كما كان يفعل هو مع أبيه، وكانت داعية النساء، وساهمت على نشر هذا المذهب فى تلك الديار بين أبناء جنسها.

- وأبو الحسن بن النجيح[٢٢]، أخذ عن أبى إسحاق بن عياش، ثم اختلف إلى أبى هاشم ببغداد، واستفاد منه علمًا كثيرًا ووصل إلى منزلة عظيمة.

- وأبو بكر البخارى، وكان يلقب «بجمل عائشة» لتعصبه لها، أخذ عن أبى هاشم الكلام، وعن أبى الحسن الفقه، وبلغ فى العلم مبلغًا كبيرًا.

وإلى جانب هؤلاء العلماء الذين مثلوا فرقة البهشمية يوجد علماء آخرون من أمثال: أبى محمد العبدكى، وأبى حفص المصرى، وأبى عبد الله الحبشى، والخالدى، ومحمد بن زيد الملطى، والحسين بن علىّ بن أهل نيسابور، وأبى القاسم بن سهلوية (ت ٣٩٩) وغيرهم تتلمذوا لأبى هاشم وأخذوا عنه. وهناك من يصنف القاضى عبد الجبار إلى هؤلاء التلاميذ[٢٣] ولكن من الطبقة الحادية عشرة، وكان تلميذا غير مباشر لأبى هاشم.

الفرق المعارضة للبهشمية :

١ - **الأخشيدية** : تنتسب هذه الفرقة إلى أبى بكر أحمد بن على الأخشيد، وهو من رجال الطبقة التاسعة فى المعتزلة، ولقد كانت لأبى بكر مكانة علمية، وزاد على غيره بما صنّفه من كتب، ولم يطل عمره، ولكن تابعه آخرون على مذهبه.

وتذكر المصادر تعصب أبى بكر الأخشيد على أبى هاشم الجبائى وأصحابه حتى إنه حضر مجلس أبى الحسن الكرخى وينفر أصحابه منه، معلنا مخالفة أبى هاشم وخروجه على أبى علىّ أبيه.

٢ - **والصميرية** : وهم أتباع محمد بن عمر الصميرى، وكان عالمًا زاهدًا أخذ عن أبى علىّ الجبائى، وكان قبل ذلك قد أخذ عن معتزلة بغداد، وكان يغلو فى معاداة أبى هاشم، بل كفّره بسبب قوله فى «الأحوال». ولقد جاء الصميرى إلى أهله، وأوهم أن الفرقة وقعت بينهم وبين أبى هاشم كأنما يريد أنه خرج من الملة بما

انفرد به من قول، فقال أهله: مما تقول إذا كنا على رأيه؟ فانصرف الصميرى وقد أسقط فى يده.

الخلاف بين الجبائية والبهشمية :

توجد خلافات فكرية بين أبى علىّ الجبائى وابنه أبى هاشم، وقد ترتب على هذا الاختلاف وجود خلافات بين آراء فرقتى الجبائية والبهشمية، ولكن على الرغم من هذا الخلاف فإن بعض المؤرخين، وعلى رأسهم الشهرستانى، يضعهما فى فئة واحدة قائلا: «هم أصحاب أبى محمد بن عبدالوهاب الجبائى وابنه أبى هاشم عليه السلام، وهما من معتزلة البصرة انفردا عن أصحابهما بمسائل، وانفرد أحدهما عن صاحبه بمسائل[٢٤]. أما البغدادى فإنه يفصل بينهما ويتكلم عنهما كفرقتين مختلفتين.[٢٥]

ولكن اختلاف الجبائيين لم يكن فى الأصول، فهم متفقون فيها، وهى الأصول الخمسة التى أخذ بها كل المعتزلة، وإنما كان الخلاف فى الفروع، وإن بلغ أحيانًا درجة كبيرة من الشدة، ويقرر الملطى: أن أبا هاشم قد خالف أباه فى تسع وعشرين مسألة، وكان أبوه يخالف أبا الهذيل العلاف فى تسع عشرة مسألة.[٢٦]

وقد شعر المعتزلة بخطورة خلاف أبى هاشم مع أبيه، فاستنكره البعض منهم، ووصل هذا إلى حد القول: بإكفار أبى هاشم فى بعض مسائله؛ مثل رأيه فى استحقاق الذم، ونظريته فى الأحوال، وحاول فريق منهم الاعتذار عن هذا الخلاف. وأنه كان فى دقيق الفروع، وليس هذا بمستنكر فقد خالف أصحاب أبى حنيفة شيخهم أبا حنيفة فى مسائل، وخالف أبو علىّ الجبائى شيخه أبا الهذيل والشحام (ت ٢٦٧ هـ - ٨٨٠م)، وخالف أبو القاسم البلخى (ت ٣١٩ هـ - ٩٣١م) أستاذه أبا الحسين الخياط (ت٣٠٠هـ - ٩١٢م).

وكان أبو الحسن الأزرق صاحب الشيخين الجبائيين يقول فى هذا شعرا هو:[٢٧]

يقولون بين أبى هاشم
وبين أبيه خلاف كبيرْ
فقلت: وهل ذاك من ضائرٍ
وهل كان ذلك ممايضيرْ
فخلّوا عن الشيخ لا تَعرِضوا
لبحر تضَايقُ عنه البحورْ
وإن أبا هاشم تلْوُه
إلى حيث دار أبوه يدورْ
ولكن جرى من لطيفِ الكلامِ
كلامٌ خفىٌّ وعلمٌ غزيرْ
فإياك إياك عن مُظلم
ولا تعْدُ عن واضح مستنيرْ

وقد أفرد قاضى القضاة عبد الجبار كتابا خالصا لعرض مذهب الشيخين فى مسائل القياس، والإجماع، والاجتهاد، أسماه «الخلاف بين الشيخين[٢٨]»، وما يزال هذا الكتاب مخطوطًا حتى الآن، وتوجد منه نسخة بمكتبة الفاتيكان تحت رقم (١١٠٠).

كما أن علىّ بن عيسى[٢٩] ألّفَ كتابا عن أبى هاشم فيما خالف فيه أبا علىّ، وكان الاختلاف بين الشيخين بسيطًا فى البداية، ثم ازداد وضوحًا بمرور الزمان، وأصبح لكل منهما أتباع وأنصار، ولكن لا يعنى هذا أن خلافهما وصل إلى نقطة التعارض التام، حيث إنهما اتفقا فى العديد من القضايا، ونستطيع أن نرصد عددًا كبيرًا من مسائل الاتفاق التى أشار إليها مؤرخو الكلام. إلا أن هذا الاتفاق أشبه باتفاق رجال المعتزلة بعضهم مع بعض فى الأصول الأساسية للاعتزال، ولم يمنع هذا الاتفاق من أن تتمايز الاتجاهات، وتتكون الفرق الداخلية فى إطار فرقة المعتزلة، وأن يصل عددها إلى عشرين فرقة اعتزالية كما هو معلوم.

ومن أهم مسائل الخلاف التى يمكن رصدها بين أبى علىّ وأبى هاشم،المسائل التالية: ـ

- **المعرفة:** اتفق أبو علىّ وأبو هاشم على أن المعرفة واجبة على المكلف، لكنهما اختلفا فى وجه وجوبها وسببه، يقول أبو علىّ: إن وجه وجوب المعرفة هو قبح تركها، ويخالفه ابنه فيقول: بل هو ما لطف فى أداء الطاعات، واجتناب المقبحات العقلية[٣٠].

- **والواجبات** : اتفق أبو علىّ وأبو هاشم فى وجود واجبات عقلية على المكلف، فهناك واجب أوّل على الإنسان، ولكنهما اختلفا فى تحديد هذا الواجب، فاعتبر أبو علىّ أنه هو النظر، وذهب ابنه أبو هاشم إلى أنه الشك.

- **وفى مسألة الكبائر والصغائر:** اتفق الشيخان أيضًا على اشتمال المعاصى عليهما، ونشأ الخلاف بينهما فى كيفية العلم بهما، هل العلم بهما يكون شرعيًا أم عقليًا؟ فذهب أبو على إلى كون الحكم شرعيًا، ورأى أبو هاشم أن العقل يشير إليه ويثبته.

كما يبدو اتفاق الجبائيين واختلافهما فى مسائل مثل: **التوبة، والإمامة، وبعثة الأنبياء وعصمة النبى ﷺ** أو وقوع المعصية منه، وفى بعض المسائل الطبيعية كالحركة والسكون، والجوهر، والأكوان، وفى مسائل الألم، والعوض، والقدرة، والفعل المباشر، والفعل المتولد، وغيرها من المسائل التى شغل بالنظر فيها علماء الكلام.

- **واللطف** : ذهب أبو علىّ إلى أن الله لم

يمنع عن عباده شيئًا من الألطاف التى تساعدهم على عمل ما هو أصلح لهم فى دينهم. واتفق معه أبو هاشم فى ذلك لأن الله قادر عالم حكيم لا يضره الإعطاء، ولا يزيد فى ملكه المنع، والأصلح أو الألطف ليس هو الألذ، بل هو الأنفع والأصح فى العاقبة والأصوب فى العاجلة.

واتفقا كذلك على أن التكاليف كلها ألطاف، وأن بعثة الأنبياء، وشرع الشرائع، وتمهيد الأحكام، والتنبيه على الطريق الأصوب كلها ألطاف، ولكنهما اختلفا فى مسألة. فقد رأى أبو عبد الله أن الله تعالى لو كلَّف عباده دون لطف منه لوجد الإنسان فى ذلك مشقة وعسرًا، فلا يحسن عنده أن يكلف الله الإنسان إلا مع اللطف.

وقد خالف، أبو هاشم فى هذا الأمر، ورأى أن الإيمان بلا لطف يزيد من الثواب لكثرة المشاق، وأن الإيمان مع اللطف يقل فيه الثواب لقلة المشاق. فقال أبو هاشم: يحسن منه ـ تعالى ـ أن يكلف العبد بالإيمان على أشق الوجهين بلا لطف.[٣١]

- **والعوض:** وهو كل منفعة مستحقة نظير مالحق الإنسان من آلام، فالإنسان تلحقه آلام كثيرة فى الدنيا، منها: الأمراض، والحرق، والغرق، وهى آلام تصدر عن الإنسان بل يكون فاعلها فى الغالب هو الله، فهل يحسن من الله إيلام عباده[٣٢]؟.

وإذا كان هذا يصح فكيف نعلم بحسن هذه الأفعال؟ أنعلمه بالشرع أم بالعقل؟. اختلف أبو علىّ وأبو هاشم، فقال أبو علىّ: إن حسنها يعلم بالشرع، وقال أبو هاشم: بل بالعقل. وطرح سؤالا على أى وجه يحسُن الألم؟ فاختلفا فى الإجابة، إذ رأى أبو علىّ أنه يحسن من أجل الحصول على العوض، وقال أبو هاشم: بل هناك غرض هو الاعتبار.

وقد اختلفا كذلك فى الإجابة عن سؤال هل العوض يكون على قدر الألم؟ فذهب أبو علىّ إلى أن العوض يُستحق دائما[٣٣]، لا سيما لغير المكلفين من الأطفال والحيوانات. أما أبو هاشم فرأى أن العوض ينقطع تماما، كما أن من مزق ثوب غيره، عليه أن يعوضه عنه، ولا يكلف بأن يعوض كل يوم بثوب جديد.

- **والإحباط** : وتعنى أن فعل الكبائر يُحبِطُ ما سبقها من الأعمال الصالحة كما تحبط الردة سابق الإيمان، وأن الندم على ارتكاب المعصية بعد التوبة يمحو السيئة، كذلك الندم على إتيان الطاعة يمحو صالح الأعمال. وقد صرح بهذا الرأى أبو على الجبائى.

ورفض أبو هاشم رأى والده، قائلا: إنه لا

يجب من الله أن يضيع عمل عامل[٣٤]، فيقيم بين الحسنات والسيئات موازنة، ويسقط من الحسنات مقدار ما عمل من السيئات. فلو أنه فعل عشر سيئات وعشرين حسنة، فإنه يسقط من الحسنات مقدار السيئات، ويجازى على ما بقى له من حسنات. وقد تابعه قاضى القضاة فى هذا الرأى مؤكدًا أن المكلف قد عمل من الحسنات ماكان يستحق عليه الثواب، لو أتى بها منفردًا عن المعاصى، ومن ثمّ فيجب أن يستحق الثواب وإن دنسها بالسيئات، وأن يسقط عنه من العقاب مقدار ما أتى من حسنات، واستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿ **فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ● ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره** ﴾ (الزلزلة: ٧، ٨).

- **والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر**، وهو الأصل الخامس والأخير من أصول المعتزلة (التوحيد، العدل، المنزلة بين المنزلتين، الوعد والوعيد، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر). وقد أخذ بهذا الأصل ووافق عليه كل المعتزلة. ولكنهم اختلفوا حول كيفية العلم بهذا الأصل، وظهر هذا الخلاف بين أبى علىّ وأبى هاشم.

فذهب أبو علىّ إلى أن معرفة هذا الأصل تكون من خلال العقل، لأن الإنسان يعلم حسن الفعل الحَسَن وقُبح الفعل القبيح بالعقل، فكما أن عمل المعروف واجب ومعروف عقلاً، كذلك الأمر به واجب. وأن الامتناع عن المنكر واجب ومعلوم عقلا، فكذلك المنع أيضًا واجب.

أما البهشمية فقد ذهبوا إلى أن معرفة هذا الأصل يتم سمعًا[٣٥] لقوله تعالى: ﴿ **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف** ﴾ (آل عمران: ١٠٤) فالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من الأمور التى يحددها الشرع ولا تترك لعقل الإنسان.

غير أن هناك موضوعات هامة ذهب فيها أبو هاشم مذهبًا لا يخالف فيه مذهب والده فحسب، بل إنه خالف به سائر شيوخ المعتزلة أيضا، وهو المذهب الذى انفرد به عن أبيه، وأصحابه، وهو المذهب الذى تكونت به فرقة البهشمية التى عرفت باسمه ونسبت إليه.

وقد عرض الشهرستانى (ت ٥٤٨هـ) فى كتابه «الملل والنحل» لمسائل الخلاف بين أبى هاشم ووالده وأوجزها فى ثلاث هى: **الخلاف فى الصفات، والخلاف فى مسألة اللطف، والخلاف فى الألم والعوض**، وناقشها بإيجاز.

أما عبد القاهر البغدادى (ت ٤٢٩هـ) فقد أورد تفصيلا كبيرًا لمسائل الخلاف التى حصرها فى تسع مسائل. وعرضها فى كتابه (الفرق بين الفِرَقْ) وهى: استحقاق الذم

والعقاب لا على فعل، واستحقاق الشكر على فعل الغير، وأن التوبة لا تصح مع الإصرار على قبيح، ولا بعد زوال الآلة، والإرادة المشروطة ونفى بقاء الأعراض، وأن الله لا يقدر أن يفنى ذرة من العالم مع بقاء السموات والأرض، ومذهبه فى الطهارة، ونظريته فى الأحوال[٣٦].

ولكن هذا الخلاف الذى أبداه أبو هاشم ضد مذهب والده أبى علىّ، لا يتساوى مع مذهب تلميذ آخر لأبى علىّ وهو أبو الحسن الأشعرى، فقد كان أبو الحسن الأشعرى تلميذاً لأبى علىّ، وتربى فى منزله، وتعلم الاعتزال على يديه، وظل على مذهب الاعتزال حتى وصل إلى سن الأربعين، وعندها أعلن خروجه عن مذهب الاعتزال، معلنا أنه سوف يحيى عقيدة أهل السنة، وكان هذا فى سنة ٣٠٠هـ، وأسس فرقة تسمى باسمه، وهى فرقة الأشعرية أو الأشاعرة، واتخذ موقفًا وسطًا بين العقل والنقل، وصار الخلاف الأكبر بعد ذلك بين فرقة المعتزلة وفرقة الأشاعرة.

- انتشار مذهب البهشمية :

أخذ الخلاف بين مذهبى أبى علىّ وأبى هاشم فى الازدياد بمرور الزمن، فبعد أن كانا متقاربين أول الأمر إذا بهما يتميزان ويفترقان، ويذهب كل مذهب فى طريق، ويكون له أتباع وأنصار. حتى إذا ما كان عصر بنى بويه كان لمذهب أبى هاشم الغلبة بفضل اعتناق الصاحب بن عباد، وقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد صاحب المغنى لآراء البهشمية، أو كما يقول الشهرستانى: «وكان المتأخرون من المعتزلة، مثل القاضى عبد الجبار وغيره نهجوا طريقة أبى هاشم».

ويبدو أن انتصار الصاحب بن عباد وعبد الجبار لمذهب أبى هاشم كان ذا أثر فى تخلى الكثيرين عن مذهب أبى علىّ والاهتمام بآراء ابنه أبى هاشم، مما كان له أثره فى قلة أتباع أبى علىّ ومؤيديه وانتشار مذهب البهشمية، وهو ما ذكره فخر الدين الرازى (ت ٦٠٦ هـ - ١٢٠٩م) بقوله: «ولم يبق فى زماننا هذا من سائر فرق المعتزلة إلا هاتان الفرقتان، أصحاب أبى هاشم، وأصحاب أبى الحسين البصرى»[٣٧].

وقد نشأ فى زمن أبى هاشم نزاع بين فرقته البهشمية. معتزلة البصرة ـ وبين الأخشيدية ـ من معتزلة بغداد ـ إلا أن الغلبة كانت فى جانب فرقة البهشمية، فانتصروا فى هذا النزاع وسادت آراؤهم الأوساط الاعتزالية.

فلما جاء الصاحب بن عباد وقاضى القضاة عبد الجبار وأتباعهما واعتنقوا

مذهب البهشمية، ونصروه وسعوا إلى نشر أفكاره، فكانت الغلبة لتلك الفرقة. بل امتد أثرها حتى شمل الزيدية من الشيعة. ويحكى «المقبلى» أن الزيدية محال أن تتبسط وتتشرح صدورهم إلا إذا قلت: «قال أبو هاشم، وقال الإمام».[٣٨] فكان كل من أبى هاشم وإمامهم صاحب الكلمة العليا عندهم.

● آراء فرقة البهشمية :

تذهب فرقة البهشمية إلى جملة الآراء التى قالت بها فرقة المعتزلة من الاعتقاد بالأصول الخمسة وما تضمنته من نفى رؤية الله يوم القيامة، والقول بخلق القرآن، وإثبات الفعل للعبد، وإضافة الخير والشر والطاعة والمعصية، والحسن والقبح إلى الإنسان بقدرة خلقها الله فيه، وأن الاستطاعة قبل الفعل، وهى بمعنى زائد على سلامة البنية، وأن معرفة الحسن والقبح من الواجبات العقلية التى يصل إليها الإنسان قبل ورود الشرع، وأنه يجب على الحكيم إثابة المطيع وعقاب العاصى، وهذا بمقتضى العقل والضرورة. وأن من ارتكب كبيرة فهو فى الحال يسمى فاسقًا لامؤمنًا ولا كافرًا، وإن لم يتب ومات عليها فهو مخلد فى النار. كما اتفقوا على القول بالصلاح والأصلح واللطف وغيرها من مسائل صرح بها المعتزلة قبلهم. ولكنهم تميزوا بآراء خاصة بهم كانت هى الإطار الذى جمع بين رجال الفرقة تحت مظلة واحدة، واسم واحد، هو البهشمية. ومن أهم هذه الآراء التى اتفقوا عليها، وخالفوا فيها أسلافهم ـ ما يلى:

١ - استحقاق الذم :

ألف أبو هاشم كتابا أسماه «استحقاق الذم[٣٩]، واعتبر رأيه فى هذه المسألة من الآراء التى تميزت به فرقته. بل هى فكرة من فكرتين تشكلان أوضح ملامح مذهب البهشمية، وهما فكرة استحقاق الذم، وفكرة الأحوال. ولعل الفكرة الأولى شغلت أبا هاشم أكثر من الأخرى مما دفعه إلى وضع كتابٍ خاص بها.

وقد بلغ من شهرة هذه الفكرة عند البهشمية أن كانوا يدعون بها فيلقبون بـ «الذُّمِّيّة» لأنهم قد انفردوا برأيهم فيها عن سائر فرق المعتزلة.[٤٠]

وتدور هذه الفكرة حول معنى استحقاق الذم، وما هى الأحكام التى نتجت عنه؟ وهل الذم يستحقه الإنسان على فعل أم لا؟ وهل الثواب والعقاب لا يستحقان إلا على الفعل، أم يستحقان على الفعل وترك الفعل؟

ويمكن تلخيص رأى الفرقة فى تلك المسألة على النحو التالى[٤١]: أن الإنسان المكلف

القادر الذى مات ولم يفعل معصية، كما أنه لم يفعل طاعة واجبة عليه، يستحق الذم والعقاب الدائم لا على فعل، ولكن من أجل أنه لم يفعل ما أمر به مع قدرته عليه، وتوفر أداة الفعل، وارتفاع الموانع عنه.

فإذا كان الإنسان يثاب على فعل الواجب، ويعاقب على ارتكاب المعاصى، فإنه أيضا يعاقب على ترك الواجب، فالإنسان لا يستحق العقاب على ارتكاب المعاصى فحسب، وإنما لأنه أخل بما افترض عليه من واجبات.

واستحق الإنسان الذم على ترك ما افترضه الله عليه. ولذا قالت البهشمية بأن الإنسان يستحق الذم والعقاب الدائم لا على فعل، ولكن من أجل أنه لم يفعل ما أُمر به مع قدرته عليه. وعلمه بما أمر الله به.

وقد عارض بعض المعتزلة هذا الرأى، لأن الإنسان عندهم ـ لا يخلد فى النار إلا إذا ارتكب كبيرة ولم يتب عنها قبل موته. أما البهشمية فرأوا أن الإنسان إذا لم يؤد الطاعات الواجبة عليه: كالصلاة، والصوم، والزكاة، أى إذا لم يؤد تلك الواجبات، فإنه يخلد فى النار ويذم ويعاقب بناء على عدم فعله.

وكأن الخلاف بين أبى هاشم ومخالفيه ـ سواء كانوا من المعتزلة أو غيرهم فى مسألة خلود العذاب، فهو لدى المسلمين جميعا يستحق الذم والعقاب لتركه أداء ما افترضه الله عليه، لكن أبا هاشم يرى استحقاق الذم لا على ترك الواجب فحسب، وإنما على عدم فعل الحسن.

فإذا كان الإنسان قادرًا على إنقاذ غريق ولم ينقذه، فهو يستحق الذم لا على فعل قام به، ـ إذ أن ذلك ليس من عمله ـ وإنما استحق الذم على عدم الفعل.

ويكون الإنسان محاسبا على فعل ما نهى عنه من أعمال بل يحاسب أيضا على عدم أداء الفعل الحسن. وقد انتشرت هذه الفكرة بين أتباع أبى هاشم من فرقة البهشمية، كما أنها لاقت قبولا فى صفوف مدرسة بغداد الاعتزالية، بخاصة عند أبى القاسم البلخى الذى حاول أن يتخذ موقفًا وسطًا بين أبى علىّ وأبى هاشم، فهو يوافق أبا علىّ فى أن العقاب والثواب يستحقان على فعل، ويتفق مع أبى هاشم فى استحقاق الذم لا على فعل أيضاً.[٤٢]

وعندما قال أبو على: إن المكلف يعاقب إذا ترك الواجب، قال أبو هاشم إن «المكلف يستحق الذم والعقاب بأنه لم يفعل الواجب لا لعذر، وإن لم يفعل «ترْكَهُ».

وقد وضَّحَ القاضى عبد الجبار هذه الفكرة بمثال، قائلا: «قد علمنا أن من وجب

عليه ردّ وديعة ولم يردها يَحسُنُ ذمُّه من غير أن يعلم نفسه فاعلا على جملة أو تفصيل، فإن قيل: هو كما لم يعلم الترك لا يعلم أنه لم يفعل، ما وجب عليه. قلنا: ليس كذلك؛ لأنه كما يعلم رد الوديعة ضرورة يعلم أنه لم يرد.

فالذم كان على أن الإنسان مكلف برد الوديعة ولم يردها، كما أنه لم يفعل ضده إذ لم يمنعها. واستحق الذم على أنه «لم يفعل الواجب ـ وهو رد الوديعة ـ وعلى هذا استحق العقاب إلا على فعل يرجع إلى المعنى أو نحوه».

وقد حاول البغدادى أن يربط بين رأى أبى هاشم هذا وبين مذهب المعتزلة فى الاستطاعة واختلافهم فى وقت وقوع الفعل وضده ووجوبه، بعد اتفاقهم على كون الاستطاعة قبل الفعل. فكان أن أجاز أبو هاشم بقاء المستطيع أبدًا مع بقاء قدرته وتوفر الآلة وارتفاع الموانع خاليا من الفعل والترك.

وقد أورد البغدادى[٤٣] عددا من الالتزامات التى تترتب على رأى أبى هاشم هذا، منها: القول باستحقاق القادر الذم والعقاب إذا مات ولم يفعل طاعة، وإن لم يفعل معصية، ثم قوله بقسطين من العذاب لفاعل القبيح: أحدهما للقبيح الذى فعله والآخر لأنه لم يفعل الحسن الذى أمر به، ويترتب على هذا أن الإنسان عليه عقابان، **أولهما**: لفعله القبيح، **والآخر** لعدم فعل الواجب. وقد رد القاضى على هذه الإلزامات التى اعترض بها الأشاعرة. وانتصر لمذهب أبى هاشم، بأن الإنسان يعاقب على ترك الفعل، ولا يحاسب على «فعل الواجب، فلا يلزمه أن يتضاعف العقاب.[٤٤]

٢ - التوبـــة :

لا تصح التوبة عند البهشمية من ذنب مع الإصرار على قبيح آخر يعلمه الإنسان قبيحًا، أو يعتقده قبيحًا وإن كان حسنا، فإن التائب عن القتل مع الإصرار على السرقة لا تصح توبته، وذلك أن الإنسان قد ترك القتل لأنه عرف القبيح وتركه لقبحه. فإذا أصر بعد ذلك على قبيح آخر لم يكن تاركًا للقبيح عامة بل ترك فعلاً واحدا قبيحا. وهذا لا يصح للإنسان التوبة؛ لأن التوبة تكون عن إتيان القبائح جميعها.

وحجة أبى هاشم أنه إذا كانت الأفعال تحسن أن تقبح لذاتها. وأدرك الإنسان العلم بهذا التمييز، فإن المذنب ما دام قد علم قبح الكبائر كلها فإن عليه أن يدعها جميعا، وإلا لم تصح توبته، فالتوبة عنده كل لا يتجزأ. لأن التوبة من العظائم لا تصح مع الإصرار على

قبيح، وقد سئل أبو هاشم عن يهودى أسلم وتاب عن جميع القبائح، غير أنه أصر على منع حبة فضة غير مستحل لها؟ فقال: إن توبته من الكفر ما صحت، وإنه غير مسلم، بل هو كافر باليهودية التى كان عليها. ثم أضاف أنه ليس بيهودى ولا تائب من اليهودية.[٤٥]

ويضع أبو هاشم للتوبة شروطًا منها: إنها لاتصح عن الذنب بعد عجز الآلة التى تستخدم فى إحداث هذا الذنب[٤٦]، فمثلا لا تصح توبة الكاذب بعد أن يصاب بالبكم، ولا تصح التوبة عن السرقة بعد أن تقطع اليد. لأن معنى التوبة هو الامتناع عن فعل القبيح مع القدرة عليه، لما فى هذا من معاندة النفس والمشقة فى زجرها. فإذا عدمت الآلة فإن فعل القبيح ينعدم تلقائيًا، مما يمحو معنى التوبة وقيمتها.

ومن هنا صرح أبو هاشم أن التوبة يجب أن تكون عن قدرة على إتيان القبيح، ولا تقبل توبة بناء على عجز، أو فساد الآلة المعاونة فى فعل القبائح.

٣ - الإرادة المشروطة :

ذهب أبو هاشم إلى القول بأنه لا يجوز أن يكون شىء واحد مرادًا من وجه مكروها من وجه آخر[٤٧] وهذا يعنى أن الله لا يريد ما يستقبحه من الكبائر والآثام، وبناء على تسليم المعتزلة بأن الأفعال بها صفات ذاتية تقبح أو تحسن على أساسها، أثار خصومهم الاعتراضات على هذه الفكرة.

فإذا كانت الأفعال تقبح أو تحسن لذاتها، فإن فعل مثل السجود، إما أن يقبح أو يحسن،حتى تصدق قاعدتهم فى وجود الصفات الذاتية للأشياء. وألزم الأشاعرة أبا هاشم أن يكون من القبائح العظام مالم يكرهه الله تعالى، أو من الحسن الجميل مالم يرده، وضربوا مثلا بالسجود، فهو فعل واحد، لكن السجود لله حسن جميل، وللصنم قبح عظيم.

ويتساءَل الأشاعرة: كيف أوجب الله السجود له - وهذا فعل - ونهى عن نفس الفعل عندما كان سجودًا للصنم؟ لأنه لا يجوز عنده كون الشىء مرادًا من وجه مكروها من وجه آخر.[٤٨]

٤ - الطبيعيات :

أخذت فرقة البهشمية بنظرية الجوهر الفرد التى أخذ بها أغلب رجال المعتزلة أساسًا لتفسير حقيقة العالم ومم يتكون، وبها أثبتوا كثيرا من العقائد الدينية مثل حدوث العالم، وأن له محدث هو الله تعالى، وأن الله يعلم كل ذرة فى العالم ويقدر على كل ذرة،

وبناء على علمه وقدرته يستطيع عند البعث أن يعيد للإنسان جسده الذى كان له فى الدنيا بكل ذراته وأجزائه.

إلا أن البهشمية قد اختلفت عن بقية المعتزلة بأمرين فى مجال الطبيعيات: أحدهما خاص ببعض الأعراض، والآخر خاص بفناء العالم.

الأمر الأول: القول بنفى بعض الأعراض، ذهب أبو هاشم إلى نفى جملة من الأعراض التى أثبتها أكثر مثبتى الأعراض(٤٩)، كالبقاء، والإدراك، والألم، واللذة، والشك. وزعم أن الألم الذى يجده الإنسان عند شرب الدواء الكريه ليس بمعنى، وليس هو أكثر من إدراك ما ينفر عنه الطبع، والإدراك عنده ليس بمعنى عنده. كما أن اللذة عنده ليست أكثر من إدراك المشتهى.(٥٠) والإدراك ليس بمعنى. وعلى هذا فهو ينفى أن تكون هذه الأمور أعراضًا.

وقد ألزمه خصومه بناء على هذا الرأى ألا تزيد لذات أهل الثواب فى الجنة على لذات الأطفال. ومعلوم أن رأى المعتزلة فى دخول الأطفال الجنة ليس عن استحقاق لأنهم لم يأتوا بالطاعات ولم يحصلوا الدرجات، وإنما دخلوا تفضلا من الله. وبناء على قول أبى هاشم أن اللذة ليست بمعنى، أنه لا يمكن أن يزاد فيها، إذ أنها ليست بشىء، وهى ليست أكثر من كونها إدراك. وقد أضاف أبو هاشم القول بأن اللذة فى نفسها نفع وحسن ما ثبت نفعا وحسنا ليس بشىء، وكذلك الألم والضرر ليسا بشىء، بل هى كلها ليست بمعان.

الأمر الثانى: وهو القول بفناء العالم، فقد ذهب أبو هاشم فى باب الفناء إلى القول بأن الله تعالى لا يقدر أن يفنى من العالم ذرة مع بقاء السموات والأرض، لأن الأجسام لا تفنى إلا بفناء يخلقه الله تعالى لا فى محل. وعندما يخلق الله عرض الفناء فإنه لا يفنى بعض الأجسام دون البعض، بل يشمل عرض الفناء إفناء كل الأجسام بما فيها من أرض وسماء.

٥ - نظرية الأحوال :

ما ذكر أبو هاشم مرة إلا وتبادرت إلى الذهن نظريته الشهيرة(٥١) فى الأحوال، وهى النظرية التى كادت تطغى على جميع آرائه الأخرى وتتميز عنها، وقد قيل: «إن عجائب الكلام ثلاث: طفرة النظام، وأحوال أبى هاشم، وكسب الأشعرى»..

وتتناول هذه النظرية العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها، وما هو معنى الصفة أو وصف الشىء بصفة ما من الصفات؟ هل وصف الشىء بصفة ما تعبير عن صفة

موجودة بالفعل فى الموصوف، أو أن الصفة لا وجود لها إلا فى الوصف؟

ذهبت المعتزلة إلى أن الوصف لا يدل على صفة مستقلة مستكنة فى ذات الموصوف، لأن الصفة عندهم ليست شيئًا أكثر من الوصف، فهى مرتبطة بالوصف فى وجودها وفى عدمها. وعلى ذلك ليس للصفات حقائق موضوعية قائمة بالموصوفات، وإنما هى معانى قاصرة على الوصف فقط، تدل عليها الألفاظ أو الكتابة بوجه عام.[٥٢]

ومن هنا حرص المعتزلة على نفى كون الصفات حقائق موضوعية موجودة فى موصوفاتها وإرجاعها إلى الألفاظ وإلى قصد المتلفظ بالألفاظ، وإن هذه الألفاظ حادثة مرتبطة بالوصف والواصف، وهذا ما اتفق عليه معهم أبو هاشم الجبائى، ولكنه انفرد بمفهومه عن العلاقة بين الذات والصفات.

فأبو علىّ الجبائى يرى أن الله تعالى قادر عالم حىّ لذاته، يستحق صفاته لذاته. أما أبو هاشم الجبائى فإنه يرى أن الصفات تثبت للذات الإلهية بسبب حال تكون عليها الذات.

ويلخص القاضى عبد الجبار هذا الخلاف بقوله: «عند شيخنا أبى علىّ أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التى هى كونه قادرًا، عالمًا، حيا، موجودًا لذاته، وعند شيخنا أبى هاشم يستحقها لما هو عليه فى ذاته».[٥٣]

وقد أثيرت اعتراضات على نظرية أبى على الجبائى فى الصفات، فقد رأى أن الله تعالى يستحق صفاته التى هى: قادر، عالم، حىّ، موجود لذاته، وليس معنى آخر غير الذات. فأثير سؤال: فما الفرق إذن بين كونه تعالى عالم، أو قادر؟ وبعبارة أخرى إذا كان كل من العلم والقدرة يرجع إلى معنى واحد هو إثبات الذات، فهل يعنى أن العلم والقدرة شىء واحد؟

وحاول أبو هاشم أن يتفادى الاعتراض الذى واجه نظرية الصفات عند الجبائى وفى العلاقة بين الذات والصفات تفسيرا يتلاقى فيه ما أثير من اعتراضات فرأى أن الذات تستحق صفاتها لأحوال تكون عليها الذات.

ولا يعرف على وجه الدقة تاريخ قول أبى هاشم بهذه الفكرة، لكن من المؤكد أنه قد صرح بها فى صدر شبابه، وأنه أول من أحدث القول فيها، فلم تكن المسألة مذكورة قبله أصلا، بل عارضها أبوه فى حياته وحاول إبطالها ونفيها.

وقد يبدو الغموض فى هذه النظرية الخاصة بالأحوال حتى إن الشهرستانى حاول أن يعرف الحال، وانتهى إلى القول: أنه ليس للحال حد حقيقى يذكر حتى نعرفها بحدها وحقيقتها على وجه يشمل جميع الأحوال.[٥٤]

وقد اختلفت نظرية الأحوال عند أبى

هاشم عن نظرية السابقين من المعتزلة وعلى رأسهم والده أبو على الذى ذهب إلى أن ذات البارى علة لكونه عالما قادراً، فرد أبو هاشم: ليس من عرف الذات عرف بالضرورة كونه عالمًا قادرًا فضلا عن أن هذه الصفات العقلية لا ترجع إلى الذات، حقيقة أنها لا تعرف بانفرادها، وإنما تدرك مع الذات، ومع ذلك فالعقل يدرك أنها تشترك فى معنى وتفترق فى معنى آخر، ومن ثمّ لا يمكن أن يكون مفهوم العلم هو مفهوم القدرة، لأن مفهوم الذات غير مفهوم العلم أو القدرة.

والحال لاتعنى وجود صفة فى الذات كصفة العلم مثلا، ولكن تعنى وصف الذات فى حالة كونها عالمة، فالحال لا تعنى وجود حالة علم فى الذات بل تعنى الذات فى حالة كونها عالمة. فالحال هى صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودة.

فالأحوال اعتبارات ذهنية أو تصورات عقلية، ومن ثمّ فهى لا توصف بالوجود أو العدم، لأن الوجود والعدم إنما يتعلقان بعالم الأعيان والموجودات. أما الأحوال فإنها توصف بالثبوت لأنها تتعلق بعالم الأذهان.

وخلاصة القول فى نظرية الأحوال عند أبى هاشم: أنها تعنى أن معنى وصف الله تعالى بأنه عالم لا يعنى وجود صفة العلم فى الذات، ولكن يعنى: الذات فى حالة كونها عالمة. وكذلك وصف الله تعالى بأنه قادر لايعنى وجود صفة القدرة فى الذات وإنما يعنى الذات فى حالة كونها قادرة، فهى أحوال لا معلومة ولا مجهولة، لا موجودة ولا معدومة، لا قديمة ولا محدثة. ووجود هذه الأحوال أو كثرتها لن يؤثر على مفهوم التوحيد الإلهى بالمعنى الاعتزالى.

إذ خشى المعتزلة قبل أبى هاشم من التصريح بوجود صفات قديمة لله تعالى أن يؤدى هذا إلى كثرة القدماء، الذات الإلهية والصفات، ولما كان القديم هو الله وحده، فإن كثرة القدماء قد يؤدى إلى الشرك. فصرح المعتزلة بأن التوحيد يقتضى القول بوجود قديم واحد هو الذات الإلهية.

وكانت محاولة أبى هاشم تقديم نظريته فى الأحوال، محاولة لتفسير مفهوم التوحيد مع إبقاء الصفات كمفهومات، أو تصورات، أو اعتبارات للذات الإلهية، وأراد بهذا الوصول إلى حل هذه المشكلة العويصة، مشكلة العلاقة بين الذات والصفات.

وقد لقيت هذه النظرية استحسان البعض ومعارضة البعض الآخر. فقد أثرت هذه النظرية ـ فيما بعد ـ على بعض الأشاعرة، وظهرت عند بعض شيوخهم، أمثال القاضى أبى بكر بن الطيب الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ - ١١٠٣م) وإمام الحرمين أبى المعالى الجوينى

(ت ٤٧٨ هـ - ١٠٨٥م)، إلا أن الكثير من الأشاعرة قد رفضوها وردوا عليها.

وقد ألزمه خصومه أن يقول بشيء وسط بين المعدوم والموجود، واكتفوا بالقول أنها صفة لموجود لا يوصف بأنه معدوم ولا موجود[٥٥]، ولذلك اعتبرها خصوم البهشمية من العجائب، حيث خرق أبو هاشم بها أحد قوانين المنطق الأرسطى، وهو قانون «الثالث المرفوع». بمعنى أنه لا واسطة بين النقيضين، وأن قول أبى هاشم بأحوال لا هى موجودة ولا معدومة، لا مجهولة ولا معلومة[٥٦]، لا متغيرة ولا ثابتة يعنى ارتفاع الضدين أو النقيضين معًا، وهذا ممتنع منطقيًا.

إلا أن هذا الإلزام لا يلزم أبا هاشم، لأنه سبق ورفض آراء أرسطو، ربما لم يكن على اطلاع لكافة آراء أرسطو الطبيعية والمنطقية، إلا أنه لم يأخذ بآرائه، بل نقد ما وصل إليه منها.

وكانت محاولته تلك لوضع نظرية فى الأحوال محاولة لإثبات أن وجود أحوال للصفات لا يؤدى إلى تعدد، لأنها تنتمى إلى عالم الأذهان الذى يهتم بثبوت الأحوال، ولا تنتمى إلى عالم الأعيان الذى يحرص على إثبات الوجود والعدم.

ا.د. / منى أحمد أبو زيد

الهوامش :

١ - أبو المظفر الاسفراييني: التبصير فى الدين ص ٨١.
٢ - ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ١ ص ٥٢٤.
٣ - ابن كثير: البداية والنهاية جـ١١ ص ١٢٥.
٤ - القاضى عبد الجبار فرق وطبقات المعتزلة ص ١٠١.
٥ - الخطيب البغدادى تاريخ بغداد جـ١١ ـ ص ٥٥، ٥٦.
٦ - القاضى عبد الجبار: فرق طبقات المعتزلة ص ١١٣.
٧ - ابن النديم: الفهرست ص ٢٦١.
٨ - ياقوت الحموى: معجم البلدان ج٢ ص مادة جبى.
٩ - القفطى: أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٤٠.
١٠ - القفطى: المصدر السابق نفس الصفحة.
١١ - ابن النديم: الفهرست ص ٢٤٧.
١٢ - الملطى: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٣٢، وكذلك فى الأجزاء المختلفة لكتاب المغنى للقاضى عبدالجبار.
١٣ - القاضى عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة ص ١١١، وأيضا ابن المرتضى طبقات المعتزلة ص ١٠٥.
١٤ - عبد القاهر البغدادى: الفرق بين الفرَقْ.
١٥ - القاضى عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة ص ١١١، وابن المرتضى: طبقات المعتزلة ص ١٠٥.
١٦ - د. محمد عبد الهادى أبو ريدة: مقدمة كتاب «ديوان التوحيد أو «شرح الأصول» لأبى رشيد النيسابورى - القاهرة ص ١٠.
١٧ - القاضى عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة ص ١١١، وابن المرتضى: طبقات المعتزلة.
١٨ - القاضى عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة ص ١١٣.
١٩ - القاضى عبد الجبار: المصدر السابق ص ١١١.
٢٠ - القاضى عبد الجبار: المصدر السابق ص ١١١.
٢١ - القاضى عبد الجبار: المصدر السابق نفس الصفحة.
٢٢ - ابن النديم: الفهرست ص ٢٤٥، ٢٤٦.
٢٣ - د. عصام الدين محمد على: المعتزلة فرسان علم الكلام ص ٤٢.
٢٤ - الشهرستانى: الملل والنحل.
٢٥ - البغدادى: الفرق بين الفرَقْ ص ١٦٧، ١٦٩.
٢٦ - الملطى: التنبيه والرد على أهل الأهواء ص ٧٣، وأيضًا على فهمى هيثم: الجبائيان ص ٣٢٧.
٢٧ - القاضى عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة ص ١٠٢، وابن المرتضى: طبقات المعتزلة ص ٩٥.
٢٨ - د. أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام جـ١ ص ٢٤٢.
٢٩ - وهو أبو الحسن على بن عيسى بن على بن عبد الله الرمانى النحوى المفسر المتكلم المعروف.
٣٠ - القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٤٣.
٣١ - الشهرستانى: الملل والنحل ج١ ص ١٠٥.
٣٢ - القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٤٨٩.
٣٣ - القاضى عبد الجبار: المصدر السابق ص ٤٩٥.
٣٤ - القاضى عبد الجبار: المصدر السابق ص ٦٢٩.
٣٥ - القاضى عبد الجبار: المصدر السابق ص ٦٣٢.
٣٦ - على فهمى خشيم: الجبائيان ص ٣٣٥.
٣٧ - فخر الدين الرازى: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ـ طبعة الكليات الأزهرية ـ مصر ص ٤٥.
٣٨ - على فهمى خشيم: الجبائيان ص ٣٣١.
٣٩ - القاضى عبد الجبار: شرح الأصول ص ٦٣٨.
٤٠ - البغدادى: الفرق بين الفرَقْ ص ١١٣.

٤١ – انظر رأى المعتزلة فى هذه المسألة عند القاضى عبد الجبار: المغنى جـ ١٤، ص ١٨٥، ١٨٧، ٢٤٢.
٤٢ – القاضى عبد الجبار: شرح الأصول ص ٦٧٨.
٤٣ – البغدادى: الفرق بين الفِرَقْ ص ١١٣، وأيضا الملل والنحل ص ١٣١.
٤٤ – القاضى عبد الجبار: المغنى ج١٤ ص ٣٤٠.
٤٥ – الاسفراييني: التبصير فى الدين ص ٨١، وأيضا البغدادى: الفرق بين الفِرَقْ ص ١١٥.
٤٦ – البغدادى: الملل والنحل ص ١٣٣.
٤٧ – على فهمى خشيم: الجبائيان ص ٣٣٧.
٤٨ – البغدادى: الفرق بين الفِرَقْ ص ١١٥.
٤٩ – البغدادى: المصدر السابق ص ١١٨، وأيضا الملل والنحل ص ١٣٣.
٥٠ – البغدادى: الملل والنحل ص ١٣٤.
٥١ – د. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين ص ٣٤٢.
٥٢ – د. عائشة المناعى: أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية ص ١٤٥ ، ١٤٦.
٥٣ – القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٣٢.
٥٤ – الشهرستانى: نهاية الإقدام ص ١٣١.
٥٥ – الإسفراييني: التبصير فى الدين ص ٨١.
٥٦ – البغدادى: الفرق بين الفِرَقْ ص ١١٧.

أهم المصادر والمراجع :

– ابن خلكان (شمس الدين ت ٦٨١هـ).
وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان نشرة محيى الدين عبد الحميد القاهرة ١٩٤٨م.
– ابن كثير (ت ٧٧٤ هـ).
البداية والنهاية، القاهرة سنة ١٩٣٢م.
– ابن المرتضى أحمد بن يحيى (ت ٨٤٠ هـ).
كتاب طبقات المعتزلة تحقيق سوستن ديفلملرز بيروت سنة ١٣٨٠هـ / ١٩٦١م.
– ابن النديم محمد بن اسحق (ت ٣٨٥ هـ).
الفهرست المكتبة التجارية القاهرة (د. ت).
الاسفراييني (أبو المظفر): (ت ٤٧١ هـ).
التبصير فى الدين وتمييز الفرق الناجية من الفرق الهالكين، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى، تقديم محمود محمد الخضيرى، مكتبة الخانجى مصر ـ مكتبة المثنى بغداد ١٩٥٥م.
بدوى (د. عبد الرحمن).
مذاهب الإسلاميين ج١، دارالعلم للملايين بيروت ط ١٩٧١م.
البغدادى (عبد القاهر) (ت ٤٢٩ هـ).
– الفرق بين الفِرَقْ: تحقيق محمد زاهد الكوثرى، نشر مكتبة الثقافة الإسلامية مصر ١٩٤٨م.
– الملل والنحل، تحقيق د. البير نصرى نادر ـ دار المشرق بيروت ١٩٧٠.
– البغدادى (الخطيب أحمد بن على ت ٤٦٣ هـ).
تاريخ بغداد ج١٠ القاهرة ١٩٣١م.
البلخى (أبو القاسم).
فصل الاعتزال، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر بتونس ١٩٧٤م.
خشيم (على فهمى).
الجبائيان (أبو على وأبو هاشم)، مكتبة الفكر طرابلس ليبيا ١٩٦٨م.
صبحى (د. أحمد محمود).
فى علم الكلام ج١ (المعتزلة والأشاعرة)، المؤسسة الثقافية الجامعية الإسكندرية ١٩٧٨م.

الشهرستانى (محمد عبد الكريم).
الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل ج١، مؤسسة الحلبى القاهرة ١٩٦٨م. نهاية الإقدام، نشر الفرد جيوم، اكسفورد ١٩٣٤م. على (د. عصام الدين محمد).
المعتزلة فرسان علم الكلام، منشأة المعارف الإسكندرية ١٩٩٧م عبد البار (القاضى).
- فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق د. على سامى المنشار وعصام الدين على، دار المطبوعات ١٩٧٢م.
- شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم العثمان، مكتبة وهبه مصر ١٩٦٤م.
- المغنى جـ١٤ الأصلح، تحقيق الأستاذ مصطفى السقا القاهرة.
الرازى (فخر الدين ت ٦٠٦ هـ - ١٢٠٦م).
محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة.
- القفطى.
أخبار العلماء بأخبار الحكماء - القاهرة ١٣٢٦ هـ.
- عرفان (د. عبد الحميد).
دراسات فى الفرق والعقائد الإسلامية، مطبعة أسعد بغداد سنة ١٩٧٧م.
- المناعى (د. عائشة).
أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية ٠دار الثقافة قطر ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
- نادر (ألبير مصرى).
فلسفة المعتزلة ج١، مطبعة الإسكندرية ١٣٦٩هـ ج١، مطبعة دمشق.
- النجرانى (تقى الدين).
كتاب الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، تحقيق د. السيد محمد الشاهد، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية مصر ط ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
النيسابورى (أبو رشيد) ـ ت ٤٥٠ هـ :
- فى التوحيد أو ديوان الأصول تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية ١٩٦٨م.
- المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق د. معن زيادة ود. رضوان السيد، نشر معهد الانماء العربى بيروت ط: ١٩٧٩م.
اليافعى (أبو محمد بن سعد ت ٧٦٨ هـ).
مرهم العلل المعضلة، تحقيق د. ينسون روسى، دهلى ١٩١٠.

الجُبَّائِيــــة

تنسب هذه الفرقة إلى إمام المعتزلة (أبى على محمد بن عبدالوهاب بن سلام بن خالد ابن حمران بن أبان مولى عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ثالث الخلفاء الراشدين والجُبَّائى نسبة إلى جُبىٍّ إحدى قرى خورستان. وهو إمام عصره فى الاعتزال، وشيخ المدرسة البصرية، ووالد أبى هاشم الجبائى شيخ المعتزلة بعد أبيه، ورأس الفرقة البهشمية.

وكان الجُبَّائى الأب فقيهًا عابدًا ورعًا سمحًا سخيًا زاهدًا، ويعده رجال الطبقات والتراجم أول الطبقة الثامنة من المعتزلة وإمامها، أخذ الاعتزال عن أبى يعقوب الشمام، وعُرِف منذ حداثة سنه بقوة الحجة وبراعة المناظرة، وما ناظر أحدًا إلا قطعه؛ وكانت البصرة فى عصره عاصمة الثقافة الإسلامية، نضج على يديه مذهب المعتزلة واستوى على سوقه، وبلغ أوج تطوره.

اتفقت المصادر على أن مولده كان سنة ٢٣٥هـ وأن وفاته سنة ٣٠٣هـ، ناظر كثيرًا من مخالفيه، فناظر إمام المجبرة فى عصره، وكان يسمى صقرًا حول مبدأ العدل، وناظر من المرجئة أبا عمر الباهلى. وكان يقول: ليس بينى وبين العلاف خلاف إلا فى أربعين مسألة[1]، تفرغ فى بداية حياته لطلب العلم، وكان يرى أن العلم يحتاج إلى أمور أربعة: الكفاية، والعناية، والذكاء، والمعلم.

وهو رأس فرقة الجبائية: كبرى فرق المعتزلة بالبصرة، التى يجمعها مع سائر المعتزلة القول بالأصول الخمسة: العدل، التوحيد، الوعد والوعيد، القول بالمنزلة بين المزلتين، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وإن انفردت ببعض الآراء الفرعية بعد ذلك، اجتمع حوله تلاميذه ـ ومنهم ابنه أبو هاشم ـ حول كثير من المسائل لكن انفصل عنه ابنه فيما بعد وخالفه فى أمور كثيرة. وأسس فرقة أخرى عرفت فى تاريخ المعتزلة باسم البهشمية نسبة إلى أبى هاشم الجبائى.

عُرف عن أبى على الجبائى أنه أراد أن يجمع بين الشيعة والمعتزلة، وكان يقول: ليس بيننا وبينهم خلاف إلا فى الإمامة لأنهم يوافقوننا فى القول بالعدل، والتوحيد. لكن منعه من ذلك محمد بن عمر الصيمرى.

وجلس الجُبَّائى مكان أستاذه الشمام لإلقاء الدرس، وكان غزير التأليف مع انشغاله

بالمناظرة حتى قيل إنه ترك مؤلفات تربو على المائة والخمسين ألف ورقة، وعاصر فتنة الزنج واستيلاءهم على البصرة، وفى عصره أعلن المتوكل مناصرته للحنابلة، وعدائه للمعتزلة، وكان لذلك أثره على الجُبَّائى، وعلى المعتزلة بصفة عامة، ولم تقم لهم قائمة إلا فى دولة بنى بويه بواسطة الصاحب بن عباد (٣٢٦ - ٣٨٥هـ)[٢].

(أ) أهم معالم الفرقة؛ آراؤهم فى الإلهيات:

تتفق الجبائية مع سائر المعتزلة فى الأصول الخمسة كما سبقت الإشارة، لكنها برغم ذلك تختلف فى عديد من التفصيلات التى تميزها عن سائر الفرق الأخرى من المعتزلة. فتتفق الجبائية مع جمهور المعتزلة على أن الله واحد فى ذاته وفى صفاته، ليس كمثله شىء وليس بجسم، ولا شبح، ولا جوهر، ولا عرض، وليس بذى أبعاض، ولا أجزاء، وليس بذى جهات حتى يشار إليه، لا يحيط به المكان، ولا يحويه الزمان، ولا يوصف بصفات المخلوقين، ليس بمتناه، وليس بمحدود، ولا والد، ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، وهذا ما أجمعت عليه الجبائية موافقة لسائر المعتزلة، لكن انفردت الجبائية عن سائر المعتزلة بعد ذلك فى تفصيلات هذه الأقوال متابعة لإمامهم أبى على فى الأمور الإلهية فهم يقولون: إنه تعالى ليس بذى جهات ولا يحويه ولا يحيط به المكان، بمعنى أنه فى كل مكان مدبر له، وأن تدبيره شامل لكل الأمكنة والأزمنة، وأن الله تعالى عالم بالأشياء قبل كونها فهو تعالى لم يزل عالمًا بالجواهر والأعراض قبل كونها جواهر وأعراضًا وفى حال عدمها، وتسمى بالطاعة فى حال عدمها طاعة، وتسمى المعصية فى حال عدمها معصية، وهكذا سائر الأشياء فى حال العدم تسمى بأسمائها. وهذا معناه مشيئة المعدوم، ويقولون أيضا: أن الله تعالى يفعل بعباده ما هو أصلح لهم فى دينهم، فلو كان فى معلومه تعالى شىء يؤمن العبد عنده لوجب على الله فعله، ولو لم يفعله الله لكان مريدًا لفساد العبد، غير أنه تعالى لا يحب الفساد فهو يفعل بالعبد ما فيه صلاحه ليزداد ثوابًا فيدخله الله الجنة.

ويحكى الإمام الأشعرى عن الجبائى أنه كان يقول: لو آمن من علم الله أنه لن يؤمن لأدخله الله الجنة، وإن الله لم يزل سميعًا، ولا يقال: لم يزل سامعًا، وإن الله عندهم شىء لا كالأشياء، ومعنى أن الله موجود أنه معلوم، وأنه لم يزل واجدًا للأشياء، ولم يزل عالمًا بها، ولا يجوز عندهم أن يقول المرء: إن الله لم يزل دون إضافة صفة إليه، بل يقال: لم

يزل عالمًا، ولم يزل حيًا ولم يزل سميعًا، ولا يثبتون لله صفات تكون زائدة على الذات، ومن ثم فهم لا يثبتون لله علمًا يكون به عالمًا، ولا قدرة يكون بها قادرًا، ومعنى وصف الله بالعلم والقدرة هو إثباته موجودًا والدلالة على نفى الجهل والعجز عنه، ويقولون إن العقل إذا دل على أن الله تعالى عالم وجب أن نسميه عالمًا وإن لم يسم نفسه بذلك، وكذلك فى سائر أسمائه تعالى وأن هذه الأسماء لا يجوز أن تكون على التلقيب والوصف له[٣] ومعنى القديم أنه لم يزل أولا ولا يزال آخرًا، وأن الوصف هو الصفة، والاسم هو التسمية وإرادته للشىء هى محبته، وكراهته للشىء سخطه وبغضه له، وهو نور السموات بمعنى منورها وهاديها، ولايجوز أن تسمى الله نورًا على الحقيقة، ولا يصح أن نسمى أفعال الله التى يصيب الإنسان منها الضرر شرًا إلا على التوسع من الاستعمال لأن الشر لا ينسب إلى الله، والخلق عندهم معناه حسن تقدير الأمور وتدبيرها، وليس معناه الإيجاد من العدم، والإنسان يخلق أفعاله بمعنى أنه يقدرها ويحسن تدبيرها، والله قادر على جنس ما أقدر عليه العباد، والقرآن عندهم عرض، وهو مخلوق لأنه حروف مؤلفة مخلوقة يستحيل أن تقوم بالقديم، والقرآن محفوظ فى اللوح المحفوظ، وهو مسموع ومكتوب فى المصاحف ـ ومقروء على الألسنة، ولا يجوز أن يحكى لأنه لا يجوز لأحد أن يأتى بمثل كلام الله، لكنه يقرأه ويحفظه[٤].

(ب) **أدلة وجود الله :** استدل الجبائية على وجود الله تعالى بدليل حدوث العالم الذى شرحه القاضى عبد الجبار فيما رواه عنه ابن منويه فى كتابه «المحيط» وكذلك فى كتابه «شرح الأصول الخمسة، فاستدل على حدوث العالم بدليل الجواهر والأعراض، وبدأ بأن العالم كله ينقسم إلى جواهر وأعراض، وأن الجواهر (الأجسام) فى ذاتها يمكن الاستدلال بها على وجود خالقها لتعذر فعلها على القادرين بقدرة، وأما الأعراض فما كان منها خارجًا عن قَدرة العبد، فيستدل به على خالقه كالجواهر، وما كان منها داخلا فى مقدور العبد فإن وقع على وجه مخصوص بحيث لا يخضع لقدرة العبد كحركة المرتعش، فإنه يستدل به أيضًا على وجود الله[١].

ثم يرى أن هناك وجهًا آخر للاستدلال بالجواهر والأعراض على وجود الله، ذلك أن الجواهر لا يتصور العقل أبدًا أن تتخلى عن أعراضها كالطول والعرض والعمق والألوان والحركات، وهذه الأعراض متحولة ومتغيرة، فقد يكون الجوهر فى مكان ثم ينتقل إلى

مكان آخر، وقد يكون حارًا ثم يصبح باردًا، وقد يكون صغيرًا ثم يكبر، وهذه التحولات ليست للجواهر من ذاتها، لأنها لا تستطيع أن تمنع نفسها عنها. فدل ذلك على أن هذه الأعراض المتحولة والمتغيرة خارجة عن قدرة الجواهر. وهى ملازمة لها لا تنفك عنها، وهذه الأعراض حادثة لها بعد أن لم تكن فيها، وهذه أمارات الحدوث. والعالم كله لا يخرج عن كونه جواهر وأعراض. وقد ثبت حدوثها فيكون العالم كله مُحْدَثًا. والضرورة العقلية تقضى أن كل محدَث له محدِث، وذلك المحدِث هو الله تعالى.

وهنا الدليل مشهور عند المتكلمين عموما معتزلة وأشاعرة على سواء، لكن قد يختلف كل فريق فى تصوير خطوات الدليل ورسم مقدماته عن الآخر، لكن الكل مجمع على الأخذ به، ويرى أبو على الجبائى أن هذا النوع من العلم بالله هو أول علم يحصل بالنظر والاستدلال للمكلف، وإذا عرف المكلف أن له خالقًا فيجب عليه شكره(٦).

(جـ) **قولهم فى النبوة** : يذهب الجبائى وأتباعه إلى القول بأن النبوة لطف من الله تعالى لعباده المؤمنين، ويحسن فى العقل وجوبها، ولذلك يجب القضاء بها لما فى بعثة الرسل من مصالح دينية تقرب العباد من فعل الطاعة، وتبعدهم عن فعل المعصية، وعدم إرسال الرسل يترتب عليه فساد وإفساد، ويقول أبو على الجبائى «إن الله تعالى يبعث الرسل للمصالح المختصة بالمبعوث إليهم إذا قبلوا الرسالة وعملوا بموجبها(٧) لما يكون فى ذلك من زيادة الثواب، وكما أن المريض يحتاج إلى الإفادة من خبرة الطبيب وتجربته؛ فكذلك العباد يحتاجون إلى الإفادة من خبرة الرسل وتجربتهم فى المصالح الدينية، ومن هنا كانت حاجة العباد إلى بعثتهم(٨)، ومن جانب آخر فإن العباد لما عرفوا بعقولهم أن فى الإيمان والتصديق بما جاءت به الرسل طاعة لله تستحق عليها الثواب الحسن فى الآخرة أوجبت العقول قبول دعوة الرسل والإيمان بما أمروا به ونهوا عنه(٩).

(د) **المعجزة**: يقول أبوعلى الجبائى: إن الله تعالى لما أرسل الرسل لتحقيق مصالح العباد فى أمور الدين استحسن العقل أن يؤيدهم الله تعالى بالأمور الخارقة للعادة التى تواضع عليها أقوام الأنبياء وأممهم وتلك تكون خارقة لعادات البشر بحيث لا يقبل العقل أن يكون هذا الفعل الخارق داخلا فى مقدور البشر ولا فى استطاعتهم ولذلك يسمى معجزًا، وهذا

الفعل المعجز يكون بمنزلة قول الناس للرسول صدقت فيما بلّغت عن ربك، بل يكون أقوى من التصديق القولى لأن التصديق بالقول قد يكون نفاقًا، أو من قبيل التوسع فى الاستعمال اللغوى؛ بخلاف الفعل الخارق للعادة فإنه أقوى فى الدلالة على صدق الرسول؛ ولذلك فإن الله تعالى قد أيد جميع الرسل(١٠) بالمعجزات الخارقة التى قامت مقام التصديق بالقول وأقوى منه.

فإذا أرسل الله رسولا من رسله كان لابد أن يقع الخطاب على وجه يكون معجزًا أو يُقْرِب بالخطاب فعلا يكون معجزًا، ليعلم المخاطب أن تلك الرسالة من قبل الله تعالى، وأن ذلك الرسول صادق فيما بلّغ عن الله، ويجب على المكلف إذا سمع من الرسول ذلك الخطاب وشاهد ذلك العقل المعجز، أن يعلم فى الجملة أن ذلك العقل معجزة للنبى، وأنه دليل صدقه، وإن لم يستطع أن يعرف وجه ذلك على التفصيل(١١).

ويرى الجبائى أن ذلك الفعل المعجز لا يجوز أن يظهر على يد غير النبى والرسول حتى لا يتطرق الشك على خصوصيات الأنبياء، ومن هنا فإن الجبائية تنكر الكرامة التى تقع على يد الأولياء كما هو الشأن عند باقى المعتزلة، فإنهم ينكرون أن يقع الفعل الخارق لغير الأنبياء لأنه لو ظهر ذلك على يد الأولياء الصالحين فلا نأمن أن يكون مدعى النبوة صالحًا أو وليًا وليس بنبى، ويكون الفعل الخارق قد ظهر على يديه لصلاحه وليس لنبوته، فضلا عن أن ظهور الخوارق على يد غير الأنبياء فيه طعن فى أعلام النبوة ويجعل الأنبياء محلا للطعن والتهمة(١٢)، ومعلوم أن هذا الرأى يخالف ما أجمع عليه علماء الأمة من أن الله يكرم أولياءه بكرامات تظهر على أيديهم، لحسن متابعتهم للأنبياء ودوام صلتهم بالله ﷻ.

ومعجزات الرسول محمد ﷺ كثيرة ومتنوعة، ولكن المعجزات التى دعا الناس من خلالها كانت القرآن الكريم، فلقد تحدى به العرب وهم أهل فصاحة وبيان أن يأتوا بآية من مثله، أو سورة، أو عشر سور، مع عدم وجود المانع الذى يمنعهم من ذلك؛ لكنهم عجزوا مع وجود المقتضى عندهم لمعارضته ﷺ وارتفاع المانع، فلما عجزوا دل ذلك على خزيهم وصدقه فيما بلّغ عن ربه سبحانه: على أن هناك بعض التفاصيل - فى باب النبوات تتفق فيها الجبائية مع سائر المعتزلة.

(هـ) **شروط المعجزة:** واشترط المعتزلة كلهم فى المعجزة شروطًا ينبغى أن تتحقق فى

الفعل الخارق للعادة حتى يتحقق وجه الإعجاز فيه. فقالوا:

١ - لابد أن يكون الفعل الخارق من جهة الله تعالى، فلا يجوز أن ينسبه النبى لنفسه.

٢ - وأن لا يقع الفعل الخارق على يد النبى قبل أن يكون نبيًا، بل لابد أن يقع بعد نبوته، حتى يكون دليلا على صدق دعوى النبوة.

٣ - وأن يكون الفعل الخارق مطابقًا لدعوى الرسول غير مناقض لدعوته لأنه لو ناقض دعوى الرسول لما كان دليلا على صدقه.

٤ - وأن يكون الفعل خارجًا عما تواضع عليه البشر من عادات لأنه لو كان جاريًا على عاداتهم لما كان دليلا على صدقه.

٥ - وأن يكون الفعل المعجز من فاعل حكيم عدل مشهور بين قومه بالفطنة والحكمة، ومتى وقع الفعل المعجز على هذه الأوصاف كان دالا على صدق الرسول ويقع من الناس موقع قولهم صدقت فيما بلّغت عن ربك[١٣].

العصمة : ويجمع المعتزلة - بما فيهم الجبائية - على أن الرسل جميعًا - ينبغى أن يكونوا منزهين عن كل فعل أو خلق ينفر الناس منهم أو يقدح فى سلوكهم، كالكذب والغفلة، كما ينبغى أن يكونوا منزهين عن كل فعل يخرجهم عن دلالتهم لله، فالله تعالى لما اصطفى رسله لحمل أمانة الدعوة وتبليغها للناس عصمهم من كل ما ينفر الناس منهم أو يجعلهم موضع لوم أو مؤاخذة من الناس لأن عدم العصمة من هذه الأمور تجعل الناس يشكّون فى أمر الدعوة التى اصطفاهم لأجلها[١٤].

ويجمع الجبائية على أن الرسل معصومون من الكبائر قبل البعثة وبعدها، لأن الكبائر تدعو إلى نفور الناس عنهم، كذلك لا يجوز على الرسل تعمد المعصية قبل البعثة وبعدها إلا على ضرب من التأويل، أما الصغائر فقد اختلف فيها القوم، والذى يراه الجبائية أنه لا تجب عصمتهم من الصغائر التى لا تنفر الناس منهم، وأجمعوا على وصف الرسل بالصدق والفطانة وعدم كتمان أمر الدعوة والأمانة[١٥].

الشفاعة : معلوم أن الشفاعة واجبة للرسول محمد ﷺ للأدلة الكثيرة من الكتاب والسنة وإجماع الأمة، وأنها واجبة لعصاة المؤمنين، وأهل الكبائر من الأمة لقوله ﷺ: «**شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى**».

لكن المعتزلة عمومًا ومعهم الخوارج ينكرون الشفاعة للعصاة، وخاصة أهل الكبائر، ويرون أن الشفاعة لا تجوز لفاسق ولا لصاحب كبيرة، ولا لُمصِر على معصية صغيرة، وأنها لا تجوز إلا للمؤمن التائب، ويرون أن فائدة الشفاعة: أنها ترفع درجة التائب، وتُعلى منزلته فى الجنة(١٦). والشفاعة عندهم ثابتة فى أصلها القرآنى؛ لكنها لا تجوز عندهم إلا للتائبين، أما أصحاب الكبائر والفاسقين فهم من أهل الوعيد مخلدون فى النار مستحقون اللعن، والغضب، والسخط، والشفاعة لا تصح للمذنب إلا إذا تاب وترك المعصية. ويقول الجبائى: إن أهل النار إذا دخلوا النار لا يصح خروجهم منها لأنهم من أهل العقاب وليسوا من أهل الثواب حتى تصح لهم الشفاعة(١٧).

(هـ) **الإمامة** : يتفق الجبائى مع سائر المعتزلة على أن الإمامة واجبة شرعًا لا فعلا، وأنها واجبة بالوصف، وليس بالنص على شخص معين، كما تدعى الشيعة(١٨). فالشرع قد وضع أوصافًا لمن تجب له الإمامة دون غيره، فمن اجتمعت فيه الأوصاف التى نص عليها الشرع يستحق أن يبايع إمامًا، وهذا عكس ما تدعيه الشيعة أن الإمامة وجبت بالنص على «علىّ بن أبى طالب» دون غيره ثم تجب لذريته من أبناء فاطمة دون غيرهم من بعده، ويرى الجبائى أن الإمامة وجبت لإقامة الحدود الشرعية، وسد الثغور، وإقامة أركان الملة بتنفيذ الأحكام(١٩) وذلك لأن القرآن الكريم قد أمر بإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام، وهذه الأمور واجبة النفاذ، وهى تتوقف على تنصيب الإمام، ليقوم بأدائها، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ويستدل الجبائى على رأيه بقوله تعالى: ﴿ **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كَسَبَا نكالا من الله** ﴾ (المائدة : ٣٨) وقوله تعالى: ﴿ **الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة** ﴾ (النور: ٢) وغير ذلك من آيات الأحكام الشرعية التى يتوقف تنفيذها على الإمام دون غيره، ومن هنا وجب تنصيب الإمام(٢٠).

ولا يشترط فى الإمام أن يكون معصومًا لا من الصغائر ولا من الكبائر، عكس ما تدعيه الشيعة فى قولهم بعصمة الإمام، وقد فند الجبائى دعوى الشيعة فى ذلك، وأبطل قولهم بأن الإمامة قرينة النبوة، والإمام عندهم حجة تجب عصمته، وبيّن الجبائى فساد ذلك، وقال: إن الذين يجعلون الإمامة قرينة النبوة، إنما يقصدون بذلك الطعن فى خيار الصحابة والطعن فى الإسلام كلية(٢١).

واشترط المعتزلة عمومًا فى الإمام ما يشترط فى المكلف لكنهم أضافوا إلى ذلك شروطًا أخرى يجب أن تتوفر فيمن يكون إمامًا. فقالوا:

١ - أن يكون قادرًا على أداء ما كُلف به وفوض إليه من السلامة، والصحة، والقدرة، والتمكين، وثبات القلب، وزوال الآفات.

٢ - العلم بكيفية ما كلف به وفوض إليه.

٣ - أن يكون معروفًا بين الناس بالفضل، والعدل، والأمانة، وحسن السيرة.

٤ - أن يكون حرًا راجح العقل معروفًا بذلك.

واشترط بعضهم أن يكون قرشيًا، لكن الجبائى يرى أنه إذا لم يوجد القرشى يقدم غيره ممن تجتمع فيه الشروط المؤهلة لذلك، وإذا وجد القرشى الذى لم تجتمع فيه الشروط الشرعية، يقدم غيره فليست القرشية شرطًا ملزمًا عند الجبائى وفرقته كذلك يقول الجبائى بإمامة المفضول إذا كان أقوم بواجبات الإمامة مع وجود الفاضل(٢٣).

ويرى أن الإمامة تنعقد بالبيعة لمن عرفه الناس بسابقته، وفضله، وعلمه، بما يجب عليه وكذلك تنعقد بالعهد والتفويض لمن اجتمعت فيه الشروط الشرعية ويجب الرضا به من الجماعة(٢٤).

ويحكى القاضى عبدالجبار عن شيخيه الجبائيين أنهما توقفا عن القول بالمفاضلة بين الصحابة، ويحكى عن شيخه أبى على أنه يقول: لم يختلف قول هؤلاء - يعنى المعتزلة - فى أن الأفضل بعد أبى بكر، عمر، وأن الأفضل بعد الخلفاء الأربعة بقية العشرة المبشرين بالجنة، وهذا بالإجماع عنده(٢٥) ويفهم من حكاية القاضى عن شيخه أنه يقول: بترتيب الخلفاء الأربعة فى الأفضلية حسب ترتيبهم فى الخلافة، كما دافع الجبائى عن صحة البيعة لكل من أبى بكر، وعمر، وعثمان ضد طعن الشيعة فى إمامتهم(٢٦). ويرى الجبائى أن بيعة معاوية وقعت بالإكراه والقهر، دون رضا الصحابة؛ بل بسبب الخوف من القتل إذا امتنعوا عن البيعة، وذلك لظهور أهل الشام وقهرهم العباد، وأن البيعة إذا وقعت على هذا النحو كانت كعدمها(٢٧).

(و) **الإيمان** : يرى الجبائى أن الإيمان تصديق، وقول، وعمل، فلا يكفى لتحقيق معنى الإيمان الشرعى مجرد التصديق بالقلب، دون العمل بالأركان، لقوله ﷺ: «**الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق**»، ولقوله ﷺ: «**لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا مَنْ**

لا عهد له»، ولقوله ﷺ: **«لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ...»** الحديث، ولذلك ربط الجبائى بين التصديق القلبى والعمل بالأركان لكى يتحقق معنى الإيمان الشرعى، وقال: إن الإيمان لله هو إتيان جميع ما أمر به، والكف عن جميع ما نهى عنه، وكل خصلة افترضها الله على المؤمن هى بعض من الإيمان بالله[٢٨]. والفاسق المِلّى وإن كان مؤمنًا فى اصطلاح أهل اللغة بما فعله من إنقاص الإيمان لا يسمى مؤمنًا فى عرف أهل الشرع، والذنوب التى تخرج عن الإيمان ضربان: صغيرة وكبيرة، فالصغيرة يستحق غفرانها باجتناب الكبائر، والكبائر تحبط الأعمال والإيمان، والعزم على الكبيرة كبيرة، والعزم على الصغيرة صغيرة، وإذا اجتمعت الصغائر مع الإصرار كانت كبيرة.

والإيمان يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية، وهداية الله للجميع هى بيانه وإرشاده على ألسنة الرسل، وبالوحى الذى نزله عليهم لهداية الناس إلى الطاعة، وهدايته للمؤمن زيادة ألطافه تعالى به..

والاستطاعة عندهم حاصلة قبل الفعل، وتبقى بعده صالحة لأن يأتى بها الإنسان الطاعة والمعصية وهى عبارة عن الصحة والسلامة والقدرة على الفعل وضده[٢٩].

(ز) **اللطف** : تجمع المعتزلة ـ ومنهم الجبائية ـ على تعريف اللطف بأنه ما يدعو ويعين على فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده، أو يكون أولى أن يقع الفعل عنده[٣٠] واللطف نوع من توفيق الله للعبد، وقد يسمى اللطف عصمة، ويسمى إزاحة للعلة المانعة من وقوع الفعل، وهو صلاح العبد، وقد يكون أصلح للمكلف وذلك كله إذا وقع الفعل عنده، وكان اللطف على وجه مخصوص بحيث يعين على وقوع الفعل[٣١].

ويرى الجبائى: أن كل فعل يحقق مصلحة للعبد فى أمور الدين، أو يعين على ما فيه مصلحة يقع فيه اللطف، ومن اللطف بالعباد إقامة الحدود التى ينتظم بها أحوال المجتمع، وتحقق الأمان له[٣٢].

كما يرى أن اللطف جهة لحسن التكليف، فيجب على الله فعله للمكلَّف، ولو لم يفعله ـ تعالى ـ بالمكلف لدل ذلك على أنه لم يرد من العبد إتيان ما كلفه به، وبالتالى لم يكن مكلفًا ولا حسن منه ـ تعالى ـ أن يجعله على صفات المكلفين لأن اللطف عند الجبائى بمثابة التمكين من الفعل والإبانة عن التكليف به[٣٣].

كمـا يرى ابنه أبو هاشم: أن الله تعـالى لو لم يلطف بالمكلفين كـان لا يحسـن منه أن يعاقبهم[٣٤] ويتفق الجبائيان على القول: بأن اللطف يقع قبل الفعل بوقت واحد على الأقل.

والكافـر الذى يعلم من حـاله أنه لو كلف وأديم عليه التكليف لآمن فيجب تكليفه،[٣٦] والله يفعل بالعباد ما فيه صلاحهم، ويلطف لهم بالتمكين من الفعل، ولم يدخر عنهم شيئًا يلطف لهم فيه إلا فعله، وإذا أتى العبد بعد ذلك المعصية بدل الطاعة فإنه بذلك قد أتاها من قبل نفسه.

(ح) **الطبيعيات** : يقول أبو على الجبائى بالجوهر الفرد كسائر المعتزلة، والجوهر الفرد عنده ليس جسمًا لأنه ليس له طول، ولا عرض، ولا عمق، فيستحيل أن يكون جسمًا، ويعرف الجسم بأنه الطويل العريض العميق، وليس الجوهر الفرد كذلك[٣٧] والجواهر كلها جنس واحد تتفق وتختلف بنفسها[٣٨]. ويجوز على الجوهر الفرد ما يجوز على الأجسام من الاجتماع، والافتراق، والأكوان، والجهات. والحركة والسكون، واللون، والطعم، والرائحة، إذا انفرد، لكن لا يجوز أن يتصف بالعلم والحياة والقدرة، كما لا يجوز للجواهر أن تتعرى عن الأعراض.

ولا يجوز القول بأن الحركة تتبعض أو تتجزأ، وأن الجسم إذا تحرك فإنه فيه من الحركات بقدر ما تحرك فيه من الأجزاء[٣٨].

وأنكر الجبائى القول بالطفرة التى قال بها النظام، وقال إن الحجر له وقفات حال انحداره من أعلى إلى أسفل، وأن القوى المؤثرة فيها حركات خفية يتولد عنها انقطاع الوتر، وكذلك الحائط المبنى وتلك الحركات الخفية هى التى يتولد وقوع الحائط، وقد يتولد عن الحركة حركة كما يتولد عنها السكون ولا يتولد عن السكون شىء البتة، وقال: يجوز أن يتحرك الجسم لا عن شىء ولا إلى شىء، وأن الله يحرك العالم لا فى شىء، ولا من شىء والحركة والسكون أكوان للجسم، والجسم فى حال خلق الله له ساكن لا حركة له، ومعنى الحركة الزمال فلا حركة إلا وهى: زوال وأن الحركة المعدومة تمسى زوالاً، ولا تُسمى انتقالا[٣٩].

والجبائى أثبت وجود الله بدليل الجوهر والعرض الذى أثبت به حدوث العالم، ولأن العالم محدث، فلابد أن يفنى لينفرد الله بالأزلية والأبدية، كما تفنى جميع المخلوقات جواهرها وأعراضها بقوله: ـ كن ـ لا فى محل كما خلقها تعالى لا فى محل بقوله كن[٤٠].

وفى باب الطبيعيات يتعرض الجبائى ويوافقه أتباعه، لبعض تفاصيل منها:

١ - **السببية فى الطبيعية:** يرى الجبائى أن السبب لا يصح القول بأنه موجب لمسببه، لأن الموجب للشىء هو الذى أوجده وفعله(٤١).

وأن إرادة الإنسان للفعل مصاحبة له لأن الإنسان إنما يقصد الفعل حال كونه فقط ولأن القصد لا يتقدم على الفعل، ويقترب رأى الجبائى من رأى الأشاعرة خاصة الغزالى فى قوله: بأن السبب ليس موجبا للمسبب، ولا فاعلا له لأن الفاعل الحقيقى هو من أوجد الفعل، ولابد أن يكون الفاعل حيًا عالمًا مريدًا لما يفعل، والسبب الطبيعى ليس كذلك.

٢ - **الإنسان** : يرى الجبائى أن الإنسان هو ما تكون من الجسم والصورة، وبنية الإنسان هى مكوناته من الطول، والعرض، والعمق، باعتباره جسمًا مؤلفًا، ومن الحواس الخمس التى بها تكمل بنية الإنسان ليكون مؤهلا وصالحًا للتكليف الشرعى؛ لأن كمال البنية؛ تعنى الاستطاعة التى هى شرط التكليف، وتكليف الإنسان واجب على الله لكى يعرضه لنيل الثواب ورفع الدرجات.

ويرى الجبائى أن الروح جسم، وأنها غير الحياة، وأن الحياة عرض، لأنها تفارق البدن والروح لا تجوز أن تحلها أو تجرى عليها الأعراض(٤٢).

(ط) الرأى فى نشأة الخلاف بين أهل القبلة:

حكى القاضى عبدالجبار عن شيخه الجبائى أن أول خلاف نشأ فى الأمة هو ما كان فى أمر عثمان فى آخر أيامه، حيث رأى بعض الصحابة خلع عثمان ومحاربته، لأنه - حسب رأيهم - ولى ولاة فلم يعملوا بالحق، كالوليد بن عقبة، ومعاوية بن أبى سفيان، وعبدالله ابن سعد بن أبى السرح، وكان عثمان لا يعرف ذلك، ولا يقره، ولايقبله لحسن ظنه بهم.

وكان هناك من يغرى هؤلاء المتظلمين فيظن عثمان أن ذلك من باب الإغراء بهم والنيل منهم دون حق، ومن هؤلاء عمرو بن العاص، الذى كان يكتب كتبًا إلى البلاد عن كبار الصحابة ينكر على عثمان وأنه غيَّر وبدَّل، ولم يذكر أبو على بصدد الخلاف فى قضية أهل الردة فى عهد أبى بكر ومحاربته لهم لأنهم ارتدوا، ولم يكونوا من أهل القبلة ولذلك قاتلهم أبو بكر(٤٣).

ثم حدث خلاف أصحاب الجمل على «علىّ بن أبى طالب»، وكانوا على خطأ عظيم، حيث ندموا على ذلك، ثم حدث خلاف معاوية وأهل الشام بسبب مقتل عثمان بن عفان، ثم حدث رأى الخوارج عند واقعة التحكيم، وما قالوا به من تكفير علىّ وبعض الصحابة،

وأظهرهم ابن عباس وأبطل مذهبهم؛ لكنه امتد إلى زمن غير قصير، وترتب عليه فساد كبير، ثم حدث فى أيام علىّ بن أبى طالب رأى ابن سبأ وغُلوُّه فى الإمام علىّ ومثله من كبار الصحابة، فنفاه علىّ عن الكوفة.

ثم حدث رأى المجبرة، وأعانهم على قولهم معاوية، لما رأى القوم لا يأتمرون بأمره فاحتج عليهم بالقدر، وقال لهم: لو لم يرنى ربى أهلا لهذا الأمر ماتركنى وإياه، ولو كره الله ما نحن فيه لغيّره، فالجبر ظهر فى بنى أمية وملوكهم، وظهر فى أهل الشام، ثم بقى فى العامة وعظمت به الفتنة(٤٤). ثم نشأ قوم بعد بنى أمية زعموا أن الله يكلف ما لا يطاق(٤٥).

وقال: الجبائى إنما ظهر التشبيه فى هذه الأمة حين ركنوا إلى التقليد، ولم تتحمل قلوب العامة إلا تصور ما خاطب به القرآن فى صورة التشبيه، وتعلقوا بالمتشابه من الآيات وتركوا أن يتأولوها على مقتضى دليل العقل(٤٦).

ثم حدث بعد ذلك رأى المرجئة حيث مالت قلوبهم إلى ما هو أطيب للنفس. هربًا من اعتقاد الوعيد لما فيه من اليأس من الرحمة والتغليظ على النفس، ولكن فرط أهل الإرجاء بعد ذلك أو فرطوا حيث قال بعضهم: لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر عمل. قالوا: ثم حدث بعد ذلك قول من أنكر خلق القرآن من المشبهة، لما اعتقدوا أن خالقهم له قلب ولسان كصورة الإنسان، وأن كلامه فى قلبه قبل أن يتكلم به فيكون قديمًا، ولا يجوز أن يكون فيه ما هو حادث.

ورأوا أيضًا أنه قد حدث بعد الصدر الأول مخالفة المرجئة فى المنزلة بين المنزلتين، وذلك لجهلهم بحقيقة الإيمان والكفر، لأن الظاهر عند الرسول ﷺ أنه قال فى الإيمان: «**إنه قول وعمل**، وقال: «**لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن**، وقيل: إن ذلك حدث أيام الحسن ابن محمد بن الحنفية، ثم حدث من قال أن الإيمان هو العلم والمعرفة.

ثم حدث أيضًا من جوّز البداء على الله، وقال بحدوث العلم، ذلك مخالفة للعقل. ثم حدث من قال: لا يكون الله تعالى عالمًا قادرًا إلا بعلم وقدرة أزليتين، يقول الجبائى: وهذا نقض للتوحيد، ومناقض لما عليه الأمة لقوله تعالى: ﴿**هو الأول والآخر**﴾.

١ - هذا وقد حكى الشهرستانى ما اتفق عليه الجبائيان من مسائل فيقول: إن الجبائيين أثبتا إرادات لا فى محل، يكون البارى موصوفًا بها، وتعظيمًا لا فى محل إذا أراد البارى أن يعظم نفسه، وفناء لا فى محل إذا أراد أن يفنى العالم، وإثبات موجدات هى أعراض لا فى محل، وجواهر لا مكان لها.

٢ - وأنهما حكما بكونه تعالى متكلما بكلام يخلقه فى محل، وحقيقة بكلام عندهما أصوات مقطعة وحروف منظومة، والمتكلم مَنْ فعل الكلام لا من قام به.

٣ - واتفقا على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار فى الآخرة.

٤ - وعلى إثبات الفعل للعبد خلقًا وإيداعًا، وإضافة الخير والشر، والطاعة والمعصية إليه استقلالا، وأن الاستطاعة قبل الفعل.

٥ - وأن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبيح واجبات عقلية، أو بمقتضى العقل والحكمة يجب ثواب المطيع وعقاب العاصى.

٦ - ولم يدخر الله شيئًا مما فيه صلاح العبد، إلا فعله ولطف به.

ثم خالف أبوهاشم الجبائى والده فى مسائل انفرد بها هو وفرقته البهشمية ومنها:

قوله بالأحوال، فمعنى أنه تعالى عالم أنه ذو حالة هى صفة معلومة وراء كونه ذاتًا موجودة فأثبت بذلك أحوالا هى صفات لا موجودة، ولا معدومة، ولا مجهولة، ولا معلومة... قال أبوهاشم والعقل يعرف فرقًا بين معرفة الشىء مطلقًا وبين معرفته على صفة معينة، وعلى هذا النحو يفسر أبوهاشم كونه ـ تعالى ـ قادرًا حيًا ـ وأنكر عليه والده ذلك، وكذلك كونه تعالى سميعًا بصيرًا كما خالف أبوهاشم والده فى مسألة الألم حيث قال يحسن الألم بشرط العوض والاعتبار، أما والده قال يحسن الألم ابتداء لأجل العوض.

فهذا يحمل آراء الفرقة الجبائية البصرية، وما تميزوا به عن سائر المعتزلة من جهة، وما خالفتهم فيه فرقة البهشمية ـ التى انشقت عنهم وكانت معهم فى أول الأمر ـ من جهة أخرى.

ا.د/ محمد السيد الجليند

أهم المراجع عن الجبائية :

١ - طبقات المعتزلة للنوبختي والقاضي عبدالجبار: تحقيق فؤاد السيد دار الفرنسية للنشر سنة ١٩٤٧م.
٢ - المغنى للقاضى عبدالجبار، أجزاء مختلفة خاصة ص٦، ١٣، ١٥، ٢٠.
٣ - شرح الأصول الخمسة إملاء القاضى عبدالجبار ص ١ وهبة سنة ١٩٦٥م.
٤ - المحيط بالتكليف: المنسوب للقاضى عبدالجبار ص١ الدار المصرية للتأليف والترجمة ٦٠ مقالات الإسلاميين للأشعرى ص١ ويتم سلسلة الذخائر ـ الهيئة العامة لقصور الثقافة.
٥ - الملل والنحل للشهرستانى ص١ دار الفكر بيروت بتحقيق عبدالعزيز الوكيل.
٦ - الفرق بين الفرق للبغدادى تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد ص١ صبيح بدون تاريخ.
٧ - فى علم الكلام المرحوم د/ أحمد محمود صبحى، ط مؤسسة الثقافة الجامعية بالأسكندرية ـ مصر.

ولمزيد من المعلومات فى الموضوع يراجع :

١ - وفيات الأعيان لابن خلكان ترجمة رقم ٥٧٩.
٢ - شذرات الذهب لابن العماد ٢٤١/٢.
٣ - وفى علم الكلام للمرحوم د/ محمود صبحى ص ٣١٩ - ٣٤٠.
٤ - المثبة وللاصل لابن المرتضى ـ هامش الملل والنحل ـ ط حيدر أباد ص ٤٥ - ٤٨.
٥ - طبقات الشافعية ٤١٨/٣٠.
٦ - الملل والنحل ص ٧٨ - ٨٥. (انظر تفصيلات أكثر من الملل والنحل للشهرستانى ص ٧٨ - ٨٥ (دار الفكر بيروت).
٧ - لسان الميزان ٢٧١/٥٠.
٨ - تاريخ الأدب العربى ـ بروكلمان ٣١/٤٠ - ٣٢ (تحقيق عبدالعزيز الوكيل بدون تاريخ).

الهوامش :

١ - انظر: طبقات المعتزلة للقاضى عبدالجبار ص ٢٨٧ - ٢٩٥.
٢ - المزيد من التفصيلات عن أبى على الجبائى انظر: العبر فى أخبار من اعتبر ١٢٥/٢، وفيات الأعيان لابن خلكان ترجمة رقم: ٥٧٩، شذرات الذهب لابن العماد ٢٤١/٢، فى علم الكلام م. د/ محمود صبحى: ٣١٩ - ٣٤٠، المنية والأمل لابن المرتضى على هامش الملل والنحل للشهرستانى ص ٤٥ - ٤٨ ط حيدر آباد الركن، طبقات الشافعية ٤١٨/٣، الملل والنحل ص ٧٨ - ٨٥ ط دار الفكر تصحيح عبدالعزيز الوكيل بدون تاريخ لسان الميزان ٢٧١/٥، تاريخ الأدب العربى بروكلمان ٣١/٤٠.
٣ - انظر حكاية الأشعرى لمذهب شيخيه: المقالات ط بيروت (٥٢٠ - ٥٢٧).
٤ - نفس المرجع.
٥ - انظر المحيط بالتكليف: ٣٦ - ٣٧.
٦ - لمزيد من التفصيل انظر: المحيط بالتكليف: ص ٧٥، ٩٩، ١٠١، شرح الأصول الخمسة ص : ٦٥، ٨٧، ٩٢ - ٩٥.
٧ - شرح الأصول الخمسة: ٥٦٣ وبعدها، ٥٨٦.
٨ - المغنى ٤٦/١٥.
٩ - المغنى: ٦٥/١٥.
١٠ - المغنى ١٦١/١٥.
١١ - المغنى: ١٦٤/١٥.
١٢ - المغنى: ١٦٤/١٥.
١٣ - المغنى: ٢١٧/١٥ - ٢١٩، ٢٢٩، ٢٣٤.
١٤ - راجع شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٨ - ٥٧٣.
١٥ - شرح الأصول ص ٥٧٣، المغنى ٣٠/١٥ - ٣١.
١٦ - المغنى: ٢٨١/١٥.
١٧ - شرح الأصول: ص ٦٨٧ - ٦٩٣.

١٨ - طبقات المعتزلة للقاضى عبدالجبار ص ٢٠٧ - ٢٠٩.
١٩ - المغنى: ق١ ٢٠/٢٣٦ - ٢٤٠.
٢٠ - نفس المرجع ص ٢٤١.
٢١ - نفس المرجع ص ٢٥٣ ولمزيد من التفصيلات راجع ص ١٩٩ - ٢٦٠.
٢٢ - المغنى ق٢ ٢٠/١١٤.
٢٣ - راجع فى ذلك الجزء العشرين من المغنى القسم الثانى.
٢٤ - المغنى ق٢ ٢٠/١٤٧.
٢٥ - الطبقات للقاضى عبدالجبار ص١٥٩، مقالات الأشعرى / ٢٦٩.
٢٦ - نفس المرجع ص ٢٣٠ - ٢٣١.
٢٧ - المغنى ١٣/٩.
٢٨ - المغنى ١٣/ ١١ - ٢٠
٢٩ - نفس المرجع ص ٤٣.
٣٠ - نفس المرجع: ٧٠.
٣١ - المغنى ١٣/٧٤.
٣٢ - نفس المصدر: ٨٢.
٣٣ - راجع تفصيلات وذلك فى المغنى ١٣/٨٢ - ٩٥.
٣٤ - مقالات الإسلاميين للأشعرى: ٢/٣٠٧.
٣٥ - نفس المصدر: ٣٠١.
٣٦ - أنظر شرح الأصول الخمسة: ص ٩٢ وما بعدها وانظر مقالات الأشعرى ص/٣١٢ - ٣١٥.
٣٧ - مقالات الأشعرى ٢/٣٢٠.
٣٨ - راجع تفصيلات أكثر فى المقالات ٢/٣٢٢ -٣٣٤.
٣٩ - راجع المحيط بالتكليف ص ٣٠١ وما بعدها.
٤٠ - مقالات الأشعرى ٢/٣٠٧.
٤١ - راجع تفصيلات أكثر فى المقالات ٢/٣٢٢ - ٣٣٤.
٤٢ - راجع المحيط بالتكليف ص ٣٠١ وما بعدها.
٤٣ - مقالات الأشعرى ٢/٤١٣.
٤٤ - نفس المصدر ٢/٤١٨.
٤٥ - نفس المصدر ٣٣٤.



الحرورية (الخوارج الأولى)

يُطلق لقب «الحرورية» أو «الخوارج الأولى» على أولئك النفر الذين انفصلوا عن عليٍّ بن أبى طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عام (٤٠هـ) بعد قبوله التحكيم، وذلك عندما اعتبروا التحكيم خطيئة تؤدى إلى الكفر، فخرجوا على أثرها من معسكر عليٍّ ليتجمعوا فى قرية «حروراء» بالعراق. فمن تربة التشيع ظهرت فكرة الخروج وانشقت طائفة الحرورية أو الخوارج الأولى؛ لأن فكرة التشيع لعليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سبقت فكرة الخروج، وإن كان مصطلح «الخوارج» كذا «الحرورية» قد ظهرا قبل أن يظهر مصطلح «الشيعة» إذ يرجع بعضهم بفكرة التشيع إلى مؤتمر السقيفة عام ٢٣ هجرية، أما المصطلح فلم يتبلور إلا فى موقعة «كربلاء» (٦١هـ).

ففى حالة «الخوارج» ظهرت الفكرة والمصطلح معًا فى حادث التحكيم عام ٣٧ هجرية؛ أى تزامنت الفكرة مع المصطلح، وفى حالة التشيع وجدت الفكرة قبل أن يوجد المصطلح.

نشأة الحرورية - الخوارج الأولى:

لقبت الخوارج الأولى بلقب «الحرورية» وذلك لانحيازهم فى أول أمرهم إلى قرية «حروراء» بالقرب من الكوفة تحت لواء رفض التحكيم الذى كان شعاره عندهم «لا حكم إلا لله» ومن هذا سُمُّوا أيضًا «بالمحكمة» لالتفافهم حول هذا الشعار، وكان أول من رفع شعار **«لا حكم إلا لله»** عُرْوَةُ بن أُدَيَّة الحنظلى. جهر به فى وجه «الأشعث بن قيس» حينما قرأ كتاب التحكيم مع جماعة من اليمنيين، فاعترضه عروة قائلا: تُحَكِّمُون فى أمر الله - عز وجل - الرجالَ! «لا حكم إلا لله»[1].

ولكن المتأمل لأخبار الخوارج من عهد الرسول ﷺ وحتى ظهورهم بمثابة فرقة إسلامية يرى أن حركة الخوارج لم تكن وليدة حرب «صفين» ولا كانت بنت التحكيم، بل كانت بشكل أو بآخر قبل هذا التاريخ، وما قصة التحكيم إلا ذريعة ملائمة استغلها قادة هذه الجماعة لإبرازها إلى حيز الوجود كدعوة دينية إصلاحية فى ظاهرها، وكحزب سياسى فى جوهره وأهدافه.

وإذا كانت بذرة الخوارج الأولى قد وجدت فى عهد الرسول ﷺ وكانت تتمثل فى الغلاة

المتطرفين الذين يجعلون من أنفسهم موازين الحق والباطل، ومن عقولهم مقاييس للخطأ والصواب، فإن تلك البذرة لم تجد التربة الصالحة لتنمو فى عهد النبى ﷺ، أو فى خلافة أبى بكر رضي الله عنه؛ لكنها لم تمت بل استمرت فى النمو البطيئ الخفى فى بعض الزوايا المظلمة حتى ظهرت فى عهد عثمان رضي الله عنه.

ففى عهد عمر رضي الله عنه يأتى رجل اسمه صبيغ فيقول لعمر: خبرنى عن الذاريات ذروا[٢]. فيقول له عمر: اكشف عن رأسك فيكشف فإذا له خفيرتان فيعرف عمر أنه ليس من الخوارج؛ إذ لو كان محلوقًا لكان من الخوارج. لأن الخوارج كانت علامتهم التحليق[٣]. كما كانوا موجودين فى عهد عثمان رضي الله عنه أيضًا وهم الذين قتلوه أو شاركوا فى قتله. ويذكر «فلهوزن» أن الخوارج كانوا يتباهون بقتل عثمان[٤].

ومما يشير إلى أن الخوارج الأولى (الحرورية) كانوا موجودين فى حرب الجمل ما ذكره الطبرى فى خبر له عن حرب الجمل؛ أن الخوارج لم ترض عن موقف علىٍّ الذى منعهم من أخذ أموال خصومهم من أنصار عائشة ـ رضى الله عنها ـ[٥].

فرءوس الخوارج أيام علىٍّ هم من أولئك الثوار الذين خرجوا على عثمان، حتى ليمكن أن يقال: إن حركة الخوارج هى امتداد للثورة على الخليفة الثالث، وعلى ذلك فقتلة عثمان رضي الله عنه ومسببو حركة الجمل الذين ينتمون بوجه أو بآخر إلى حركة السبئية هم أسلاف حزب الخوارج.

هذا، ومن أبرز زعمائهم حُرقوص بن زُهَيْر السَّعْدى الذى كان بدءُ خروجهم عقيب اجتماعهم فى منزله، كما كان من زعمائهم أيضًا: شُريح بن أوفى العبسى، ويزيد بن قيس، وعبدالله بن الكواء، وخليفتهم الأول الذى نصَّبوه إمامًا لهم عبدالله بن وهب الراسبى[٦]. ويذكر ابن كثير أن عبدالله بن وهب الراسبىَّ. هذا كان شديد البغض لعلىٍّ ولا يسميه إلا «الجاحد»[٧].

ولعل الأمر المثير حقًا هو انطباق كثير من أوصاف عبدالله بن وهب الراسبىَّ على ابن سبأ اليهودى؛ فقد عاش الرجلان كلاهما فى الفترة الزمنية نفسها، وفى الظروف السياسية ذاتها، وقد حملا الدعوة نفسها. فشعار ابن سبأ كان الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[٨] وهؤلاء أصحاب الراسبى حين نزلوا «حروراء» جعلوا دعواهم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أيضًا. وإذا كان زعيم الخوارج قد اشتهر بأنه من القراء فإن صاحب الطبقات الكبرى يشير إلى أن ابن سبأ كان أحد القراء الذين صحبوا عليًا[٩].

ولا يقف الأمر عند حد هذا التوافق فى الصفات فحسب، بل يتعداه إلى التسمية والنسب. فيلاحظ أن نسبهما لا يختلف إلا فى الجد الأعلى لكلٍ منهما. فابن سبأ هو: عبدالله بن وهب الراسبى. فهل كان الراسبى أمير الخوارج هو نفسه ابن سبأ اليهودى أم أن الأمر مجرد اتفاق فى التسمية؟ وخاصة أن الراسبى قتل يوم النهروان. وابن سبأ عاش بعد مقتل علىّ[١٠].

وهكذا تشير الدلائل إلى أن رءوس الخوارج الأولى أو الحرورية فى بدء أمرهم كانوا من الثائرين على عثمان، ومن أنصار ابن سبأ، مما جعل بعض الباحثين يرون أو يرجحون على الأقل أن حركة الخوارج الأولى التى تدعى (الحرورية) قد نمت وترعرعت فى أحضان السبئية، أو أنها كانت إحدى ولائدها التى كانت تنمو فى الظلام حتى تهيأت لها الفرصة المواتية فخرجت إلى ميدان العمل بعد التحكيم.

أما ما لاحظه «فلهوزن» من أن الخوارج كانوا يشنعون على خصومهم من الشيعة ويرمونهم بالسبئية[١١]، فقد كان ذلك بعد أن تم الطلاق الحاسم بين الطرفين، وبخاصة حين رضى شيعة علىٍّ بمقاتلة الخوارج تحت راية الأمويين[١٢].

وهكذا فإن نشأة الخوارج كانت لأسباب سياسية، لو إنهم فى بدء أمرهم شكلوا حزبًا سياسيًا، أما الطابع الدينى الذى غلفوا به دعوتهم فلم يكن إلا شعارًا لإخفاء نوايا أولئك القادة الباحثين عن السلطة، لأنه ما كان لحركة أن تنجح أو تجد لها أنصارًا عصرئذ إذا لم تتخذ الإسلام لبوسًا، القرآن شعارًا.

وإن كُنا، فى الوقت نفسه، لا يمكننا تجاهل كثير من القراء الذين انضموا إلى حزب الخوارج وكان انضمامهم بدافع دينى لا سياسى دنيوى، ولكن مما يقلل من أهمية الأسباب الدينية فى نشأة الخوارج - وهى الوجهة التى أخذ بها بعض الباحثين[١٣] الإفرنج - أننا لا نجد صحابيا واحدًا من المهاجرين والأنصار ينضم إليهم[١٤]، مع أنهم أولى الناس بذلك، كما أنهم أجدر الناس بحمل الدعوة للإصلاح الدينى والسياسى معًا، ولو لم تكن دعوة الخوارج مشبوهة لما أجمع المهاجرون والأنصار على قتالهم، فيذكر القُضاعى أن الخوارج ظهروا فى وقت كان فيه كثير من أهل بدر والحديبية من المهاجرين والأنصار فى المدينة والشام والعراق، فما خرج أحد منهم حروريا، بل كانوا يحدثون بعيب رسول الله ﷺ إياهم ونعتهم الذى نعتهم به، فيما رواه البخارى وغيره أن ذا الخُويصرة وقف بعد حنين على رسول الله ﷺ وهو يعطى الناس فقال:

يا محمد قد رأيت ما صنعت فى هذا اليوم؟ **«فقال رسول الله ﷺ أجل فما رأيت؟»** قال: لم أرك عدلت: **«فغضب رسول الله ﷺ، ثم قال: ويحك إذا لم يكن العدل عندى فعند مَنْ يكون؟** فقال عمر بن الخطاب: يا رسول الله ألا نقتله؟ **«فقال: لا، دعوه فإنه سيكون له شيعة يتعمقون فى الدنيا حتى يخرجوا منا كما يخرج السهم من الرمية»**[١٥].

وظل الطابع السياسى والعسكرى يغلب على تحركات الخوارج الحزبية إلى أن خرج من بينهم علماء وفقهاء مزجوا نظرياتهم السياسية بمعتقدات دينية فى مرحلة متقدمة من العصر الأموى؛ فيبدو أنهم بعد أن عجزوا عن تحقيق أهدافهم السياسية بقوة السلاح عكفوا على الاشتغال بالدراسة المذهبية والدينية؛ فأنتجوا كثيراً من المؤلفات الفقهية والكلامية، وتحولوا إلى فرقة دينية أخيراً، بعد حركات الخروج العسكرية فى عصور متعاقبة.

وأيًا ما كان الأمر فعلى أولئك النفر الذين انفصلوا عن علىٍّ بن أبى طالب رضي الله عنه بعد قبوله التحكيم أطلق مصطلح «الخوارج أو الحرورية»؛ وذلك عندما اعتبروا التحكيم خطيئة تؤدى إلى الكفر، ورموا عليًا بذلك، وخرجوا على إثرها من معسكره، فمن تربة التشيع ظهرت فكرة الخروج لأن فكرة التشيع سبقت فكرة الخروج وإن كان مصطلح الخروج ظهر قبل أن يظهر مصطلح الشيعة كما ذكرنا.

مصطلح الخوارج:

لقب هؤلاء بالخوارج لأنهم خرجوا من معسكر علىٍّ رضي الله عنه كما هو واضح وقبل الخوارج هذه التسمية، ولكنهم فسروا الخروج بأنه خروجهم من بيوتهم جهاداً فى سبيل الله تحقيقًا لقوله تعالى: ﴿ ... **ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله ...** ﴾[١٧]، وأطلق عليهم أيضًا لقب «الشُّراة» وربما يكونون هم الذين وصفوا أنفسهم بذلك؛ لأنهم يزعمون أنهم باعوا أنفسهم لله كما جاء فى قوله تعالى: ﴿ **ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله والله رءوف بالعباد** ﴾[١٨] وفى هذا المعنى ينسب إلى قطرى بن الفجاءة قوله:

فلو شهدتنا يوم ذاك وخيلنا
تبيح من الكفار كل حريم
رأت فتية باعوا الإله نفوسهم
بجنات عدن عنده ونعيم

وسموا أيضًا الحرورية ـ كما سبق أن ذكرنا ـ لانحيازهم فى أول الأمر إلى قرية «حروراء» بالقرب من الكوفة تحت لواء التحكيم.

هذا وقد وردت الإشارة إلى الخوارج والاتجاه الخارجى فى أحاديث عديدة، كما ظهر أفراد على عهد رسول الله ﷺ يمثلون هذه الظاهرة - كما سلفت الإشارة إليه فى خبر ذى الخُويصرة - واعتبروا من ثم سلفا للخوارج المتأخرين؛ الأمر الذى أدّى ببعض الباحثين إلى اعتبار الخروج تيارًا عامًا يشير إلى كل من خرج على الإمام الحق الذى اتفقت الجماعة عليه، سواء أكان الخروج فى عهد الصحابة على الأئمة الراشدين أم كان على من بعدهم من التابعين أم على الأئمة فى كل زمان وربما أوردوا من النصوص الدينية ما يؤيد ذلك.

وتشير الأحاديث التى ورد فيها ذكر الخروج إلى أوصافهم والأمر بقتالهم وذمهم؛ وقد صحت هذه الأحاديث بأوجه عديدة بلغت عشرة أوجه كما ذكر الإمام أحمد بن حنبل، وقد خرجها مسلم فى صحيحه، وخرج البخارى طائفة منها أيضًا[١٩].

أصل الخوارج:

لم يكن الخوارج فى أول أمرهم يؤلفون طبقة محددة أو جماعة مميزة بل كانوا غير واضحى المعالم كما أنهم لم يكونوا يؤلفون حزبًا سياسيًا ذا برنامج ثابت؛ فمنهم من كان فى صف أهل الشام، ومنهم من كان فى صف أهل العراق، وكان هذا سببًا فى اختلاف المؤرخين حول تحديد أصول الخوارج، والمكان الذى خرجوا منه، والجماعة التى انبثقوا عنها. وأظهر الأقوال فى ذلك ولعله أرجحها أن الخوارج القدماء كانوا من البدو؛ بمعنى أنهم خرجوا من قبائل تقيم فى البادية، أو على أقل تقدير لم يكونوا من قريش ولا ثقيف ولا الأنصار. بل من قبائل أقل أهمية من حيث المكانة السياسية، اندمجت فى الإسلام خصوصًا بعد حرب الردة، وأقامت فى الكوفة والبصرة. غير أن «فلهوزن» يضعف هذا الرأى أو يضعف شطره الأول، عندما يذهب إلى أن رابطة الخوارج بقبائل البادية كانت قد انحلت منذ هجرتهم وانخراطهم فى الجيوش الإسلامية[٢٠]. والهجرة - فى نظره - نفى للبداوة، والمهاجرة فى مقابل الأعراب، فهؤلاء الخوارج كانوا مقاتلة أى محاربين يتقاضون أجورهم من بيت المال، رفعتهم ثمرات الجهاد، ولما كانوا فى فراغ من الجهاد ويقيمون فى الحواضر، اتجه اهتمامهم إلى الأمور العامة وشئون الخلافة، أما البدو الخُلَّص - والكلام «لفلهوزن» - الذين احتفظوا بطباعهم الأصلية فقد ظلوا بعيدين عن الحركات والأحزاب الدينية والسياسية[٢١]، كما تدل عليه المراجع القديمة، شأنهم شأن سُكان القرى ولم يحسبهم الإسلام كاملى الإيمان، بل عدهم

من سراق الإبل فكانت كلمة أعرابى كلمة تحقير، تدل على الرجل غير المتدين وغير صحيح الإيمان[٢٢] فالذى يمنع فلهوزن من قبول انتماء الخوارج إلى عرب البادية أمران:

أولهما: تقوى الخوارج ـ ولو ظاهريًا ـ التى تناقض خُلُق الأعراب فى رأيه.

وثانيهما: شدة ارتباط عرب البادية بقبائلهم، وحفظهم روابط الدم والنسب، وتحرر الخوارج من ذلك، ويمكن أن يضاف إليهما تمدن الخوارج النسبى وجفاء أهل البادية لأنه كما يقول: الهجرة نفى للبداوة.

ومع دقة التحليل وبراعة التعليل عند «فلهوزن» إلا أننا نرى أن ذلك لا يتنافى مع الذهاب إلى القول بأن الخوارج ينتمون إلى عرب البادية، وأن كثيرين منهم أسلموا بعد حروب الردة؛ فهم حديثو عهد بالإسلام قليلو فهم له، يغلب عليهم طبع البداوة وجفاء الأعراب؛ فى سرعة الحكم وعدم التريُّث. واختلافهم مع علىٍّ واختلافهم فيما بينهم يؤيد ذلك.

وتقواهم الظاهرة لا تنكر، لكنها كثيرًا ما كانت تقوم على أساس غير صحيح، وتكفيرهم للصحابة ولكل من خالف مبادئهم خير دليل على ذلك. فهم بدو انتزعوا أنفسهم من أسرهم بالهجرة ولكن ظلت طباع البدو وتقاليدهم غالبة عليهم.

ويكفى أن نشير هنا إلى أصول بعض زعمائهم؛ فإن كثيرين منهم كانوا من بنى تميم، ففى البصرة حيث كانت الأغلبية من بنى تميم، كان سمر بن فدك، وهرقوص بن زهير، وعروة بن أدية، وأخوه أبو بلال. وفى الكوفة: شيث بن ربعى ـ وقد تركهم بعد ذلك ـ والمسنورد، وهلال بن علقمة وكلاهما من تيم الرباب الذين لحقوا ببنى تميم. ونجد آخرين من قبائل أخرى. فمن المقربين فروة ابن نوفل الأشجعى، وشريح بن أبى أوفى العبسى، وعبدالله بن شجرة السلمى[٢٣]، وكثيرًا من المحاربين. ومن الطائيين زيد بن الحسين، ومعاذ بن جوين، وطرفى بن عدى ابن حاتم، ومن اليمنيين يزيد بن قيس الأرجى، وقد تركهم أيضًا فيما بعد، وابن وهب الراسبى أول خلفائهم، وابن ملجم المرادى قاتل علىٍّ بن أبى طالب. ومن بنى ربيعة قد لا نرى فى بدء الأمر كثيرين، ولكن منهم ابن كواء اليشكرى وقد تركهم فيما بعد أيضًا، ولا نجد خوارج من الأزديين فى البصرة فى أول الأمر كذلك لأن الأزديين لم ينتقلوا إلى البصرة إلا فيما بعد. وكان الزعماء الثلاثة الأُول فى حروراء من أبرز رجال القبائل العظمى فى الكوفة أعنى تميم وبكر وهمدان[٢٤].

هذا عن انتماء الخوارج للبادية

وكما ينتمى الخوارج إلى البادية فإنهم ينتسبون أيضًا إلى جماعة القراء وحفظة القرآن، وهؤلاء لم يكن القرآن فى نظرهم موضع دراسة نظرية بل من أجل العمل والتقوى. كانوا يحفظون القرآن أو أجزاء منه عن ظهر قلب، ويتلونه بحرارة جهرًا وسرًا نهارًا وليلاً. وكانوا يلقبون ذوى الجباه المعفرة بسبب ما يتبين فى وجوههم من أثر السجود. ولم يكتف هؤلاء بأن يكونوا أتقياء فى أنفسهم، بل التزموا بأن يحققوا التقوى للآخرين عن طريق التوجيه وإسداء المشورة وغشيان المجالس، ولذا يرى بعض المؤرخين أنه كانت لهم الكلمة العليا فى الثورة التى قامت على عثمان وانتهت بقتله، وأنهم شاركوا فى الحرب وكانوا يخطبون فى الناس قبل المعارك ليثيروا حميتهم ويستنفروهم للقتال، وكانوا يرون أن خير أعمال الإيمان: الجهاد بالسيف فى سبيل إعلاء كلمة الله[٢٥]، وفى معركة اليمامة كان أبرز المقاتلين هم القراء الذين يحفظون القرآن عن ظهر قلب ويتلونه؛ فهؤلاء الأتقياء من أهل المدينة هم أسلاف طبقات القراء الذين أتوا من بعدهم، وكانوا فى طليعة المحاربين فى معركة الجمل وصفين، وفى كل المعارك التالية خصوصًا فى الحرب ضد الحجاج بن يوسف الثقفى؛ فهم وإن لم يكونوا مؤسسين وقادة للحركات الكبرى، فإنهم كانوا مثيرى الحماسة فى الجماهير بل كانوا فى الغالب فى طليعتهم؛ وكانت المعارضة خير ميدان لنقدهم وحجاجهم؛ ولذا كان نجاحهم فى الشام أقل منه فى العراق، وكان أبرز ميادينهم فى الكوفة والبصرة، واللواء الذى انضووا تحته وانتموا إليه هو لواء الله والقرآن والسنة.

هؤلاء هم جماعة القراء الذين كانوا التربة التى نبتت فيها الخوارج ومما يرجح هذه النسبة أن هؤلاء الآخرين كانوا أيضًا شديدى التقوى تتجلى فيهم صفات أولئك الذين كانوا يقرأون القرآن ليتعبدوا به، ويفكروا فيه أناء الليل وأطراف النهار، وكانوا كما وُصِفُوا أُنْضَاء عبادة وأطلاح سهر، أكلت الأرض جباههم من كثرة السجود. ويضيف «فلهوزن» إلى ذلك - تأييدًا له - أن من العلامات المميزة للعابدين القانتين فى ذلك العهد لبس البرانس. وكانت فى الخوارج القدماء جماعة يلبسون البرانس على رءوسهم مثل عبدالله ابن شجر السلمى.

ولكن كيف تصبح نسبة الخوارج إلى هؤلاء مع ما عرفنا من مواقف للخوارج بعيدة عن الفهم الصحيح للدين؟

أما فلهوزن فيقول: كان من الضرورى توكيد وجود هوة وانفصام بين جماعة القراء

وجـماعـة الخـوارج من أجل أن نوزع دور الصعود ودور الهبوط على فريقين مختلفين، كـأنه يريد أن ينسب إلى المؤرخين أو الرواة صناعة الصورة المنحرفة للخوارج.

ومع عسر الإجابة عن هذا التساؤل، فإن نسبة الخوارج إلى جماعة القراء قائمة ولا تقتضى هذه الإشكالية نفى الانتساب أو رفضه، وإنما هى فقط تشير إلى نوع من الخلاف بين الأصل والفرع، أو بين الجيل الأول من القراء ومن بعده. وهذا أمر طبيعى وهو قريب مما ذهب إليه فلهوزن من وجود هوة أو انفصام بينهما، بصرف النظر عما يفترضه فى سبب ذلك.

ولعل ما يؤكد أن الخوارج نبتوا من طبقة القراء تلك الروايات المنقولة التى لا تقتصر على القول المجمل بل تذكر أسماء على سبيل التحديد؛ إذ تذكر أن مسعر بن فدكى التميمى، وزيد بن الحسين الطائى، وقراء آخرين قد حملوا عليًا على الصلح مع أهل الشام، وأنذروه بأن يكون مصيره مصير عثمان، إذا لم يوافق على اتخاذ كتاب الله حكمًا فى الأمر، وهذان الرجلان قد صارا فيما بعد أشد الخوارج حماسة وحمية[٢٦]. فهذه الواقعة المحددة لا يمكن تفنيدها بمثل ما أوردنا من تساؤلات.

بقى أن نشير بإيجاز شديد إلى رأى يذهب أو يرجع بالخوارج إلى فرقة السبئية؛ بحجة أن قادة الخوارج الأول أو بعضا منهم - على الأقل - كانوا يعارضون ولاة عثمان، وعثمان نفسه، واشتركوا جميعًا فى المسئولية عن مقتل عثمان؛ بل فَاخَروا بهذا الاشتراك، ويشير صاحب هذا الرأى (سيف بن عمر) بالذات إلى ابن ملجم. ولكن يفند ذلك أن التلقيب بلقب السبئية إنما كان يطلق على الشيعة وحدهم، بل إن استعماله الدقيق ينطبق على غلاة الشيعة فحسب لا على كل الشيعة، وإن كانت على أية حال تستخدم كلمة ذم وتطلق على جميع الشيعة على السواء[٢٧]، والخوارج أنفسهم كانوا ينعتون خصومهم الشيعة فى الكوفة بصفة السبئية تحقيرًا وذمًا[٢٨] ونبزًا لهم.

فإن شاء صاحب هذا الرأى بعد ذلك أن يزعم أن السبئية كانوا قتلة عثمان الحقيقيين، وكانوا لهذا السبب التربة المشتركة التى نبتت فيها الشيعة والخوارج على حد سواء فقد بقى عليه أن يفسر: لماذا بقى هذا الاسم «السبئية» علمًا على غلاة الشيعة وحدهم فيما بعد.

وعلى ذلك فلم يكن الخوارج بذرة زوان[٢٩] فاسدة بذرها اليهودى ابن سبأ سرًا، بل كانوا نبتة إسلامية حقيقية - للأسف الشديد - وكانوا جادين فى مسألة الخلافة ولم يأتوا

فيها بأمر غريب، ولم يكونوا فرقة صغيرة أو مغمورة فى الكلام، بل كانوا ظاهرين علنًا على أساس واسع، وكانوا فى البدء يتألفون من أعداد عديدة، وإن كانت بعيدة عن التحديد الدقيق، ثم جرى فيهم مد وجزر فتفاوتت أعدادهم فلم يكن معروفًا بالدقة مَن الذى ينتسب إليهم، ولم يسيطر على شئونهم تنظيم سرى مُعَقد إنما كانت لهم مبادىء وشعارات يجتمعون عليها، ليس فيها ما يغرى بالانضمام إليها، ومع ذلك فقد جرَّت إليها الأنصار دون أن يسعوا هم إليهم، وكان أنصارهم يتجددون باستمرار وإن تفاوتوا فى العدد[٣٠] من وقت إلى آخر.

المبادئ العامة للخوارج الأولى :

رغم أن الخوارج لم تكن لهم مبادئ عامة محددة ومصوغة بدقة يلتقون حولها - فلم تكن لهم فى أول الأمر إلا شعارات التفوا حولها وتحمسوا لها وقاتلوا فى سبيل تحقيقها ـ كقولهم: **«لا حكم إلا لله»**، وتكفيرهم لمخالفيهم واستباحة قتلهم وقتالهم ـ فإنه من خلال ممارساتهم تكونت لهم بالتدريج آراء عامة حول المشكلات التى أثاروها، أو كانوا طرفًا فى إثارتها؛ كمشكلة الإمامة وحقوق الطاعة الواجبة للإمام ومشكلة مرتكب الكبيرة، والحكم عليه كفرًا وإيمانا.

١ - رأيهم فى الإمامة :

لم تكن للخوارج نظرية واضحة حول الإمامة كتلك التى للشيعة مهول أئمتهم، أو كتلك التى لعامة المسلمين حول من يلى أمر الأمة، والشروط التى ينبغى توافرها فيه، وحقوق الطاعة الواجبة له، بل اعتبر شعارهم **«لا حكم إلا لله»** تحللا من الالتزام بذلك، ومن ثم رد عليهم علىٌ رضي الله عنه بقوله **«كلمة حق أريد بها باطل»**. نعم: لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلا لله، وإنه لابد للناس من أمير بر أو فاجر، يعمل فى إمرته المؤمن ويستمتع بها الفاجر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيىء ويُقَاتَل به العدو وتَأْمن به السبل، ويُؤْخذ به للضعيف من القوى، حتى يستريح بر ويُستراح من فاجر[٣١]. بل ذهبت «النجدات» منهم إلى أنه لا حاجة إلى إمام إن أمكن للناس أن يتناصفوا فيما بينهم، فإن هم رأوا أن ذلك التناصف لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه جاز، فإقامة الإمام - إذن عند النجدات ـ ليست واجبة شرعًا، بل هى من الأمور الجائزة، وإذا وجبت فإنما تجب بحكم الحاجة والمصلحة.

وإذا ما أغضينا عن هذا الرأى الذى نادى به النجدات، نجد أن الخوارج حينما انحازوا إلى حروراء نصبوا أميرًا للصلاة وأميرًا للحرب، ثم اختاروا لهم أميرًا عامًا أو إمامًا،

حينما قال لهم أحد زعمائهم لابد أن تولوا رجلاً منكم؛ فإنكم لابد لكم من عماد وإسناد رواية تحققون بها وترجعون إليها، واختاروا من ثم ـ عبدالله بن وهب الراسبى، واعتبروه الإمام الشرعى، والخليفة المنتخب. ويذكر ابن أبى الحديد أن الخوارج كانوا فى بدء أمرهم يقولون: لا إمرة، ويذهبون إلى أنه لا حاجة إلى إمام، ثم رجعوا عن ذلك القول لما أمَّرُوا عبدالله بن وهب الراسبى(٣٢).

ورغم دعوة الخوارج إلى المساواة بين العرب والعجم، فإننا نجد أن معظم أُمرائهم كانوا من العرب، ويقال إنه حينما بايع النجدات ـ بعد خلعهم لنجدة ـ ثابت النمار وهو غير عربى، قالوا: لا يقوم بأمرنا إلا رجل من العرب، واختاروا بدلاً منه أميرًا عربيًا وشاركهم ثابت نفسه فى هذا الاختيار(٣٣). وكما رفض الخوارج مبدأ أن تكون الخلافة فى قريش، فإنهم بالتالى رفضوا قصر الخلافة على آل البيت، أو أن تكون الخلافة بالتعيين، أو الوصية كما ذهبت الشيعة. والشرط الوحيد الذى وضعوه لتولى الخلافة أن يكون المرء كفؤًا لتولى المنصب وقالوا: وإنما ينبغى أن يلى أمر المسلمين ـ إذا كانوا سواءً فى الفضل ـ أبصرهم بالحرب، وأفهمهم فى الدين، وأشدهم اضطلاعًا بما حُمِّل؛ وهكذا تتسم آراؤهم بالاضطراب وبساطة التفكير وقد لا يلتزمون هم بها فى بعض الأحيان.

٢ - تكفيرهم مرتكب الكبيرة وقولهم بالتولى والبراءة:

المبدأ الثانى للخوارج يقرون فيه: أن مرتكب الكبيرة كافر بناء على رأيهم أن العمل بأوامر الدين، والانتهاء عما نهى عنه جزء من الإيمان؛ فمن عطل الأوامر وارتكب النواهى لا يكون مؤمنًا بل كافرًا؛ إذ الإيمان لا يتجزأ ولا يتبعض. ولم يقف الخوارج عند هذا الحد بل اعتبروا الخطأ فى الرأى ذنبًا. واتخذوا هذا مبدأ للتبرى والولاية، فمن ارتكب خطأ تبرأوا منه وعدوه كافرًا، ومن اتبع رأيهم وسَلِمَ من الذنوب فى ظنهم تولوه، وبناء على ذلك فولوا أبا بكر، وعمر، وعثمان فى سنيه الأولى، وعليًا قبل التحكيم، وتبرأوا من عثمان فى سنيه الست الأخيرة. لأنه ـ فى زعمهم ـ غيَّر وبدَّل ولم يسر سير أبى بكر، وعمر، وحكموا بكفره، وتبرأوا من علىٍّ حينما قبل التحكيم، وحكموا أيضًا بكفره، كما تبرأوا وكفَّروا كلا من طلحة، والزبير، وأم المؤمنين عائشة، وأبا موسى الأشعرى، وعمرو بن العاص، ومعاوية وحُكَّام بنى أمية(٣٤) كافة.

وقد سيطرت فكرة التولى والبراءة هذه على تفكير الخوارج، وكانت هى أهم مواضع

الخلاف بينهم وبين الخليفة عمر بن عبدالعزيز، حينما ناقش أمراءهم وأقروا بعدالته، وأنه يختلف عمن سبقه فى رده المظالم، وعدله بين الرعية، ولكنهم أخذوا عليه أنه لم يُعلن البراءة من آل بيته[٣٥]، ومن ثَمَّ لم يدخلوا فى طاعته، ولم ينضموا إلى صفوف الجماعة المسلمة.

٣ - منهج الخوارج الأولى فى فهم الدين:

إن سوء فهم هؤلاء الخوارج للقرآن هو الذى أدَّى بهم إلى مثل هذه الآراء. نعم هم لم يقصدوا معارضته، ولكنهم فهموا منه ما لا يدل عليه، فظنوا أنه يوجب تكفير أرباب الذنوب؛ إذ كان المؤمن هو البر التقى، فمن لم يكن برًا تقيًا فهو كافر، وهو مخلد فى النار. ثم قالوا: إن عثمان، وعليًا ومن والاهما ليسوا بمؤمنين؛ لأنهم فيما زعموا حكموا بغير ما أنزل الله؛ فكانت بدعتهم لها مقدمتان كما يقول ابن تيمية:

الأولى: أن من خالف القرآن بعمل أو رأى أخطأ فيه فهو كافر.

والثانية: أن عثمان، وعليًا ومن والاهما كانوا كذلك. وكلتا المقدمتين خطأ وقد استشهد الخوارج فى هذا المقام ببعض الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿ **ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين** ﴾[٣٧]. فقالوا إن الله وصف تارك الحج بالكفر، وترك الحج ذنب، فكل مرتكب للذنب كافر. واستشهدوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿ **يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون** ﴾[٣٨]. وقالوا إن الفاسق لا يجوز أن يكون ممن ابيضت وجوههم؛ فوجب أن يكون ممن اسودت وجوههم، ووجب - من ثم - أن يُسمى كافرًا. وأيضًا قوله تعالى: ﴿ **وجوه يومئذ مسفرة ● ضاحكة مستبشرة ● ووجوه يومئذ عليها غبرة ● ترهقها قترة ● أولئك هم الكفرة الفجرة** ﴾[٣٩]. والفاسق على وجهه غبرة، فوجب أن يكون من الكفرة[٤٠].

وواضح هنا أنهم يتمسكون بظواهر النصوص أو حرفيتها أو بنصوص دون أخرى، مع أن القرآن يفسر بعضه بعضًا فهم يأخذون بالحرفية والشكلية التى تتعارض مع بلاغة القرآن وسُموه وإعجازه، وعلى الأقل لا تفى فى فهم المراد؛ فثمة آيات أخرى تصف مرتكب الكبيرة بأنه مؤمن كما أن هناك أحاديث كثيرة ومواقف متعددة للرسول ﷺ تؤكد إيمان مرتكب الكبيرة. لم يعتد الخوارج بها، على أن هذه الآية التى احتجوا بها تصف حال المؤمنين والكفار فى الآخرة، فبينما

تبيض وجوه المؤمنين ويعلوها البشر تسود وجوه الكفار وتعلوها الغبرة[٤١]. فالحديث فى الآية ليس عن عصاة المؤمنين كما أن الكفر فى الحج ليس وصفًا لمن لم يحج وإنما لمن ينكر فريضة الحج[٤٢].

وقد أدرك علىٌّ بن أبى طالب سر انحراف الخوارج وهو منهج القوم فى فهم القرآن، وعدم اعتمادهم على السنة التى تبين نصوصه ومن ثم جادلهم - حين جادلهم - وأوصى رسله بأن يجادلوهم، لا بنصوص القرآن فحسب، بل بعمل الرسول وسنته أيضًا، وبيَّنَ لهم أن الخطأ فى العمل لا يقتضى الكفر حيث إن الرسول ﷺ رجم الزانى المحصن ثم صلى عليه وورث أهله ماله، وقتل القاتل وورث ميراثه أهله، وقطع يد السارق، وجلد الزانى غير المحصن ثم قسم عليهما من الفئ.

وهكذا نجد أن أسلاف الخوارج - كما يقول ابن حزم -: كانوا أعرابًا، قرأوا القرآن قبل أن يتفقهوا فى السنن الثابتة عن رسول الله ﷺ، ولم يكن فيهم أحد من الفقهاء، لا من أصحاب ابن مسعود ولا من أصحاب عمر، ولهذا نجدهم يكفر بعضهم بعضًا، عند أقل نازلة تنزل بهم من دقائق الفُتيا وصغارها[٤٣]. ولا نستطيع - هنا - أن نفهم أبعاد منهج الخوارج، وحقيقة موقفهم، إلا إذا وقفنا على كيفية فهمهم وتقديرهم لطبيعة الأمور، فهم يرون أنهم أخطأوا، وبعد خطئهم رجعوا عن باطلهم، وأيقنوا بما بان لهم بعد رجوعهم من جوهر الإيمان، وأن الحيرة الطارئة التى ألمت بهم كانت ذنبًا عظيمًا لابد من التطهر منه، وعلى ذلك: كانت التوبة هى جوهر مذهبهم، ومحور منهجهم فى قضية التحكيم وغيرها، والتوبة عندهم إنما تكون بالأفعال؛ ولهذا طالبوا عليًا وسائر القوم أن يتوبوا بالأفعال لا بمجرد الأقوال[٤٤].

وكما قام منهجهم على التوبة، قام أيضًا على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فالتقوى فى الإسلام ذات اتجاه عام، والله يطلب من المؤمنين ألا يسكتوا إذا رأوا منكرًا؛ فهم لا يقصرون على أنفسهم فى فعل الخير وترك الشر، بل عليهم أن يعملوا حتى يكون الأمر كذلك فى كل مكان وعند سائر الناس.

فالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى نظرهم أمر واجب التنفيذ فى كل حال وعلى أية حال، يجب تحقيقه بمناسبة وغير مناسبة لقد كان هذا جوهر فلسفتهم وعلامة دالة عليهم[٤٥].

وتحت عباءة هذه الأفكار البسيطة ومن خلال هذا المنهج الساذج، استحل هؤلاء الخوارج دماء خصومهم المسلمين؛ إذ كانوا يرون هؤلاء كفارًا بل أشد كفرًا من النصارى

واليهود والمجوس، ويحسبون أن قتل عدوهم ـ هذا الداخلى[٤٦] ـ أهم الفروض، ولا يطلقون اسم المسلم على غير أنفسهم. أجل هم عند غيرهم خوارج، لكنهم عند أنفسهم «المسلمون» أو «المؤمنون» ويلقبون رئيسهم بلقب أمير المؤمنين، وكما اعتزل النبى ﷺ كفار أهل مكة، اعتزلوا هم جمهور أهل الضلالة، فهاجروا من دار الحرب أو دار الخاطئين إلى دار الهجرة أو دار السلام، وهو الاسم الذى يسمون به حاضرتهم.

وتمشيًا مع فلسفتهم فإنهم لم يجيزوا المقام بين ظهرانى المشركين، بل أوجبوا الذهاب إلى دار الهجرة وبيع أنفسهم لله، وتبع ذلك مبدأ الاستعراض ـ تلك العادة القديمة عندهم ـ إذا خضعوا المهاجرة المنضمين حديثًا إلى رأى الخوارج لامتحان قاس، ولم يعترفوا بالتقية.

وآراء الخوارج هذه فى الإمامة ومنهجهم فيها هى على العكس تمامًا من مذهب المرجئة ومنهجهم، الذين يرون أن من يتبعون إمامًا فاسدًا يمكن أن يكونوا من المسلمين الصالحين، ويتركون لله تعالى الحكم فى مسألة من الأحق بالخلافة: على، أو عثمان.

وأياما كان القول فى أمر الخوارج؛ فإن آراءهم وموقفهم تشى بضحالة فكرهم، وشدة تعصبهم، وقلة تسامحهم، مع مخالفيهم من المسلمين، وانحراف منهجهم فى فهم القرآن والدين.

ا.د/ عبدالفتاح أحمد الفاوى

مراجع واحالات:

١ - الحارثى: سالم بن محمد بن سليمان بن حميد الحارثى العمانى الإباضى: العقود الفضية فى أصول مذهب الإباضية ص ٣٧ ، ٣٨ دار اليقظة سوريا ولبنان بدون تاريخ.

٢ - إشارة إلى قوله تعالى: ﴿والذاريات ذروا﴾ (الذاريات ١).

٣ - ابن دريد: أبو بكر محمد بن الحسن: كتاب الاشتقاق ص ٢٧ تحقيق عبدالسلام هارون ـ طبعة الخانجى القاهرة ١٣٧٨هـ ١٩٥٨م.

٤ - فلهوزن: يولويوس فلهوزن: الدولة العربية وسقوطها ص ٥٤ ترجمة د/ عبدالرحمن بدوى. النهضة المصرية ١٩٦٨م.

٥ - الطبرى: أبو جعفر محمد جرير الطبرى. تاريخ الطبرى ٢٢٢٧/٦ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم دار المعارف ـ مصر الطبعة الأولى ١٩٦٢م.

٦ - ابن كثير: الحافظ عماد الدين أبو الفضل إسماعيل بن عمر القرشى البداية والنهاية فى التاريخ ٢٨٩/٧ طبعة القاهرة ١٣٤٨، ١٣٥٨هـ.

٧ - تاريخ الطبرى مرجع سابق ٢٢٤٥/٦.

٨ - السابق ٢٣٤٩/٦.

٩ - أرنولدسن: عقيدة الشيعة ٥٩، وقارن ابن سعد.

١٠ - المقدس: مطهر بن طاهر ـ كتاب البدء والتاريخ ١٣٧/٥ طبعة باريس ١٩١٦ - ١٩١٩م.

١١ - فلهوزن: يولويوس فلهوزن: الخوارج والشيعة ٣٥ ترجمة د/ عبدالرحمن بدوى.

١٢ - تاريخ الطبرى: مرجع سابق ٤٣/٧.

١٣ - مثل فلهوزن فى كتابه الخوارج والشيعة.

١٤ - ابن الجوزى: تلبيس إبليس: نقد العلم والعلماء ٩٢ المطبعة المنيرية ـ نشرة محمد منير الدمشقى بدون تاريخ.

١٥ - تاريخ الطبرى: مرجع سابق ٤٧/٧.

١٦ - ابن النديم: أبو الفرج محمد بن أبى يعقوب إسحاق المعروف بالوراق كتاب الفهرست ١٨٢ دار المعارف للطباعة والنشر بيروت ١٣٩٨هـ.

١٧ - سورة النساء ١٠٠.

١٨ - سورة البقرة ٢٠٧.

١٩ - ابن الأثير: عز الدين أبو الحسن محمد بن محمد بن الأثير: الكامل فى التاريخ ٢١٥/٢ دار صادر بيروت ١٣٨٥هـ ، ١٩٦٥م.

٢٠ - يحيى بن آدم القرشى: كتاب الخراج ٥٩ تحقيق أحمد محمد شاكر المطبعة السلفية القاهرة ١٣٤٧هـ.

٢١ - راجع الكامل للمبرد ٥٤٦/٢.

٢٢ - الخوارج والشيعة مرجع سابق ص ١٧.

٢٣ - الطبرى: أبو جعفر محمد بن جرير: دلائل الإمامة ٣٣٧/١ المطبعة الحيدرية. النجف ١٣٦٩هـ ١٩٤٩م.

٢٤ - الخوارج والشيعة ص ١٧ مرجع سابق.

٢٥ - دلائل الإمامة للطبرى. مرجع سابق ٨٦/٢.

٢٦ - الخوارج والشيعة مرجع سابق ٢٤.

٢٧ - دلائل الإمامة للطبرى ٤٣/٢ مرجع سابق.

٢٨ - الخوارج والشيعة ٢٦ مرجع سابق.

٢٩ - الزون بالضم الصنم وما يتخذ ويعبد والرجل القصير ويفتح والموضع تجمع الأصنام فيه وتنصب وتزين والزونة بالصنم الزينة والمرأة العاقلة. القاموس المحيط ٢٣٤/٤.

٣٠ - د/ أحمد محمد أحمد جلى: الخوارج والشيعة ٢٦ الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.

٣١ - عبدالحميد بن أبى الحديد المدائنى: شرح نهج البلاغة ٢١/٢ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.

٣٢ - السابق ٣٠٨/٢.

٣٣ - تاريخ الطبرى ١٧٥/٥ مرجع سابق.

٣٤ – البغدادى: عبدالقاهر بن طاهر البغدادى: الفَرق بين الفِرق ٧٤ تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد طبع محمد على صبيح.
٣٥ – ابن الجوزى: سيرة عمر بن عبدالعزيز ٧٧، ٧٨ تصحيح محب الدين الخطيب مكتبة المنار ١٩٢٣م.
٣٦ – العقود الفضية ٢٨٩ مرجع سابق.
٣٧ – سورة آل عمران ٩٧.
٣٨ – سورة آل عمران ١٠٦.
٣٩ – سورة عبس ٣٨ – ٤٢.
٤٠ – العقود الفضية ٢٨٨ مرجع سابق.
٤١ – ابن كثير: عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير: تفسير القرآن العظيم ٣٩/١.
٤٢ – السابق ٣٨٦/١.
٤٣ – ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل ١٥٦/٤ مكتبة المثنى ببغداد.
٤٤ – التوبة فى نظرهم مثل الفداء عند النصارى. فكما أن جوهر المسيحية قائم على عقيدة الفداء فإن جوهر مذهب الخوارج قائم على التوبة.
٤٥ – الخوارج والشيعة ٣٠ مرجع سابق.
٤٦ – يشار هنا إلى قصة واصل بن عطاء المعتزلى معهم وهو أنه مر بهم هو وجماعته وعرفوا أن القوم مائلون عن مذهبهم فإن لم يكونوا من الخوارج فقلوهم تبعًا لمبدأ التولى والبراءة فقال واصل لأصحابه: دعونى والقوم فسألوا واصلا أى الناس أنتم؟ قال لهم نحن من أهل الكتاب فأكرموهم وأسمعوهم كلام الله ثم أذنوا لهم بالانصراف. فقال لهم واصل: لا والله ما وفيتم ما عليكم. فقالوا: وماذا علينا؟ قال: أن تبلغونا مأمننا فاصطحبتهم جماعة من الخوارج حتى أبلغتهم مأمنهم.
٤٧ – الخوارج والشيعة ٣٨.
٤٨ – كان الحارث بن شريح فى خراسان ممثلا نشيطا لمذهبهم.
٤٩ – الخوارج والشيعة ٣٨ مرجع سابق.



الحروفيـــة

الحروفية فرقة شيعية غالية، منسوبة إلى الحروف على غير قياس؛ كأخلاقى وسيوفى وشروطى - والحرف لغة: طرف الشىء وحدُّه؛ قال - تعالى: ﴿ **ومن الناس من يعبد الله على حرف** ﴾ (الحج : ١١)، والصوت الهجائى كالألف والباء ونحوهما، قال - ﷺ : «**من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة، والحسنة بعشر أمثالها، لا أقول آلم حرف، ولكن ألف حرف، ولام حرف، وميم حرف**»[١].

وقد استخدمت الفرقة ماذاع بين المسلمين من التراث المتعلق «بالحروف» فى بناء مذهبها الكونى، وبخاصة ذلك التراث الذى شاع بين بعض الفرق الشيعية وبعض الأوساط الصوفية؛ وذلك أن المسلمين - كما هو معلوم - عُنوا بالبحث فى «الحروف» من زوايا: لغوية، ونحوية، وصرفية، وشرعية، ورياضية، وكيميائية، وسحرية، وصوفية، وطائفية أو مذهبية[٢]. وقد لايقتضى المقام تفصيل القول فى هذه المجالات المتنوعة، ولكن يبدو أن مااحتواه القرآن الكريم من «حروف مقطعة» فى مفتتح العديد من سوره، وماتسرب إلى المسلمين من تراث الأمم السابقة قد دفعهم - على اختلاف اهتماماتهم ومقاصدهم - إلى التوغل فى بحث «الحروف» وأسرارها؛ «إذ لا يعقل - كما يقول أحد الباحثين فى الموضوع: أن يستمع المسلم إلى هذه الحروف تتلى بهذه الطريقة التوقيفية المأثورة دون أن تثور فى نفسه التساؤلات حول معانى هذه الحروف»[٣]. على أن صنيع المسلمين ليس بدعا فى هذا الباب، وإن كان يتميز بالسعة والعمق، فقد شاعت روح الاهتمام بالحروف واستخدامها فى العدد والتنبؤ بالمستقبل والتأثير السحرى لدى أممٍ كثيرة أخرى[٤].

ولما كانت المصادر المؤثرة فى الفرقة شيعية وصوفية فسنقتصر على التعرض لهذين المجالين خاصة؛ فأما الشيعة - من اثنا عشرية وإسماعيلية - فإنهم بما شاع لدى الكثيرين منهم من «الجفر» الذى يتنبأ بأحداث المستقبل والذى نسبوه - بزعمهم - إلى جعفر الصادق (ت ١٤٨هـ) لم يقتصروا فى اهتمامهم بالحروف على قيمها العددية «فى حساب الجمَّل، أو دورها فى الوصول إلى الإكسير الذى شغلت به الكيمياء القديمة،

وانخرط فيه رجال منهم كجابر بن حيان (١٦٠هـ)[٥]، بل تجاوزوا ذلك إلى الاعتقاد بأن لها خصائص سحرية يمكن بها التأثير فى النفوس والأشياء بوجه عام، والتنبؤ بالمجهولات والمغيبات[٦]، وربما كانت الإسماعيلية أشد إيغالا فى ذلك من الاثنا عشرية، ولكن من الباحثين الجادين مَنْ يؤكد أن «الشيعة الاثنا عشرية قد احتضنت فكرة العدد، وهى فكرة غنوصية قد أخذتها من الكيسانية، وأخذتها الكيسانية من قبل عن القبالا اليهودية ... احتضنت فكرة العدد - الاثنا عشر - متابعة لأثر قرآنى عن عدد نقباء بنى إسرائيل .. ولكن سرعان ماصبغ الغنوص هذه الأفكار .. بصيغة غنوصية لاتمت إلى الإسلام بصلة..»[٧] ثم يبين ماشاع فى جماعات الغلو الاثنا عشرى عن الحروف الثلاثة (عسم): «**فالعين** (على) يتربع فى الوسط ساكنا صامتا .. وهو الجسد المتوارث للجنس المختار للإمامة .. فى تجليات ظهوره المتقطعة المتواترة .. بطريقة دورية كعودة الهلال .. وهو الذى ينظم وحدة الأعمال الشرعية من صوم وحج .. **والميم**: هو النموذج الأول للنبى - خصوصا محمد ﷺ - متغير وناطق ينشر بدعوته الأمور الإلهية، وهو يعين تشخص العين ويسميه .. **والسين** : وهو سلمان هو النموذج الأول للأسباب وهى الروابط الخارقة بين السماء والأرض[٨]..»، ثم يضيف بعد أن يذكر «الكميلية والعليائية» من طوائف الغلو على ضفاف الاثنا عشرية: «ويتصل بهاتين الفرقتين «السيفية» وهم القائلون بإلهية سلمان .. زعموا أن سلمان لم يزل يُظهر نفسه لأهل كل دين .. ويقول أبو حاتم الرازى: إن السلمانية هم الذين قالوا بنبوة سلمان الفارسى، وتغالى قوم منهم فأعلنوا أُلوهيته[٩]..».

وأما الإسماعيلية فإنهم بحكم منهجهم فى التأويل الباطنى، وبما تناهى إليهم من تراث «الجفر» وغيره فى بيئتهم الفكرية الخاصة، وبما استمدوه من الأمم السابقة وبخاصة «القبالا» من اليهود، اعتبروا الحروف إشارات إلى أئمتهم، وإلى ما يكون من أحداث المستقبل، كما يقول أحد الباحثين: «تبنَّى الشيعة وطريقة التأويل القبَّالى فى الحروف وأسرارها، وعكف الإسماعيلية أيضا على هذا اللون من التأمل، معتبرين الحروف المقطعة فى أوائل السور القرآنية رموزا لسلسلة الأئمة والحجج..[١٠]».

ويذكر الباحث نفسه فى عمل آخر له: «أنه كما تبنى الشيعة والإسماعيلية الفكر القبالى للحروف، معتبرين أن أجزاءها المقطعة التى تفتتح بها السُّور القرآنية تطابق نظام أئمتهم.

كذلك تبنى الصوفية هذا الفكر ليطبقوه على نظام كُتِب له أن يسود حقبة طويلة من الزمن..[11]».

ولئن صح هذا الحكم الأخير بالنسبة إلى قلة من الصوفية المتأثرين بالغنوص والنزعات الباطنية، فإن جمهورهم، مع عنايتهم بأسرار الحروف، لم يشتغلوا ـ كما يقرر الباحث نفسه بقيمها الرقمية أو أسرارها الإكسيرية أو قواها السحرية، بل «كانوا يحذرون من الجرى وراء مثل هذا الهدف لإيمانهم بأن الكرامات التى يتفضل الله بها عليهم خيرٌ لهم وأبقى .. وإلى هذا يشير ابن عربى فى رسائله؛ حيث يذكر أنه لا يجرى وراء أسرار الحروف أو خصائصها الطبيعية، بل إنه مهتم بالجانب التأملى لا بالجانب العملى «لكن ذلك لم يمنع الصوفية من أن ينشدوا «الاسم الأعظم» فى القرآن، بغية اكتساب قوى روحية على أسس دينية مقبولة ..[12]»، كما أن بعض الصوفية مثل سهل التسترى (ت ٢٨٣هـ) أعطوا للحروف مغزى ميتا فيزيقيا باعتبارها «الصورة المعلومية فى عرصة العلم الإلهى قبل انصباغها بالوجود العينى[13]..» ويتابعه على ذلك ابن مسرة الأندلسى[14]، ومنهم من استخدمها رموزا للحقائق الروحية وخاصة فيما يتعلق بصلة العبد بربه[15]، وبالمعنى العميق الجامع للهداية القرآنية[16] الذى يتمثل فى الإنسان الكامل أو الرجل القرآنى وهو الولى الصوفى المحصى للأسماء الإلهية والعارف بالأسرار القرآنية.

على أساس من هذا التراث الحروفى كله، وبخاصة فى المجالين الصوفى، والشيعى بشقيه الإسماعيلى والاثنا عشرى قام «فضل الله الأستراباذى» فى أخريات القرن الثامن الهجرى: (الرابع عشر الميلادى) بتأسيس فرقة «الحروفية» فى وسط شيعى اثنا عشرى، وإن كان يتبنى أصولاً إسماعيلية غاليّة، ويتشح فى الوقت نفسه بالمظهر الصوفى، ويستخدم الأفكار الغنوصية.

وقد ولد «فضل الله» فى أستراباذ سنة ٧٤٠ للهجرة (١٣٤٠م)، وسمى عبد الرحمن؛ فى أسرة تنتمى إلى آل البيت، وتوفى والده الذى كان قاضيا وهو طفل، واتجه منذ نشأته إلى التصوف، فالتزم الزهد، وكان يتحاشى كل محرم حتى لقب «حلال خور»، ويبالغ فى التنسك والتريض، ويتتبع الرؤى ويشتغل بتأويلها مستخدما ـ فيما يبدو ـ قيم الحروف وقراءة الأفكار، وقد حج أكثر من مرة، وزار قبر الإمام الرضا فى «طوس مشهد»، ويقال: إنه رأى رؤيا فيما نقل عنه لحدَّدت له مهمته؛ إذ رأى نجما يطلع من الشرق وينفذ شعاعه فى عينه اليمنى حتى يغيب فيها، فاستيقظ يسمع ـ كما زعموا ـ تغريد الطيور ويفهم

لغتها، وكُشف له أن هذا النجم لا يظهر إلا كلَّ بضعة قرون.

وبدأ فضل الله دعوته - فى إطار صوفى مع ملامح قرمطية - فى خوارزم حيث تبعه بعض الصنّاع، ثم مضى إلى خراسان، ومنها إلى إصفهان حيث تبعه طائفة منهم: معين الدين الشهرستانى، ونصر الله النافجى الذى ألف «خُوابِ نامه» الذى يحوى سيرة فضل الله وسير شيوخ آخرين، وزاد عدد المنتمين إليه لموهبته فى تأويل الأحلام والتنبؤ بالمستقبل، وكسبه المعاش بالعمل؛ فقد كان هو «صانع ملابس»، وكذا سلك أتباعه، فتوسم الناس فيهم صورة مختلفة للتصوف تعمل على تغيير المجتمع[١٧].

لكنه نزع إلى ادعاء النبوة بعد تجربة خاضها فى تبريز بفارس، وهو فى سن الأربعين، ادعى أنه قد كشف له فيها عن المعنى الخفى للحروف وعن معنى النبوة، وسمع صوتا يسأل: من هذا الشاب؟ وجاء الجواب: «إنه صاحب الزمان، وسلطان الأنبياء؛ الآخرون يكتسبون الإيمان والمعرفة بالتقليد وهو يكتسبها بالكشف والعيان.» وهنا أصبح الصوفى فضل الله مؤسس حركة دينية جديدة تؤمن بالأئمة الأحد عشر، وتضعه هو مكان المهدى المنتظر فهو «صاحب الزمان»، ولكنه مؤسس دورة جديدة فى سلسلة النبوة؛ إذ هو سلطان الأنبياء وهو فى هذا أشبه بقائم القيامة فى التراث الإسماعيلى منه بالمهدى المنتظر لدى الاثنا عشرية.

ولم يلبث فضل الله أن عاد من فارس، ليعتكف فى غار وحيداً، فيخرج منه بعد قليل مدعيا تجسد الإله - سبحانه - فى شخصه؛ إذ سمع درويشا يجود بنفسه يقرر: «أنه وفقا لدورة النبوة فإن الوقت قد حان لظهور المجد الإلهى»؛ وكان ذلك - فى أرجح الأقوال - عام ٧٨٨هـ/ ١٣٨٧م، أو بعد ذلك بعام واحد. ويقال إنه كتب فى هذه السنة كتابه العمدة «جاويدان نامه كبير»[١٨]. ومثل هذا التطور المتلاحق نجده - فيما بعد - فى «البهائية» و«القاديانية» إلا أن البهاء مضى إلى آخر الطريق، ووقف غلام أحمد القاديانى عند ادعاء النبوة.

ويبدو أن «الحروفية» لم تكن فى نظر أصحابها مجرد نحلة دينية أو دعوة روحية، بل كانت نظاما ظاهرا يقوم على دين جديد يبغى تغيير العالم؛ فحاولوا دعوة أمراء عصرهم، فدعا فضل الله تيمور لنك إلى الدخول فى دينه فأصدر هذا قرارا بقتله بعد أن اجتمع بفقهاء سمرقند، ففرَّ إلى شروان (باكوالآن)، وكان قد رأى منامًا أنه يتزوج بنت أمير القبيلة الذهبية، والتجأ إلى «ميران شاه

ابن تيمور»، لكنه اعتقله فكتب فى سجنه كتابه «وصيّت نامه»، وحُمل بعد ذلك إلى قلعة «ألَنْجَق» قرب «نخجوان» حيث أعدم عام ٧٩٦هـ/١٣٩٤م، فأصبحت ألنجق بعد ذلك بمثابة مكة يحج إليها الحروفيون، وصار ميران شاه فى نظرهم هو المسيح الدجال.

وينبئنا التاريخ ـ كما فى حالات أخرى عديدة ـ أن الأمر لم ينته بمقتل الرجل، بل لعله اكتسب بذلك دفعة جديدة، فالدعوة إلى الدين الجديد كانت قد انتشرت فى فارس وبعض المناطق الأخرى، واتخذ القوم «خليفة» له هو مريده «على الأعلى، الذى ألف كتبا عديدة منها كتاب، «محرم نامة» الذى لخص فيه مبادىء الحروفية، ودعا إليها بعض أمراء باكو الجدد، لكنه لم يجد منهم قبولا فهاجر إلى آسيا الصغرى حوالى عام ٨٠٢ هـ/ ١٤٠٠م، واستطاع أن يبث مبادىء الفرقة بين طائفة «البكتاشية» وغيرهم، من مستقره فى «تكية حاجى بكتاش» فى «قهر شهر» زاعما أنها مبادىء حاجى بكتاش نفسه، حتى بلغت دعوته «أدرنة» عاصمة العمثانيين حينذاك، و«طرابزون» أيضًا، وحاول أحد أتباعه إقناع ولى العهد الأمير محمد «السلطان الفاتح فيما بعد» بمبادئهم، غير أن الأمور تطورت فى هذه البيئة السنية إلى مثل ما انتهت إليه فى «شروان»، فأعدم بعض الدعاة ـ ومنهم على ـ بتهمة الزندقة عام ٨٤٨ هـ/ ١٤٤٤م، لكن أقوال الحروفية شاعت فى الأوساط البكتاشية، وتأثر بها بعض رجال الأدب التركى، وبعض جماعات التصوف الفارسى ـ كما تقول «دائرة المعارف الإسلامية»(١٩) ـ وإن لم تعمر الفرقة طويلا، كحركة منظمة مستقلة، لكثرة المنشقين عليها، ومن أبرزهم محمود البسيخانى الجيلانى المعروف بـ «نقطويه»، وكان من مريدى فضل الله قبل أن يطرد من الفرقة وينشق عليها.

هذا، وللحروفية كتب عديدة تعبر عن مذهبهم، أهمها:

١ - مؤلفات فضل الله نفسه وعمدتها كتاب «جاويدان نامه» الذى ألفه ـ كما أسلفنا ـ عام ٧٨٨هـ/ ١٣٨٧م أو العام الذى يليه، ونصفه بالفارسية ونصفه بالأسترابادية، وقد أصدره منظوما بعد ذلك على الأعلى عام ٨٠٢ هـ/ ١٤٠٠م.

٢ - ورسائل أخرى لخليفته على الأعلى: منها «بشارت نامه» نظمت عام ٨٠٣ هـ/ ١٤٠١م فى الأناضول، و«توحيد نامه، وكرسى نامه» نظمتا عام ٨١٤ هـ/ ١٤١٢م، «وقيامت نامه» نظمت ٨١٤هـ/١٤١٢م. ولعل هذا الأخير مع الكتاب الذى أسلفنا الإشارة إليه وهو «محرم نامه»، هما أهمها؛ إذ يصرحان

بالمبادىء المتطرفة المأخوذة عن الاسماعيلية النزارية، فى تأويل القيامة، وخلود هذا العالم، ونسخ النبوة المحمدية وتجسد الله - تعالى - فى خلقه.

٣ - ومن رسائلهم المعبرة عن مذهبهم أيضا: «حقيقت نامه» و «استوانامه» و«هدايت نامه»، وهى مكتوبة بالفارسية يتخللها فقرات بالاسترياذية (فارسية محلية) وبالتركية العثمانية، ومازال بعضها مخطوطا.

وخلاصة المبادىء التى يدين بها «الحروفية»، تلك التى استمدها مؤسس الفرقة - كما أسلفنا - من التراث الصوفى والشيعى، يستطيع أى باحث أن يرد الكثير منها إلى الشيعة الإسماعيلية، والنزارية منهم بوجه أخص (أنظر مدخل الحشاشون أو النزارية) تتمثل فى العناصر التالية :

١ - الله - تعالى - «كنز مخفى» بكل كمالاته وأسمائه الحسنى يتعالى على الظهور والإدراك، لكنه يتجلى ويتجسد فى الإنسان الذى خلقه على صورته (وبخاصة الإنسان الكامل فضل الله)، وكتب على وجهه اسم (الله)؛ فالأنف هى الألف والطاقتان الأنفيتان هما اللامان، والعينان فيها صورة الهاء. ولايتمثل - سبحانه - فى غير الصورة الإنسانية، وإلا فهل يمكن أن يكون ثمة معنى آخر للحديث: (إنكم سترون ربكم كما ترون هذا [القمر ليلة البدر]) وصرح بعض الحروفية «أن الله ليس إلا ابن آدم».

٢ - هذا العالم أزلى أمدى بلا بداية ولانهاية؛ لأن الفيض مستمر، لكنه يمر «بأدوار أزلية» متعاقبة تتوالى أبد الأبدين، وهى تختلف وتتشابه فى الوقت نفسه؛ وفى كتاب «محرم نامه»: أن الكون أبدى يتحرك حركة أبدية مستمرة، وحركته سبب تغيره إلى أدوار، يُفتتح كل واحد منها بآدم فى أوله ويختم بقيامة يوم آخر فى نهايته، وبينهما يتجلى الله المتعالى على كل وصف وإدراك فى صور النبوة فالولاية، فالألوهية على تراتب تصاعدى؛ ومن ثم فقد أولت الحروفية - إلى جانب عقيدة جمهور المسلمين فى الألوهية وخلق العالم - عقيدتين أخريين جعلوهما من أصول الدين هما النبوة واليوم الآخر.

٣ - فالنبوة أدنى مرتبة من الولاية (الإمامة) والولاية أدنى من الظهور الإلهى والتجسد فى الشخص المقدس؛ وقد كان محمد ﷺ خاتم الأنبياء ختمت به النبوة فى دورنا، ثم جاءت من بعد دورة تسمو على دورة النبوة وهى الولاية، ثم حل

محل الولاية الظهور والتجسد، والأولياء عندهم علىّ ـ كرم الله وجهه ـ وبنوه إلى الحسن العسكرى (الإمام الحادى عشر لدى الاثنا عشرية) وهم يقفون عليه، ويقولون إن «فضل الله» آخر الأولياء وهو فى الوقت نفسه أول الطبقة القدسية فهو الله مجسدا، وبه يفتتح دور جديد. أما القيامة أو اليوم الآخر فليست هى نهاية هذا العالم ـ كما يعتقد جمهور المسلمين ـ وإنما هو القائم بالأمر من الأولياء فى ختام الدور ليكافىء أولياءه، ويعاقب أعداءه، ويظهر حقيقة الدين ويسقط الرسوم والشكليات من الفرائض والمحرمات. وهو نفس التأويل الذى سبقهم به النزارية من الإسماعيلية فى دولتهم الشرقية المعروفة.

٤ - وللحروفية شعائر عملية تعبدية تختلف عن سائر المسلمين كأنما هى ديانة خاصة، حددها لهم على الأعلى فى كتابه «استوانامه»:

(أ) فغيروا صيغة الأذان؛ يقول قائلهم: «أشهد أن لا إله إلا ف ـ د ـ هـ»، وهى الصيغة الخفية لفضل الله، وأشهد أن آدم خليفة الله، وأشهد أن محمدا رسول الله.

(ب) وفى شهر ذى الحجة يحج الحروفية إلى «المقتل» فى «ألنجق»، وعلى الحروفية بعد طوافهم حول باب المقتل ثمانية وعشرين مرة أن يسموا أربعين عارفا بالله فى مشرق العالم ومغربه، ثم يمضوا إلى مجرى النهر ويلتقطوا ثلاث مرات إحدى وعشرين حصاة (أى ٦٣) ٢١ منها للأرض، و٢١ للماء، و٢١ للهواء، يقذفون بها فى النار التى هى أصل الشيطان، مولين وجوههم شطر قلعة الملعون النجس مارانشاه (ملك الأفاعى ميران شاه) التى تقوم تجاه باب قلعة ألنجق ـ حفظها الله ـ وتسمى قلعة سنجر ـ ثم يخلعون ملابس الحج.

(جـ) والعبادة عقلية فى الأساس، وهم يفسرون عدد الركعات فى كل صلاة بالعقل؛ عن طريق ربطها بأعضاء الإنسان ووجهه، وسمات هذا الوجه الذى هو صورة الله ومرآة اللغة الإلهية التى تعبر عن قدرات الخلق الإلهى جميعا متجلية فى الإنسان.

٥ - وهذا يقودنا أخيرا إلى العقيدة الخفية للحروفية فى أسرار الحروف، التى استمدت الفرقة منها اسمها؛ والفكرة الرئيسية فى هذا: أن الله يتجلى فى الكلمة، والكلمة مكونة من أصوات، والأصوات تتحقق فى الحروف؛ فمجموع

الحروف كلها ـ محسوبة بحساب الجمل ـ هى مجموع قدرات الله ـ تعالى ـ فى الفيض والخلق، وهى متمثلة فى الأشخاص القدسية.

ومن ثم كانت الأهمية الكبرى للحروف والحسابات التفسيرية التى ترتبط بها، وهى قيم تتغير ـ وإن قامت على حساب الجمل ـ مرتبطة بالعناصر الطبيعية الأربعة كما تتغير عناصر العالم باستمرار، فكل ذرة لها لسان ينطق فى دورات وجودها التى لانهاية لها. ولما كان الإنسان هو الله مجسدا، فالصفة التى تميزه ـ تبعا لمن يجسده ـ هى الكلام واللغة المرموز لها بالحروف الأبجدية الثمانية والعشرين فى العربية. (لكنهم أضافوا ـ منذ فضل الله إليها أربعة أحرف فارسية) وقد استمدوا من الإسماعيلية حسابا مستخرجا لها من حساب الجمل. وهم يعتقدون ـ فى هذا الصدد ـ أن الإنسان يجسد الكلمة، وأن وجهه بصفة خاصة، يضم خطوطا سبعة، إذا ضربت فى عدد العناصر الأربعة أنتجت عدد الأحرف العربية الثمانية والعشرين التى هى أصل الإنسان والعالم الطبيعى معا. وهذا السر ـ على كل حال ـ لايمكن التوصل إليه بالعقل وحده وإنما لابد فيه من الكشف كما رأينا فى سيرة فضل الله الأستراباذى نفسه[٢٠].

تلك هى المصادر التى تأثرت بها الفرقة الحروفية، وأبرز التطورات التى حدثت لهم، ومانادوا به من آراء، وماتركوه من أثر فى فارس وتركيا وبعض المناطق الأخرى، بعد أن اختفوا كفرقة مستقلة منظمة، من التاريخ الإسلامى، ولعل القاديانية فى الهند والبابية والبهائية فى فارس بعض نطاق هذا التأثير.

ا.د/ حسن الشافعى

مراجع واحالات:

١ - رواه الترمذى عن ابن مسعود، وقال: حديث حسن صحيح، ورواه الحاكم ـ عن ابن مسعود ـ ضمن حديث مطول عن القرآن الكريم بقليل فرق: «.. اتلوه؛ فإن الله يأجركم على تلاوة كلِّ حرف عشر حسنات» أما إنى لا أقول لكم: الم حرف، ولكن ألف ولام وميم.»

٢ - ينظر طرف من ذلك لدى التهانوى ـ محمد بن على فى كتابه الجامع: «كشاف اصطلاحات العلوم والفنون»، نشر مكتبة لبنان، بيروت، بتحقيق على دحروج، عام ١٩٩٦م ط أولى ٦٤٣/١ - ٦٤٩، ٦٥١.

٣ - هو الدكتور جعفر ـ محمد كمال ـ رحمه الله ـ فى عمله الهام: «من التراث الصوفى ـ سهل بن عبد الله التسترى» ط أولى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٤م، ص ٣٥٩ - ٣٦٠.

٤ - انظر جعفر : المرجع السابق.

٥ - السابق ٣٦٠ - ٣٦١.

٦ - التهانوى : مرجع سابق ٦٤٤/١ - ٦٤٥.

٧ - النشار ـ على سامى: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ط ٨، القاهرة، بدون تاريخ، ٢٠٩/١.

٨ - السابق ٢٣٩/١ - ٢٤١.

٩ - السابق ٢٤٢/١ - ٢٤٨.

١٠ - جعفر ـ المرجع السابق، ص ٣٥٩.

١١ - جعفر ـ محمد كمال: «من التراث الفلسفى لابن مسرة»، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٨٣م، ص ٣٢.

١٢ - جعفر : من التراث الصوفى، من ٣٦١ - ٣٦٢.

١٣ - السابق ٣٦٢.

١٤ - جعفر : من التراث الفلسفى لابن مسرة (مرجع سابق)، ص ٢٢.

١٥ - انظر الديلمى ـ أبو الحسن على بن محمد: «عطف الألف المألوف على اللام المعطوف» بالإنجليزية، نشر مطبعة جامعة إدنبرة، عام ٢٠٠٥م، المقدمة ص ١٠٦.

١٦ - انظر ماسينيون وكراوس: أخبار الحلاج، ط باريس بالعربية، ١٩٣٦م، ص ٦، ٦٣، ٩٥.

١٧ - انظر دائرة المعارف الإسلامية - المواد «حروف» و «حروفية» و «فضل الله».

١٨ - السابق.

١٩ - السابق.

٢٠ - السابق.



الخطّابيـــة

تفرعت عن الشيعة الإمامية فرق كثيرة خرج بعضها عن دائرة التشيع؛ بل عن دائرة الإسلام؛ إذ غلت غلوًا قبيحا أدخلها فى دائرة الجحود والإلحاد، مما دفع الأئمة إلى البراءة من أتباعها ومن آرائهم الغالية المحرفة لعقيدة التوحيد.

وقد عمل هؤلاء الغلاة غالبًا من وراء واحد من الأئمة المعتبرين عند الشيعة، واتخذوا منه ستارًا لحركتهم، فكان عملهم هذا سببًا فى إدخالهم فى إطار فرقة الشيعة، على الرغم من أن هذه الفرق الغالية قد جاءت بآراء، واتخذت فى أحيان كثيرة، مواقف مناقضة لمبادئ الشيعة الأصلية؛ مما دفع أئمة الشيعة ورجالاتها إلى البراءة منهم ومحاربتهم، فقد أبعد الإمام علىّ - كرَّم الله وجهه - فريقًا من هؤلاء الذين غلوا فيه غلوًا كافرًا واستنكر مقالاتهم، وعاقب بعضًا منهم عقوبات مشددة.

ويوضح الشيخ محمد الحسين آل كاشف هذه الحقيقة مبينًا أن كثيرًا من الفرق التى سميت بالشيعة ليست منها، فيقول: «إذ ليس كل الشيعة تقول بذلك، كيف واسم الشيعة يجرى على الزيدية والإسماعيلية، والواقفية، والفطحية وغيرهم.

هذا إذا اقتصرنا على الداخلين فى حظيرة الإسلام منهم. أما لو توسعنا فى الإطلاق والتسمية حتى للملاحدة الخارجين عن حدوده كالخطابية، وأضرابهم فقد تتجاوز طوائف الشيعة المائة أو أكثر ببعض الاعتبارات والفوارق، ولكن يخص اسم الشيعة اليوم على إطلاقه بالإمامية التى تمثل أكبر طائفة من المسلمين بعد طائفة السنة.[1]

لقد تفرعت فرق غالية كثيرة عن الشيعة، وقد كان الحكم على هذه الفرق بأنها غالية لأسباب عديدة، من أهمها: أنها «غلت فى حق الأئمة حتى أخرجتها عن حدود الخليقة»[2]؛ ومن هؤلاء فرقة الخطابية.

وهم أصحاب أبى الخطاب محمد بن أبى زينب الأسدى الأجدع مولى بنى أسد[3]، وقد اعتمد فى تحركه على شخصية الإمام الصادق؛ إذ «عزا نفسه إلى أبى عبد الله جعفر بن محمد الصادق، رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فلما وقف الصادق على غلوه الباطل فى حقه تبرأ منه ولعنه وأمر أصحابه بالبراءة منه»[4]. وأعلنت

الخطابيـة: «أن الإمام بعد جعفـر «الصادق» هو أبو الخطاب».[٥]

وانتقل أبو الخطاب وأتباعه بعد ذلك إلى المرتبة الأخيرة فى درجات الغلو فادعوا ألوهية الأئمة، «وعبدوا أبا الخطاب، وقالوا: إنه إلـههم، وإن جعفر بن محمد إلـههم أيضًا، إلا أن أبا الخطاب أعظم من جـعـفـر ومن علىّ».[٦]

وقد نقلوا الألوهية من الله ﷻ إلى الأئمة وأبنائهم عن طريق تأويل الآيات القرآنية وفقًا لأهوائهم فقالوا[٧]: «إن عبادة الأئمة واجبة، وتأولوا فى ذلك قول الله تعالى: ﴿ **فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين** ﴾[٨]. ويوضح المقدسى كيفية ذهابهم إلى ادعاء ألوهية الأئمة بقوله: «والآلهة نور فى النبوة، والنبوة نور فى الإمامة، ولا يخلو العالم من هذه الآثار والأنوار».[٩]

ولم يقف الأمر عند هذا الحد؛ بل عملوا على هدم المجتمع، وتخريب بنيانه؛ فجوّزوا لأنفسهم الكذب على مخالفيهم «فهم يرون الشهادة بالزور على من خالفهم».[١٠]، وتجاوزوا ذلك إلى أن أحلوا «دماء مخالفيهم وأموالهم ونساءهم».[١١]

وكان نشاط هذه الفرقة فى مطلع العصر العباسى الأول فى منطقة الكوفة، يقول الأشعرى: «وخرج أبو الخطاب على أبى جعفر فقتله عيسى بن موسى فى سبخة الكوفة»[١٢]، ويبدو أن هذه الفرقة كانت قوية ذات أعداد كبيرة، يتضح ذلك من قول ابن حزم عنهم: «وكثر عددهم حتى تجاوزوا الألوف»[١٣] ومما يشير إلى قوتهم أنه بالرغم من مقتل قائدهم، استمرت ملاحقة السلطة لهم أمدًا ليس بالقصير.

ومن عقائد وأفكار الخطابية:

١ - **الحلول** : إن مبدأ الحلول من المبادىء القديمة، فيرى المعرى أنه يعود إلى أصل فرعونى: «وهذه المذاهب قديمة تنتقل فى عصر بعد عصر، ويقال: إن فرعون كان على مذهب الحلولية؛ فلذلك ادعى أنه رب العزة.» [١٤]. ويذهب أبو سعيد نشوان إلى أن جذور هذا المبدأ ترجع إلى الديانات الثنوية الإيرانية.[١٥]

ويؤكد الدكتور محمد جابر عبد العال رجوع جذور هذا المبدأ إلى العقائد الثنوية، فيقول: «الذين ألهوا عليا محيون عقائد قديمة لها صلة بعقيدة النور القديمة، على صورها المختلفة التى عاشت فى أرض العراق فى عصور عريقة فى القدم، التى هى الأساس لمذاهبهم المختلفة»[١٦]، وهكذا جاءت فكرة الحلول لاحقة تحريفية لقضية القول بوجود الإله الواحد، مصدرا للخلق، وعنه

تنتقل الروح أو القوة الإلهية إلى بقية المخلوقات، عن طريق الحلول. أما الشهرستانى فيربط فكرة الحلول بمذاهب اليهود والنصارى أيضا؛ إذ يقول «... وإنما نشأت شبهاتهم من مذاهب الحلولية، ومذاهب التناسخية، ومذاهب اليهود والنصارى»[١٧]، ويؤكد ابن خلدون ذلك فيربط بين فكرة الحلول والعقيدة المسيحية، فيقول عن أحد هؤلاء الأدعياء: «وأن الإله حل فى ذاته البشرية، وهو يقول بالحلول فيوافق مذهب النصارى فى عيسى - صلوات الله عليه».[١٨]

وقد استعملت أكثر الفرق الغالية فكرة الحلول ووظفتها فى معظم أنشطتها وحركاتها، وعملت الفرق الغالية على أن تحصر الحلول فى أشخاص الأنبياء فى البداية؛ لذلك نجد فرقة السبئية تقول: «إن روح الله حلت فى أول نبى، وإنها تنتقل فيهم الواحد بعد الآخر».[١٩]

وبعد نقل الألوهية إلى الأنبياء انتقلت الفرق الغالية بها إلى الأئمة كما يصرح النص التالى: «... وكان روح الله فى آدم، ثم فى شيث، ثم فى الأنبياء والأئمةحتى انتهت إلى علىّ وأولاده»[٢٠]. ثم حاول الغلاة الاستناد إلى بعض الآيات التى أوَّلوها لتوافق مذهبهم، مثل قوله تعالى: ﴿ **فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين** ﴾[٢١] الآية عندهم أساس لإضفاء الألوهية على من تحل فيه روح الله».[٢٢]

ولذلك استغلت فرقة الخطابية هذه الآية ونقلت الألوهية إلى الأنبياء ثم إلى قادتهم فقالت: «والإلهية نور فى النبوة، والنبوة نور فى الإمامة، ولا يخلو العالم من هذه الآثار والأنوار».[٢٣]

وهكذا كان مبدأ الحلول أساسًا لهدم أصلين أساسيين من أصول العقيدة الإسلامية هما: التوحيد، والنبوة.

ثم ذهب بعضهم إلى حلول روح الله فى الناس من غير الأئمة، وفى هؤلاء يقول ابن حزم: «وقال بعضهم بحلول البارى تعالى فى أجسام خلقه»[٢٤]. وقد أكد ابن تيمية وجود من يذهب هذا المذهب وكيف أن هؤلاء الغلاة أنزلوا الله سبحانه وتعالى إلى الناس كافة، بشكل لم يبق فيه حد أو فاصل بين الله والإنسان، ولا بين إنسان وآخر.[٢٥]

وبسبب هذا الحلول الشامل انتفت ضرورة وجود الرسالة، وألغيت كل التكاليف والأحكام المترتبة على وجودها، وهكذا تقدم الغلاة فى هدم الدين خطوات حتى وصلوا إلى إلغاء الرسالة برمتها وبكل مقوماتها، حينما جعلوا ذات الله تحل فى الناس كافة، وبذلك انعدمت الفوارق فيما بينهم، وفيما بينهم وبين الله، فلا حاجة إذن للرسل والرسالات.

وأشهر الفرق التى قالت بالحلول الجزئى، أو الحلول الكلى المطلق، كما يرى عبد القاهر البغدادى: فى الجملة عشر فرق، كلها كانت فى دولة الإسلام، وغرض جميعها القصد إلى إفساد القول بتوحيد الصانع وهى: السبئية، والبيانية، والجناحية، والخطابية والنميرية، والمقنعية....».[٢٦]

وغرض فرق الحلولية جميعًا إفساد القول بتوحيد الصانع، وهدم مبدأ التوحيد الذى هو الركن الرئيسى فى العقيدة الإسلامية، فإذا تحقق ذلك تداعت وتهدمت بقية الأركان؛ ولهذا كان الحلول من أخطر المبادىء التى حارب بها الغلاة العقيدة الإسلامية.

٢ - **والتناسخ**: التناسخ «رد الروح إلى بدن غير البدن الأول»[٢٧] ويعتبر التناسخ فرعًا من مبدأ الحلول، وفى هذا يقول المعرى: «وتؤدى هذه النحلة (يقصد الحلول) إلى التناسخ، وهو مذهب عتيق يقول به أهل الهند.»[٢٨]، ويؤكد الخوارزمى امتداد فكرة التناسخ إلى جذور هندية فيقول: «السُّمَنِيَّة.... عبدة أوثان يقولون: بقدم الدهر وبتناسخ الأرواح»[٢٩]، وإلى جانب جذور التناسخ الهندية هذه امتد التناسخ إلى جذور ثنوية ويونانية «ويضمون إلى السمنية أيضًا المانوية، ويبدو أن الديانات الشرقية فى غالبها تقوم على فكرة التناسخ، وأن المسلمين عرفوا تلك الفكرة من كتبهم... أما الفلاسفة فقد وصل إلى المسلمين فكرة التناسخ عندهم عن مصادر مختلفة من الفلسفة اليونانية»[٣٠] ويذهب ابن الجوزى إلى إرجاع فكرة التناسخ إلى أساس فرعونى - موافقا للمعرى - فيقول: «وهذا المذهب ظهر فى زمان فرعون موسى».[٣١]

والتناسخ واحد من أظهر مبادىء الغلو ويراد به: «أن الأرواح تتناسخ من شخص إلى شخص... إما أشخاص بنى آدم وإما أشخاص الحيوان.»[٣٢] وقال بذلك الخوارزمى أيضًا: «أصحاب التناسخ الذين يقولون: بتناسخ الأرواح فى الأجساد كما ينسخ الكتاب من واحد إلى آخر.»[٣٣]، وقد قالت الفرق الغالية بالتناسخ من أجل هدم المعاد والحساب، وهو المبدأ الثالث فى العقيدة الإسلامية.

وفى هذا يقول الأشعرى: «ويقولون: ليس قيامة ولا آخرة، وإنما هى أرواح تتناسخ بالصور، فمن كان محسنًا جوزى بأن ينقل روحه إلى جسد لا يلحقه فيه الضرر والألم».[٣٤]

٣ - **ومنها قولهم: بالبداء** بالنسبة لله عز وجل، وهو نوعان:

(أ) **البداء فى الإرادة:** وهو يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم.

(ب) **والبداء فى الأمر:** وهو أن يأمر بشىء ثم يأمر بشىء آخر بعده بخلافه.(٣٥)

فإذا كان علم الله متغيرًا فكذلك إرادته وأمره متغير، فليس هناك ما هو أكثر عدوانًا على ذات الله وصفاته من هذه الأقاويل التالية.

ومنها أيضا:

٤ - **التشبيه:** وهو واحد من الأسس التى اعتمدها الخطابية ـ كفرقة من الغلاة ـ لمقاومة الإسلام؛ وبخاصة مقاومة مبدأ الوحدانية فيه. والتشبيه هو: الغلو، أو هو أبرز ظواهر الغلو، يقول الشهرستانى: «أما الغلو فتشبيه بعض أئمتهم بالله تعالى... وأما التقصير فتشبيه الإله بواحد من الخلق»(٣٦). ويؤكد الشهرستانى أن الغلو هو: أن تصف إنسانًا بصفات الله فيقول: «الغلو فى حق شخص من الأشخاص حتى وصفوه بأوصاف الإله».(٣٧)

والتشبيه على هذا **نوعان:** تشبيه بعض الأئمة بالله، وهذا غلو، وتشبيه الله بالخلق، وهذا تقصير.

ويحدد الشهرستانى الغلو فى التشبيه، وهو عنده إما أن يكون تشبيه غلو ومبالغة، أو تشبيه تقصير وانتقاص، فيقول: «فربما شبهوا واحدًا من الأئمة بالإله، وربما شبهوا الإله بالخلق، وهو أعلى طرفى الغلو والتقصير».(٣٨)

والتشبيه بهذا الشكل هدم لكمال الألوهية وجلالها، فالغلاة قد تصوروا الله سبحانه وتعالى تصورًا يسهل عليهم الصعود بالإنسان إليه أو النزول به ـ سبحانه ـ إلى الإنسان، وجعله على أشكال عدة بحيث يكون قابلاً لأوصافهم وأحكامهم الكثيرة.

إن محاولات التشبيه لذات الله هى: عودة إلى الوثنية التى حاربها الإسلام، فحينما يقول الخطابية إن: «معبودهم على صورة ذات أعضاء وأبعاض، إما روحانية وإما جسمانية، ويجوز عليه الانتقال، والنزول، والصعود، والاستقرار، والتمكن... وأجازوا على ربهم الملامسة، والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه فى الدنيا والآخرة.»(٣٩) ففى هذا تشبيه وتجسيم وتحديد لله عز وجل وإنزاله إلى مرتبة شبيهة بمرتبة الإنسان، وفى هذا إنزال لله عز وجل عن مكانته التى هو عليها والتى أكدها بقوله: ﴿ **ليس كمثله شىء وهو السميع البصير** ﴾.(٤٠)

لهذا فإن الخطابية ـ وسائر الغلاة ـ اعتمدوا التشبيه لهدم مبدأ الألوهية؛ ذلك

لأن محاولات التشبيه تجعل المشبه والمشبه به على مستوى واحد، أو على مستويات متقاربة؛ لأن التشبيه لابد أن يكون أحد طرفيه، المشبه أو المشبه به، هو الله ﷻ، وهذا يجعله ـ سبحانه ـ عرضة للتشكل والتغير والتبعيض. فقد ادعت فرقة المغيرية مثلا «أن الله تعالى صورة وجسم ذو أعضاء، على مثال حروف الهجاء، وصورته صورة رجل من نور، على رأسه تاج من نور، وله قلب تنبع منه الحكمة».(٤١)

فعن طريق التشبيه الذى قالت به الخطابية ـ ومثيلاتها من الفرق الغالية المشبهة ـ يتفتت مبدأ الوحدانية، ويتوزع الله ـ سبحانه ـ إلى أكثر من إله، وتنصب له التماثيل موضوعة فى السماء حينًا، أو فى الأرض أحيانًا. وفى هذا وثنية خالصة. ويؤكد الإسفرايينى أن فى عملية التشبيه والحلول وثنية من نوع جديد فيقول: (كل من شبه ربه بصورة الإنسان من البيانية، والمغيرية، والجواربية، والهشامية... فإنما يعبد إنسانًا مثله.... وكذلك من زعم أن بعض الناس إله وادعى حلول روح الإله فيه على مذهب الحلولية كما قالت الخطابية...، فهو عابد وثن).(٤٢)

وتوسل الغلاة بتشبيه الأنبياء والأئمة بالإله، وبخاصة تشبيه الأئمة بذات الله ـ سبحانه ـ من أجل هدم مبدأ النبوة ومبدأ الإمامة؛ لذلك نجد أن الفرق الغالية ـ المدعية للتشيع ـ عمدت إلى تشبيه الأئمة بالإله من أجل إسقاط مبدأ الإمامة نفسه الذى هو ركن مهم من أركان العقيدة الشيعية، وفى هذا الصدد ادعت فرقة الخطابية أنَّ «الأئمة أنبياء... بل الأئمة آلهة، والحسنان ابنا الله، وجعفر إله.».(٤٣)

وعمل الخطابية عن طريق التشبيه على جعل الله محلا للحوادث والتغيرات، ومهدوا لذلك بواسطة تشبيهه سبحانه وتعالى بالإنسان، وأضافوا له كل ما فى الإنسان من حواس وصفات، فقالوا: بأن «الله تعالى على صورة إنسان، أعلاه مجوف، وأسفله مصمت، وهو نور ساطع يتلألأ، وله حواس خمس يد، ورجل، وأنف، وأذن، وعين، وفم، وله فروة سوداء هى نور أسود، لكنه ليس بلحم ولا دم.»(٤٤). وبعد أن جعلوا الله سبحانه وتعالى بهذه الصورة انتقل الغلاة إلى المرحلة الأخرى فى جعله ـ سبحانه ـ محلا للحوادث والتغيرات، حتى انتهى الأمر بهم إلى تصويره ـ سبحانه ـ شيئًا قابلا للحدث فقالوا: بأن «معبودهم محل الحوادث، تحدث فى ذاته أقواله، وإرادته، وإدراكه للمسموعات والمبصرات، وسمَّوا ذلك تسمعا وتبصرًا... ولم يجد هؤلاء من الأمم من يكون لهم القول بحدوث

الحـوادث فى ذات الصـانـع غـيـر المجـوس، فرتبوا مذهبهم على قولهم، وذلك أن المجوس قـالوا: تفكر «يزدان» فى نفـسـه أنه يجوز أن يظهـر له منازع ينازعـه فى مملكتـه، فـاهتم لذلك فـحـدثت فى ذاته عـفـونة بسـبب هذه الفكرة، فـخلق منهـا الشيطـان. فلمـا سـمـعت الكراميـة[٤٥] هذه المقـالة بنوا عليـهـا قـولهم: بحـدوث الحـوادث فـى ذاته ﷻ عن قـولهم، فـلزمـــهم أن يجـــوزوا حلول الألم، واللـذة، والشهوة، والموت، والعجز، والمرض عليه».[٤٦]

وهكذا قـامت عـقـيـدة الغـلاة على تشـبـيـه الإله بالإنسان، وأنه تتمثل فيه جميع الحوادث والتـغـيـرات، وفى هذا التـشـبـيـه رجـوع إلى الوراء، إلى العـقيـدة الثنوية التى فسرت وجود إلهين أحدهما: إله الخير، والآخر إله الشر.

وحـركـة الغلو فى مـجـال التشـبـيـه لم تسـر بخطى واحـدة، بل إن كل فـرقـة من الفـرق الغـاليـة ذهبت فى اتجـاه، على أن يكون لكل فـرقـة دور فعَّال فى عمليـة الهدم لجانب من جوانب الشـريعـة الإسـلامـيـة؛ ومن ثم توجهت الخطابية، مع قـولها بالتشبيه، إلى هدم النبوة فـادّعت «أن النبـوة والرسـالة عـرضـان حـالان فـى الرسـول والنبـى، والنبـوة ليـسـت هـى المعجـزة، ولا الوحى، ولا العصـمة، يزعمون أن من حـصـل فـيـه ذلك المعنى وجب على الله أن يرسله إلى الخلق... فـإذا أرسله يكون مـرسـلا ولم يكن قبله مرسلا».[٤٧]

والمشبهة لله يتوزعون إلى صنفين: (صنف منهم يشـبـه ذاته بغـيـره من الذوات، وصنف منهم يشبه صفاته بصفات أغياره».[٤٨]

ومبـدأ التشبـيـه قديم قدم الغلو، ويذهب الإسـفـراييني إلى أن التشبيه لازم أوائل الفرق الغالية، وسـار مع حركة الغلو فى معظم فرقه، وفى هذا يقـول: وأول من أفـرط فى التشـبـيـه فى هذه الأمـة السبـئيـة الذين قـالوا بألوهيـة علىّ ـ كرم الله وجهه ـ .. ثم البيانية التى كان يقول «مؤسـسها بيان: «إن معبوده نور، صورته صـورة إنسـان له أعـضـاء كـأعـضـاء الإنسـان، وأن جـمـيـع أعـضـائه تفنى إلا الوجـه.... ثم المغــيــرية، والمنصــورية، والخطابيـــة، وغيرها».[٤٩]

وهناك تفـاعل وتداخل عـادةً بين مـبـادىء الغلو، وبخاصة بين التشبيه والحلول، وهذا ما يؤكده الشهرسـتانى عنـد حديثه عن المشبهة، إذ يقـول: «ومن المشبـهـة من مـال إلى مـذهب الحلولية، وقال: يجوز أن يظهر البارى ـ تعالى ـ بصورة شخص، كما كان جبريل عليه السلام ينزل فى صـورة أعـرابى، وقـد تمثل لمريم بشـرًا سويًا، وعليه حُمِل قول النبى ﷺ رأيت ربى فى أحـسن صـورة، وفى التـوراة عن مـوسى عليه السلام شافهت الله تعالى فقال لى كذا».[٥٠]

ومن جـمـلة الصـور المتـداخلة بين الحلول والتشـبـيـه مـا ينقله الإسـفـراييني، فى حديثه

عن بعض من هذه الفرق المشبهة، فيقول: «... ثم الحلولية الذين كانوا يقولون: إن الله - تعالى - يحل فى صورة الحسان، ومتى رأوا صورة حسنة سجدوا لها.... ومن جملة المشبهة المقنعية وهم مُبَيِّضة ما وراء النهر، يَدَّعون ألوهية المقنع. ومن جملتهم الهشامية أتباع هشام بن الحكم الذى كان يقيس معبوده على الناس، وكان يزعم أن معبوده سبعة أشبار بشبر نفسه».[٥١]

يتبين من أقوال الإسفرايينى هذه أن الفرق المشبهة، المقنعية، والهشامية، والسبئية، والبيانية، والخطابية، والمنصورية، والمغيرية، قالت: بالحلول والتشبيه فى وقت واحد من أجل الوصول إلى أغراضها التحريفية للعقيدة الإسلامية.

ومعلوم أن أصل التشبيه كان فى تشبيه الإنسان بالله أو العكس، إلا أن الغلاة لم يقفوا عند هذا الحد؛ إنما عملوا على تشبيه النبى، والإمام بأشياء أخرى، وتشبيه الإنسان المسلم بصفات ليست من صفاته، كل ذلك من أجل إخراج النبى، والإمام، والإنسان المسلم عن مكانتهم.

فلقد زعمت فرقة المغيرية فى «محمد» النفس الذكية أن «الذى قتله عيسى بن موسى بالمدينة كان شيطانًا تصور فى صورة محمد، وأنه لم يُقتل فى الحقيقة».[٥٢]

وهكذا عبثت فرقة الخطابية بحقائق الألوهية، والنبوة، والإمامة، كما يحلو لها، فزعم «أبو الخطاب أن الأئمة أنبياء ثم آلهة، والآلهة نور.»[٥٣]. وسعت هذه الفرقة على أساس التأويل، فى هدم مبدأ المعاد فقالوا: «الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها، واستباحوا المحرمات وترْك الفرائض... وإن كل مؤمن يوحى إليه.... وهم لا يموتون، بل يرفعون إلى الملكوت».[٥٤]

وعادت فرقة الخطابية إلى استغلال مبدأ التأويل لضرب مبدأ الألوهية وتفتيته؛ فقالت: «إن عبادة الأئمة واجبة، وتأولوا فى ذلك قول الله: ﴿ **فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين** ﴾[٥٥] وعبدوا أبا الخطاب وقالوا: إنه إلههم».[٥٦]

ونسب الأشعرى إلى الخطابية أنها ذهبت فى التأويل إلى القول: «إن الأئمة أنبياء مُحدَّثون ورسل الله وحججه على خلقه، لايزال منهم رسولان، واحد ناطق والآخر صامت، فالناطق محمد ﷺ والصامت علىّ ابن أبى طالب رضي الله عنه».[٥٧]

وهكذا عملت الخطابية عن طريق التأويل على محاربة عقائد الإسلام: الألوهية، والنبوة، والمعاد، والإمامة، جميعًا فى شأن النبى خاصة، ذهبت - كما نقلنا آنفًا - إلى تقسيمه إلى **نوعين نوع ناطق، وآخر صامت**

سعيًا إلى تخريب هذا الركن من الشريعة بهذا التقسيم الذى لا يقوم على أساس.

وينبه ابن الجوزى على استعمال التأويل وسيلة لهدم الشريعة بقوله: «ولما عجزوا عن صرف الناس عن القرآن والسنة، صرفوهم عن المراد بهما إلى مخاريق زخرفوها؛ إذ لو صرحوا بالنفى المحض لقُتِلوا، فقالوا: معنى الجنابة مبادرة المستجيب بإفشاء السر، ومعنى الغُسل تجديد العهد على من فعل ذلك، ومعنى الزنا إلقاء نطفة العلم الباطن فى نفس من لم يسبق معه عقد العهد، والصيام الإمساك عن كشف السر، والكعبة هى النبى، والباب علىّ، والطوفان العلم أغرق به المتمسكون بالشبهة.... ويأجوج ومأجوج أهل الظاهر».[٦٠]

ومن أشهر هذه الفرق التى تفرعت عن الخطابية:

(أ) **المعمرية**: نسبة إلى رجل يقال له: معمر[٦١] كان «بائع حنطة بالكوفة».[٦٢] وزعموا (أن الدنيا لا تفنى، وأن الجنة هى ما يصيب الناس من خير ونعمة وعافية، وأن النار هى ما يصيب الناس من شر ومشقة وبلية)[٦٣]، وقالوا: «بالتناسخ وأنهم لا يموتون... واستحلوا الخمر، واستحلوا سائر المحرمات، ونادوا بترك الصلاة».[٦٤]

(ب) **البزيغية**: وهم أصحاب بزيغ بن موسى[٦٥] وزعم أن كل مؤمن يوحى إليه من الله»[٦٦]، واستعمل التأويل كى يهدم مبدأ النبوة، فقال فى قوله تعالى: ﴿ **وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون** ﴾[٦٧] أى أنه يوحى إليه من الله، وكذلك[٦٨] قوله تعالى: ﴿ **وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون** ﴾.[٦٩] وتوجهوا فى الصلاة، والدعاء إلى الملائكة، وإلى الرسول ﷺ وادعوا «أن منهم من هو خير من جبرائيل، وميكائيل، ومحمد، وزعموا أنه لا يموت منهم أحد، وأن أحدهم إذا بلغت عبادته الغاية رفع إلى الملكوت، وادعوا معاينة أمواتهم، وزعموا أنهم يرونهم بكرة وعشية».[٧٠]

(جـ) **والعميرية**: نسبة إلى عمير بن بيان العجلى[٧١]، وقد انتسبوا إلى جعفر الصادق «وضربوا لهم خيمة فى كناسة الكوفة[٧٢]، ثم اجتمعوا يلبون لجعفر، ويدعون إلى عبادته.».[٧٣] وقد اعترفوا بأنهم يموتون، ولا يزال منهم خلق فى الأرض أئمة وأنبياء»[٧٤] وبذلك اختلفوا عن الفرقة السابقة، وهى «تكذب من قال منهم أنهم لا يموتون».[٧٥]

وكان نشاط هذه الفرقة فى أيام الأمويين، وقد طاردهم والى العراق ابن هبيرة، وفى ذلك يقول الشهرستانى: «وحينما رفع خبرهم إلى يزيد بن عمر بن هبيرة أخذ عميرًا فصلبه فى كناسة[٧٦] الكوفة».[٧٧]

(د) **والمفضلية**: نسبة إلى مفضل الصيرفى[٧٨]، كانوا (يقولون: بربوبية جعفر دون نبوته ورسالته)[٧٩] وادعى المفضل النبوة لنفسه ولجماعته «وانتحلوا النبوة والرسالة»[٨٠]، وقد امتد نشاط هذه الفرقة حتى وصل إلى القرن الرابع الهجرى، وفى ذلك يقول الأشعرى: «وقد قال فى عصرنا هذا قائلون بأُلوهية سلمان الفارسى، ومن النساك من الصوفية من يقول بالحلول، وأن البارى يحل فى الأشخاص، وأنه جائز أن يحل فى إنسان وسبع، وغير ذلك من الأشخاص».[٨١]

وبعد هذا العرض يتضح مدى تقارب فرقة الخطابية فى نشأتها ومبادئها من الفرق الغالية، وأن عقائدها وأفكارها تعود لأصول مشتركة، كما حدث فى هذه الفرق ما يمكن تسميته بالتوالد الذاتى، أى أن الفرقة يخرج منها عدد من الفرق، وقد وقع ذلك للخطابية كما وقع لسائر الفرق الأخرى.

ا.د / يحيى أبو المعاطى العباسى

الهوامش:

١ - محمد الحسين آل كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها، ط ٩ ص ٧٤ - ٧٥.
٢ - الشهرستانى: الملل والنحل، ٥ أجزاء، بهامش كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل، المطبعة الأدبية القاهرة ١٣١٧ - ١٣٢٠هـ، ص ٣٦٣.
٣ - السابق ص ٣٨٠.
٤ - السابق، الصفحة نفسها.
٥ - أبو سعيد نشوان: الحور العين، مطبعة السعادة ـ القاهرة ١٩٤٨م، تحقيق كمال مصطفى، ص ١٦٦، الأشعرى: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمدمحيى الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر (١٩٥٤م) ص ٧٥.
٦ - أبو سعيد نشوان: الحور العين ص ١٦٦.
٧ - المصدر السابق: ص ١٦٧.
٨ - الحجر ٢٩.
٩ - المقدسى: البدء والتاريخ ج ٥ ص ١٣١.
١٠ - السابق، الصفحة نفسها.
١١ - أبو سعيد نشوان: الحور العين ص ١٦٧.
١٢ - الأشعرى: مقالات الإسلاميين ص ٧٧.
١٣ - ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، المطبعة الأدبية القاهرة ١٣١٧- ١٣٢٠ هـ، ج ٤ ص ١٨٧.
١٤ - المعرى: رسالة الغفران؛ ط دار المعارف ص ٣٩٥.
١٥ - أبو سعيد نشوان: الحور العين ص ١٤٦.
١٦ - محمد جابر عبد العال: حركات الشيعة المتطرفين وأثرهم فى الحياة الاجتماعية والفكرية، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ١٩٥٤م، ص ٤١.
١٧ - الشهرستانى: الملل والنحل ص ٣٦٣.
١٨ - ابن خلدون: المقدمة، الطبعة الأدبية، بيروت، ص ١٩٨.
١٩ - روندلسن: عقيدة الشيعة، القاهرة، ١٩٤٦، ص ٥٨ - ٥٩.
٢٠ - الشاطبى: الاعتصام مطبعة المنار - مصر ج٣/ ص ٦٦ - ٦٧.
٢١ - الحجر ٢٩.
٢٢ - انظر أبو سعيد نشوان: الحور العين ص ١٦٦، مقالات الإسلاميين ص ٧٦.
٢٣ - الشهرستانى: الملل والنحل ص ٣٨٠ - ٣٨١.
٢٤ - ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج٢، ص ١١٤.
٢٥ - ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل تحقيق محمد رشيد رضا، مطبعة المنار، القاهرة ١٣٤١هـ،ص ٩٨.
٢٦ - البغدادى: الفرق بين الفرق وبيان الناجية منهم، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، نشر عزت العطار، القاهرة ١٢١٧هـ/١٩٤٨م، ص ٢٤١ - ٢٤٢.
٢٧ - ابن سينا: رسالة أضحوبة فى أمر المعاد، مطبعة الاعتماد بمصر، تحقيق سليمان دنيا، ١٩٤٩م ص ٥٨.
٢٨ - المعرى: رسالة الغفران، تحقيق وشرح الدكتورة بنت الشاطىء الطبعة الثانية، ص ٣٩٧.
٢٩ - الخوارزمى: مفاتيح العلوم، مطبعة الشرق، القاهرة، د ت، ص ٢٥.
٣٠ - على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف، مصر ١٩٦٢م، ص ٢٠٧ - ٢٠٨.
٣١ - ابن الجوزى: تلبيس إبليس ص ٨٥.
٣٢ - الشهرستانى: الملل والنحل ص ج١/ص ٢٠٢ - ٢٠٣.
٣٣ - الخوارزمى: مفاتيح العلوم ص ٢٥.
٣٤ - الأشعرى: مقالات الإسلاميين ص ١١٤.
٣٥ - المصدر السابق: ص ٢٨٥ - ٢٨٦.
٣٦ - الشهرستانى: الملل والنحل:١/ ص ٣٦٣
٣٧ - المصدر السابق: ص ٣٦٣.

٣٨ - الشهرستانى: الملل والنحل ص ٣٦٣.
٣٩ - المصدر السابق: ص ١٧٣ - ١٧٤.
٤٠ - سورة الشورى ١١.
٤١ - الشاطبى: الاعتصام ج ٣/ص ٦٨.
٤٢ - الإسفراييني: التبصير فى الدين ص ٧٠.
٤٣ - الشاطبى: الاعتصام ج ٣/ ص ٦٨.
٤٤ - الشهرستانى: الملل والنحل ص ٣٩٩.
٤٥ - الكرامية: فرقة من الفرق المشبهة زعيمها محمد بن كرام: التبصير فى الدين ص ٦٥.
٤٦ - الإسفراييني: التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكين، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، الناشر: مكتبة الخانجى بمصر والمثنى ببغداد سنة ١٣٧٤هـ، ١٩٥٥م ص ٦٦ - ٦٧.
٤٧ - المصدر السابق: ص ٦٨.
٤٨ - المصدر السابق: ص ٧٠.
٤٩ - الإسفراييني: التبصير فى الدين ص ٦٩ - ٧٠.
٥٠ - الشهرستانى: الملل والنحل ص ١٧٩.
٥١ - الإسفراييني: التبصير فى الدين ص ٧٠.
٥٢ - الإسفراييني: التبصير فى الدين ص ٢١ والفرق بين الفرق ص ٢٣٢ - ٢٣٣.
٥٣ - الشهرستانى: الملل والنحل ص ٣٨٠ - ٣٨١.
٥٤ - الشاطبى: الاعتصام ج ٣/ ص ٦٧ - ٦٨.
٥٥ - سورة الحجر ٢٩.
٥٦ - أبو سعيد نشوان: الحور العين ص ١٦٦ - ١٦٧.
٥٧ - الأشعرى: مقالات الإسلاميين ص ٧٥ - ٧٦.
٥٨ - ابن الجوزى: تلبيس إبليس، المطبعة المنيرية - مصر ١٩٤٧م ص ١١٤.
٥٩ - أبو سعيد نشوان: الحور العين ص ٣٨٢.
٦٠ - ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج٤ ص ١٨٦.
٦١ - انظر أبو سعيد نشوان: الحور العين ص٣٨٢.
٦٢ - الأشعرى: مقالات الإسلاميين ص ٧٧.
٦٣ - المصدر السابق: ص ٧٧.
٦٤ - الشهرستانى: الملل والنحل ص ٣٨٣.
٦٥ - سورة يونس: ١٠٠.
٦٦ - المصدر السابق: ص ٣٨٣.
٦٧ - سورة النحل ٦٨.
٦٨ - انظر الاشعرى: مقالات الإسلاميين ص ٧٨.
٦٩ - الشهرستانى: الملل والنحل ص ٣٨٤.
٧٠ - محلة من محلات الكوفة كانت تنافس المريد فى نشاطه الفكرى.
٧١ - أبو سعيد نشوان: الحور العين ص ١٦٧.
٧٢ - أبو سعيد نشوان: الحور العين ص ١٦٧.
٧٣ - الأشعرى: مقالات الإسلاميين ص ٧٨.
٧٤ - وفى هذه المحلة أيضا قتل زيد بن على على يد يوسف بن عمر الثقفى.
٧٥ - الشهرستانى: الملل والنحل ص ٣٨٤.
٧٦ - المصدر السابق: ص ٣٨٤.
٧٧ - المصدر السابق: ص ٣٨٤.
٧٨ - الأشعرى: مقالات الإسلاميين ص ٧٩.
٧٩ - المصدر السابق: ص ٣٨٤.

الخـــوارج

الخوارج كلمة مفردها خارجى، وهم طائفة تمثل أقدم الفرق الإسلامية. ولزمهم هذا الاسم كما يقول ابن منظور: لخروجهم عن الناس[1]، أو لأنهم قوم من أهل الأهواء لهم مقالة على حدة[2]. ونفس المعنى نجده عند بعض مؤرخى الفرق الإسلامية؛ فكل من خرج على الإمام الحق الذى اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيا، سواء كان الخروج فى أيام الصحابة على الأئمة الراشدين، أم كان بعدهم على التابعين بإحسان، والأئمة فى كل زمان[3].

وفى الاصطلاح جرى إطلاق لفظة الخوارج على تلك الجماعة التى شايعت علىّ ابن أبى طالب فى أثناء نزاعه مع معاوية بن أبى سفيان فى موقعة صفين[4] وحملوا عليا على قبول التحكيم، ثم خرجوا عليه بعد أن جرى الأمر على خلاف ما يرضيهم وقالوا: لم حكمت الرجال؟ لا حكم إلا لله، ولذلك سموا بالمحكمة، واندفعوا خارجين من معسكر الإمام علىّ إلى كورة حروراء بجوار الكوفة فسموا أيضًا بالحرورية نسبة إلى هذا الموضع[5]. كما أطلقوا على أنفسهم أيضًا اسم الشراة، اعتقادًا منهم بأنهم اشتروا الآخرة بالدنيا أو باعوا أنفسهم فى سبيل الله[6].

التكوين والنشأة :

هناك أحداث تمثل الإطار العام للتكوين والنشأة لفرقة الخوارج، وهذه ترتبط بجميع الأحداث التى دارت فى الدولة الإسلامية منذ مقتل عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وحتى موقعة صفين، وهناك أحداث أخرى تمثل الإطار الخاص الذى نشأت فيه فرقة الخوارج، وهى أحداث كانت داخل معركة صفين نفسها، وفى أثنائها؛ وأحداث أخرى بعد صفين تمددت بعدها حركة الخوارج لتصبح من أقوى حركات المعارضة خلال حكم كل من الأمويين والعباسيين وما تلا ذلك من عصور تأرجحت فيها الحركة بين القوة والضعف، وبين النجاح والفشل.

أما الإطار العام للتكوين والنشأة فيبدأ - كما ذكرنا - عندما واجه علىّ بن أبى طالب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كثيرًا من المشاكل بعد الأحداث التى ترتب عليها مقتل الخليفة عثمان بن عفان

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وظهرت هذه المشاكل بعد توليه الخلافة مباشرة؛ فقد ذكر ابن الأثير أن عليا لم يكن يرغب فى الخلافة بعد مقتل عثمان؛ فقد اجتمع إليه أصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار وقالوا له: «لابد للناس من إمام، قال: لا حاجة لى فى أمركم، فمن اخترتم رضيتُ به، فقالوا: ما نختار غيرك. وترددوا إليه مرارًا وقالوا له فى آخر ذلك: إنا لا نعلم أحدًا أحق به منك، لا أقدم سابقة، ولا أقرب قرابة من رسول الله ﷺ، فقال: لا تفعلوا فإنى أكون وزيرًا خيرًا لى من أن أكون أميرًا، فقالوا: والله ما نحن بفاعلين حتى نبايعك. قال: ففى المسجد فإن بيعتى لا تكون خفية ولا تكون إلا فى المسجد(٧).

وكان طلحة بن عبيد الله أول من بايع عليًا، وتبعه فى البيعة الزبير بن العوام، وقال لهما على: إن أحببتما أن تبايعانى، وإن أحببتما بايعتكما. فقالا: بل نبايعك(٨).

وقد بدأ على رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نشاطه الإدارى بعزل الولاة العثمانيين الأمويين الذين كانت سياستهم العامل الأساسى فى تحريك الثورة ضد عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ولكن معاوية رفض قرار عزله من ولاية الشام، ورفض بيعة علىّ بالخلافة، واستقل بإدارة الشام عن الحكومة المركزية، وزاد معاوية فى الأمر فاتهم عليا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بتدبير قتل عثمان، أو بالاشتراك فى ذلك التدبير والاغتيال على الأقل، ولم يكتف بذلك بل حرك أهل الشام بثورة عارمة ضد علىّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رفع فيها معاوية قميص عثمان ملطخًا بدمائه وأصابع زوجته نائلة على منبر المسجد، وبذلك حرّض الناس للمطالبة بالثأر للخليفة «المقتول» بدلا من المطالبة اللينة بالانتصاف للخليفة «الشهيد»(٩).

وبينما كان الأمر يجرى فى الشام على هذا النحو، كانت هناك حركة أخرى تطالبه بالثأر من قتلة عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ولا تقر عليًا فى خطواته التى اتخذها للإصلاح الإدارى للدولة الإسلامية، وكانت الخطوة الأولى فى ذلك الإصلاح عزل ولاة عثمان الأمويين. وتزعم هذه الحركة طلحة والزبير - رضى الله عنهما - والسيدة عائشة أم المؤمنين - رضى الله عنها -(١٠).

وتطور أمر خروجهما على علىٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى أحداث موقعة الجمل التى دارت وقائعها فى البصرة سنة (٣٦هـ - ٦٥٦م)، وقُتل فيها طلحة والزبير. وهذه المعركة التى سبقت صفين مباشرة كان لها تأثيرها البالغ فى تفكيك عرى المجتمع الإسلامى وتفرُّقه وتشرذمه إلى فئات متناحرة، ومختلفة على نفسها لم يستطع الخليفة الجديد علىّ بن أبى طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن يجمعها فى صعيد واحد يرأب صدع الأمة، ولدى ابن الأثير روايات

توضح صورة الأحداث وأنها كانت تتبئ بتعدد مرات الخروج على سلطة الدولة الجديدة ممثلة فى الخليفة علىّ، وقد تبنى هذا الخروج أفراد أقل ما فعلوه أنهم رفضوا بيعة علىّ، ومنهم حسان بن ثابت، وكعب بن مالك، ومسلمة بن مخَلّد، وأبو سعيد الخدرى، والنعمان بن بشير، وزيد بن ثابت وغيرهم[11].

كذلك كان هناك خروج جماعى ظهر على النحو الذى ذكرناه قبل ذلك فى التكتل الذى مثَّله طلحة والزبير؛ وهذا التكتل ضم الأعراب وجماعات أخرى أيدتهم وخرجت معهم إلى معركة الجمل، يقول ابن الأثير: فدخل عليه (علىّ) طلحة والزبير فى عدد من الصحابة فقالوا: يا علىّ، إنا قد اشترطنا إقامة الحدود، وإن هؤلاء القوم قد اشتركوا فى قتل هذا الرجل، وأحلوا بأنفسهم فقال: (علىّ) يا إخوتاه، إنى لست أجهل ما تعلمون، ولكن كيف أصنع بقوم يملكوننا ولا نملكهم، ها هم هؤلاء قد ثارت معهم عبدانكم، وثابت إليهم أعرابكم، وهم خلاطكم يسومونكم ما شاؤوا، فهل ترون موضعًا لقدرة على شئ مما تريدون؟[12]. وأقر أن هؤلاء البدو والأعراب الذين كانوا يحركون الأحداث فى هذا الوقت هم الذين خرجوا على علىّ بعد ذلك فى صفين وانقلبوا من التأييد لعلىّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى معارضته. وابن الأثير يقدم لنا رواية مهمة لها دلالتها على وضوح فكرة الخروج الجماعى لهؤلاء الأعراب على الخليفة علىّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مبكرًا وبعد معركة الجمل مباشرة، فتحت عنوان «ذكر قصد الخوارج سجستان» يقول ابن الأثير، فى هذه السنة (٣٦هـ) بعد الفراغ من وقعة الجمل خرج حسكة بن عتاب الحبطى وعمران بن الفضيل البرجمى فى صعاليك من العرب حتى نزلوا زالقى من سجستان[13].

وهذا يعنى أننا لا يمكننا دراسة الخوارج بعيدًا عن الأحداث التى كانت قبل صفين.

وبعد انتهاء معركة الجمل بأحداثها المروعة - والتى قُتل فيها كما تذكر بعض الروايات نحوا من ثلاثة عشر ألف قتيل[14] - بدأت صورة أخرى أكثر قتامة من الأولى، حيث كان معاوية بن أبى سفيان يستعد بأهل الشام لخوض حرب طاحنة ضد الخليفة الشرعى للدولة الإسلامية متعللا - كما ذكرنا - بالثأر للخليفة المقتول عثمان بن عفان. وكان اللقاء بين جيش علىًّ وجيش معاوية عند صفين التى تبدأ عندها الأحداث التى تمثل الإطار الخاص لدى كل من أرخوا لظهور فرقة الخوارج.

قضى الفريقان شهر محرم من سنة (٣٧هـ - ٦٥٧م) دون حرب حيث اختلفت الرسل بين على ومعاوية طمعًا فى الصلح ولكن دون

جدوى، فلما انسلخ شهر المحرم استعد الفريقان للحرب وتم الاشتباك فى أول صفر، ودامت الحرب عشرة أيام متواصلة تخللتها مبارزات فردية، واشتباكات ضارية، تبادل فيها كل منهما النصر والهزيمة، وفى اليوم العاشر من بداية المعركة رجحت كفة جيش علىّ، وأوشكت قوات علىّ على سحق قوات معاوية وعمرو بن العاص[١٥].

«فلما رأى عمرو بن العاص أن أمر أهل العراق قد اشتد، وخاف فى ذلك الهلاك، قال لمعاوية: هل لك فى أمر أعرضه عليك لايزيدنا إلا اجتماعًا ولا يزيدهم إلا فرقة؟ قال: نعم؛ قال نرفع المصاحف ثم نقول: ما فيها حكمٌ بيننا وبينكم، فإن أبى بعضهم أن يقبلها، وجدت فيهم من يقول: بلى ينبغى أن نقبل فتكون فرقة تقع بينهم، وإن قالوا: بلى، نقبل ما فيها، رفعنا هذا القتال عنا وهذه الحرب إلى أجل أو إلى حين، فرفعوا المصاحف بالرماح وقالوا: هذا كتاب الله ـ عز وجل ـ بيننا وبينكم... فلما رأى الناس المصاحف رفعت، قالوا: نجيب إلى كتاب الله ـ عز وجل ـ ونثيب إليه»[١٦].

فطن علىّ إلى الخدعة التى دبَّرها معاوية وعمرو بن العاص فأقبل على أصحابه يحذرهم من المكيدة ويقول لهم: «عباد الله امضوا على حقكم وصدقكم وقتال عدوكم، فإن معاوية، وعمرو بن العاص، وابن أبى معيط، وحبيب بن مسلمة، وابن أبى سرح، والضحاك ابن قيس، ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن، أنا أعرف بهم منكم؛ قد صحبتهم أطفالا، وصحبتهم رجالا، فكانوا شر أطفال وشر رجال... وما رفعوا لكم إلا خديعة ودهنًا ومكيدة»[١٧].

وهنا يبدو أول صورة ظهرت فيها تلك الجماعات التى صارت تعرف بعد ذلك بالخوارج ـ على حد قول ابن الأثير ـ حيث رفضت هذه الجماعات تحذيرات علىّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من خديعة معاوية، وعمرو بن العاص. وتشير المصادر إلى أن هؤلاء الذين صاروا خوارج بعد ذلك كان أكثرهم من القراء، والبدو، والأعراب من تميم وغيرها من القبائل العربية الأخرى كبكر، وهمدان، والأزد[١٨].

وأول من تذكرهم المصادر من الشخصيات المعلومة منهم: مسعر بن فدكى التميمى، وزيد ابن حصين الطائى[١٩].

ووصل الأمر بهؤلاء الخوارج إلى تهديد علىّ بأن قالوا له: «يا علىّ أجب إلى كتاب الله ـ عز وجل ـ إذ دُعيت إليه، وإلا ندفعك برُمتك إلى القوم، أو نفعل كما فعلنا بابن عفان... والله لتفعلنها أو لنفعلنها بك»[٢٠].

عزَّ على علىّ أن يُخيّره رجاله بين الأمرين، فترك لهم اختيار أحد أمرين: إما طاعته

ومواصلة القتال، وإما عصيانه حتى يفعلوا كما شاء لهم أن يفعلوا، فاختاروا التحكيم، واختاروا أبا موسى الأشعرى ممثلا لأهل العراق فى التحكيم، وحاول على عبثًا أن يثنيهم عن هذا الاختيار، ورشح لهم عبد الله ابن العباس أو الأشتر النخعى، فأبو إلا اختيار أبى موسى الأشعرى. وتمت كتابة وثيقة التحكيم التى تضمنت شروط التحكيم، وموعد اجتماع الحكمين على أن يوافى علىّ ومعاوية موضع الحكمين بدومة الجندل فى شهر رمضان، ومع كل واحد منهما أربعمائة من أصحابه وأتباعه[٢١].

أحدث قبول التحكيم رجة كبرى فى جيش علىّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فبعد أن كُتبت وثيقة التحكيم أخذها الأشعث بن قيس الكندى وخرج يقرؤها على الناس، ويعرضها عليهم فيقرءُونها، حتى مرّ بها على طائفة من بنى تميم فيهم عروة بن أُديَّة التميمى فقرأها عليهم قال عروة: «تُحكمون فى أمر الله الرجال! لا حكم إلا لله»[٢٢] ثم شَدّ بسيفه فضرب به عجز دابة الأشعث ضربة فغضبت اليمنية وكادت أن تقع الفتنة بينهما وبين تميم[٢٣]. أما علىّ نفسه فقد قال للناس يوم صفين وقد أجبر على قبول التحكيم: لقد فعلتم فعلة ضعفت قوة، وأسقطت منّة، وأوهنت وأورثت وهنًا وذلة... وأيْم الله ما أظنكم بعدها توافقون رَشَدًا، ولا تصيبون باب حزم[٢٤].

عاد جيش علىّ إلى الكوفة وقد مزقته الفتنة، وكانوا قبل ذلك قد خرجوا إلى صفين وهم متوادون أحباء فرجعوا أعداء يتدافعون الطريق كله، ويتشاتمون، ويضطَربون بالسياط، وعندما بدأت طلائع جيش علىّ فى الدخول إلى الكوفة رفض هؤلاء الذين صاروا خوارج بعد ذلك الدخول إلى الكوفة مع علىّ، وإنما انطلقوا إلى موضع يعرف بحروراء وكانوا كما تقدرهم بعض المصادر اثنى عشر ألفًا. وهناك فى حروراء شكلوا حكومة منفصلة عن علىّ؛ حيث نادى مناديهم: «إن أمير القتال شبث بن ربعىّ التميمى، وأمير الصلاة عبدالله بن الكواء اليشكرى، والأمر شورى بعد الفتح، والبيعة لله - عز وجل -، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[٢٥]. ومن هذه الجمل الثلاث فى نهاية النص نلمح أولى المعالم المبكرة لفكر الخوارج السياسى، فالأمر شورى بعد الفتح، وبعد الفتح تعنى أنهم اعتزموا قتال كل من علىّ ومعاوية، والأمر شورى والبيعة لله - عز وجل - يمثلان العودة إلى مبدأ الانتخاب العام لاختيار خليفة المسلمين، وهذا المبدأ الأخير هو لب النظرية السياسية لدى الخوارج، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يمثلان قاعدة التعايش فى

المجتمع الإسلامى الجديد فى ظل فكر الخوارج.

وتأسيسًا على ذلك نرى أن ظهور الخوارج ارتبط ارتباطًا وثيقًا بمشكلة الإمامة والاجتهاد حولها، حتى إن أعداء الخوارج نظروا إليهم نظرة من حاول الوصول إلى الحق فأخطأه[٢٦]. وتحول الخلاف حول الإمامة إلى صراع دموى يُعَبِّر عنه الشهرستانى بقوله: «وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة إذ ما سل سيف فى الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة فى كل زمان»[٢٧] ولذلك فالدارسون متفقون على صعوبة البحث فى تتبع نشأة الخوارج[٢٨]. فمؤرخ تلك الحقبة «ممتحن أعسر الامتحان وأشقه»[٢٩] ومكمن الصعوبة ليس فى ندرة المعلومات عن الخوارج، وإنما فى وفرتها وتضاربها واضطرابها، فالمرء بوسعه أن يدين من يشاء ويبرئ من يشاء، وله فى الحالتين من القرائن والأدلة ما يعينه على ذلك[٣٠].

انطلق علىّ بن أبى طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى الخوارج فى حروراء فى محاولة لإعادتهم إلى صفوفه مرة ثانية، وكان قد بعث إليهم عبد الله بن عباس وأمره ألا يدخل فى حوار معهم[٣١]. ودار بين علىّ والخوارج حوار نقله معظم المؤرخين فنّد فيه علىّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ موقف الخوارج، وتعطينا مصادر هؤلاء المؤرخين تفاصيل إضافية عن هذا الحوار الذى كان بين علىّ والخوارج فى حروراء[٣٢]. ولدى الطبرى ـ من هؤلاء المؤرخين ـ نص فى غاية الأهمية والدقة يكشف فرض الخوارج للتحكيم على علىّ أول الأمر ثم رجوعهم عنه بعد ذلك، فقد سأل علىٌّ الخوارج فى حروراء: من زعيمكم؟ قالوا: ابن الكواء. قال علىّ: فما أخرجكم علينا؟ قالوا: حكومتكم يوم صفين. قال: أنشدكم بالله، أتعلمون أنهم حيث رفعوا المصاحف فقلتم: نجيبهم إلى كتاب الله، قلت لكم: إنى أعلم بالقوم منكم، إنهم ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن، إنى صحبتهم وعرفتهم أطفالا ورجالا، فكانوا شر أطفال وشر رجال، امضوا على حقكم وصدقكم، فإنما رفع القوم هذه المصاحف خديعة، ودَهْنًا ومكيدة. فرددتم علىَّ رأيى، وقلتم: لا بل نقبل منهم. فقلت لكم: اذكروا قولى لكم، ومعصيتكم إياى... قالوا له: (لعلىٍّ) فخبرنا أتراه عدلا تحكيم الرجال فى الدماء؟ فقال: إنا لسنا حكَّمنا الرجال، قالوا: فخبرنا عن الأجل، لم جعلته فيما بينك وبينهم؟ قال: ليعلم الجاهل، ويتثبت العالم، ولعل الله ـ عز وجل ـ يصلح فى هذه الهدنة هذه الأمة. ادخلوا مصركم رحمكم الله: فدخلوا من عند آخرهم»[٣٣].

حدث التصالح إذن بين علىّ وبين الخوارج

الذين فرضوا عليه قبول التحكيم، ثم عادوا ورفضوه، وعاد الجميع إلى الكوفة. ويذكر المبرد أن هذه الجماعة صارت تحمل ابتداء من تلك اللحظة اسم الحرورية، وقد أطلقه عليهم علىّ نفسه. بالإضافة إلى لقب المحكمة الذى ارتبط بشعارهم الذى رددوه «لا حُكْم إلا لله»[٣٤].

لم تدم إقامة الحرورية فى الكوفة طويلا، فقد كان قرار علىّ بإرسال أبى موسى الأشعرى لإتمام إجراءات التحكيم - فى موعده فى شهر رمضان - كافيًا لتفجير الوضع من جديد، وقد اتخذ الخلاف فى هذه المرحلة شكلا عنيفًا، إذ صار الحرورية يعبرون عن رفضهم للتحكيم فى الأماكن العامة، وخاصة فى المسجد الجامع حيث راحوا يقاطعون عليا وهو يخطب ويقولون: «لا حُكْم إلا لله»، ويستفزونه برفع شعاراتهم وبتلاوة آيات من القرآن تتهمه بالكفر»[٣٥]، وحاولت عناصر أخرى منهم الاتصال به لإقناعه بالعدول عن إرسال وفد التحكيم، والاستعداد لاستئناف الحرب ضد معاوية، ويظهر من خلال النصوص التى تقدمها لنا المصادر قتامة الحوار الذى دار بينهم وبين علىّ حيث يبدو فيه استخفاف كبير بالخليفة وتهجُّم عليه، وتهديد له بالقتل رغم مركزه، وقدم إسلامه، وقرابته من رسول الله ﷺ، فقد جاء على لسان أحدهم وهو زرعة بن برج الطائى قوله: «أما والله يا علىّ لئن لم تدع تحكيم الرجال فى كتاب الله - عز وجل - قاتلتك أطلب بذلك وجه الله ورضوانه»[٣٦].

لم تؤد التحركات الجماعية والفردية التى قامت بها الحرورية فى الكوفة إلى نتيجة، فقد أصر علىّ على إنجاز التحكيم، ورفض الرجوع عن العهد الذى قطعه على نفسه، ونتيجة لذلك بدأت استعدادات الحرورية للخروج على علىّ مرة ثانية، وهو ما يظهر من خلال كثافة الاتصالات وكثرة الاجتماعات التى عُقدت فى منازل زعماء الخوارج عبد الله بن وهب الراسبى، وشريح بن أوفى العبسى، وزيد بن حصين الطائى[٣٧].

وتمدنا المصادر بتفاصيل خطيرة وهامة عن القضايا التى تمت مناقشتها خلال تلك الاجتماعات، كما تروى المصادر[٣٨] خطبة لعبد الله بن وهب الرَّاسبى، وأخرى لحرقوص ابن زهير السعدى التميمى، ومن خلال هذه الخطب تبرز معالم فكرة الخروج من «القرية الظالم أهلها». ولإضفاء أهمية على عملية الخروج واعتزال المخالفين والتأكيد على ارتباط أفراد المجموعة الكلى بالدين، شبه بعضهم الخروج بهجرة الرسول وابتعاده عن كفار مكة، ومن هنا ستأتى تسمية الخوارج أنفسهم «بالمهاجرين»، وتسمية مصر الخليفة

علىّ «بالقرية الظالم أهلها» وهذه المنظومة الفكرية تطورت بعد ذلك عند الخوارج لتصبح مبادئ أساسية فى فكرهم بعد أن كانت مجرد معالم يشار إليها فى خطبهم وأحاديثهم، فأصبح الخروج ومفارقة المخالفين لهم أحد المبادئ الأساسية لهذه الحركة، ومحتواه لا يحمل معنى الابتعاد عن مكان الأعداء ومفارقتهم بقدر ما يحمل معنى الثورة وإعلان الحرب ضد معسكر الخليفة، الذى أطلقوا عليه مصطلحًا جديدًا وهو «دار الكفر» فى فترة لاحقة[٣٦].

كما يذكر البلاذرى نقلا عن الشعبى تبنى الخوارج فى هذه الفترة مبدأ آخر وهو «تكفير المخالفين لهم والبراءة منهم». فبعد أن شمل التكفير فى حروراء معاوية وأنصاره، صار بعد قرار علىّ إجراء التحكيم، يشمل الخليفة عليا نفسه والمساندين لعملية التحكيم، فقد انصرف الحرورية إلى «منزل عبد الله بن وهب الراسبى وذكروا أمر الحكمين وكفّروا من رضى بالحكومة وبرئوا من علىّ[٤٠].

لم تسفر هذه الاجتماعات فقط عن التنظير وطرح المبادئ والشعارات المنظمة لعملهم فى المرحلة المقبلة؛ وإنما أيضًا تم الاتفاق فى هذه الاجتماعات على توقيت الخروج، وتحديد المكان المقصود بهدف التجمع فيه وهو النهروان، وكيفية مغادرة الكوفة حيث رأوا بضرورة أن تتم المغادرة فى سرية مطلقة، حتى لا يمنعهم أحد من الخروج، وأن يكون الخروج فرادى ووحدانا، وليس فى صورة جماعات[٤١].

نجح الخوارج فى الخروج من الكوفة، والتجمع عند النهروان، وفى نفس الوقت ظهرت نتيجة التحكيم، وقد جاءت نتائجها مخيبة لآمال الجميع، ومغايرة تمامًا لتوقعات علىّ بن أبى طالب؛ فقد سلب التحكيم حق علىّ فى الخلافة، وأعطى معاوية فرصة كبيرة كى يتقلد الخلافة بعد ذلك.

أما الخوارج فقد دعاهم علىّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إلى الدخول فى الجماعة، وحاول أن يبين لهم أنه لا يختلف معهم بالنسبة لقضية التحكيم بدءا ونهاية. ولكن الخوارج رفضوا عرضه إلا أن يشهد على نفسه بالكفر، ثم يثوب عائدًا إلى الإسلام[٤٢]، فيئس علىّ منهم. ومما قالوه لعلى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فى هذا الشأن: «فإنك لم تغضب لربك، إنما غضبت لنفسك، فإن شهدت على نفسك بالكفر، واستقبلت التوبة، نظرنا فيما بيننا وبينك، وإلا فقد نابذناك على سواء إن الله لا يحب الخائنين. فلما قرأ كتابهم أيس منهم»[٤٣].

أراد علىّ أن يخرج إلى معاوية فى الشام، فرفض رجاله، وأصروا أن يتجه بهم أولا

لقتال الخوارج حتى يطمئنوا على ذراريهم وبلادهم قبل أن يبرحوها لحرب معاوية، واستجاب علىّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لرأيهم، وألحق بالخوارج هزيمة كبيرة عند النهروان سنة (٣٨هـ - ٦٥٨م)[٤٤].

وتمثل معركة النهروان حدًا فاصلا للانفصال النهائى لجماعات الخوارج فكريًا وعسكريًا عن سلطة الدولة ممثلة فى خليفتها علىّ بن أبى طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وتحولها إلى حركة معارضة قوية لا تقل شأنًا عن حركات المعارضة التى واجهت الخليفة عليّا والأمويين من بعده، ومن ثم سعى علىّ لاستئصال هؤلاء الخوارج فى معركة النهروان. وعلى الرغم من ذلك لم يكن الانتصار الساحق الذى حققه علىّ كافيًا لاستئصال هؤلاء الخوارج والقضاء على فكرهم، إذ ستعود حركة الخوارج من جديد إلى النشاط، وسيكون لتحركها دور كبير فى استنزاف قوة علىّ العسكرية وتشتيت أنصاره؛ فقد أحدثت معركة النهروان شرخًا عميقًا فى علاقة علىّ بالكوفيين، فهذه المعركة اضطر فيها الكوفيون إلى قتل أبنائهم، وإخوانهم، وأقربائهم من الخوارج، وهو ما يظهر بوضوح من خلال موقف الكوفيين وتصرفاتهم مع علىّ، فلقد أصبحوا يماطلونه، ويتلكأون فى تنفيذ أوامره، والانفراط من حوله حتى ضعف نفوذه، وصار يقول فلا يلتفت أحد إلى قوله، ويدعو فلا يستمع أحد لدعوته[٤٥].

أما تأثير هذه المعركة على الخوارج فكان كبيرًا وعميقًا، حيث قضت هذه المعركة على معظم زعماء الخوارج الذين نظَّروا للفكر الخارجى فى المرحلة السابقة، وأفسحت المجال لظهور زعامات أخرى جديدة أكثر تشددًا وتوسيعًا لمجالات عمل المبادئ الخارجية السابقة.

انطلقت تحركات الخوارج مباشرة بعد معركة النهروان بمعدل حركة كانت تحدث منهم كل شهر تقريبًا، وامتدت هذه الحركات لتشمل باقى الفترة المتبقية من سنة (٣٨هـ - ٦٥٨م) حتى مقتل علىّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سنة (٤٠هـ - ٦٦٠م)[٤٦].

وتكاد المصادر تجمع على أن مقتل علىّ جاء إثر اتفاق تم بين الخوارج يقضى بقيام ثلاثة منهم. وهم عبد الرحمن بن ملجم المرادى، والبُرك بن عبد الله، وعمرو بن بكر التميمى ـ باغتيال قادة المعترك السياسى الذين رأوا أنهم كانوا وراء انقسام المسلمين، وهم علىّ، ومعاوية، وعمرو بن العاص. وبينما نجح الأول فى اغتيال علىّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فشل الآخران فى مهمتهما[٤٧].

طلائع انقسام الخوارج وظهور فرقهم:

تمكن زعماء الخوارج خلال مرحلتى التكوين والنشأة من إرساء القواعد النظرية لمذهبهم الخارجى، وكانت هذه القواعد أول الأمر مجرد آراء لزعمائهم التف حولها جميع الخوارج، ثم أصبحت بعد ذلك مبادئ اجتمعوا عليها، ثم اختلفوا بعد ذلك فيما بينهم على بعضها، سواء من الناحية النظرية أو من ناحية التطبيق العملى لها، أو من ناحية دلالتها.

وجملة القواعد والمبادئ التى سار عليها الخوارج حتى ذلك الوقت تمثلت فى الحكم على مخالفيهم بالكفر، والكفر الذى أرادوه كفر الملة. وهذه القاعدة طبقوها على المخالفين لهم من الناحية العملية فى جميع معاركهم التى خاضوها مع خصومهم، فقتلوا المخالفين لهم، واستباحوا وسَبَوا نساءهم وأطفالهم، كذلك أصبحت دار المخالفين لهم معروفة عندهم بدار الكفر»، ومن ثم أصبح الخروج من دار الكفر إلى دار الإيمان قاعدة مهمة لديهم، ولذلك أطلقوا على أنفسهم المهاجرين. وقاعدة أخرى مهمة تمثل لب الفكر السياسى عندهم وهى قولهم: «إن البيعة لله» وهى دعوة إلى الالتزام بمبدأ الانتخاب العام لاختيار الإمام؛ ولذلك قالوا: ليس شرطًا أن يكون الإمام قرشيًا، وإنما الخلافة حق لأى مسلم تتحقق فيه شروط الإمامة. ولذلك اختاروا عبد الله بن وهب الراسبى وأمَّروه عليهم وسموه أمير المؤمنين وهو ليس بقريشى.

وقاعدة أخرى التزموا بها، وهى أن المجتمع المسلم ينبغى أن يقوم على مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر». ولذلك فالخوارج كفروا أهل الذنوب، ولم يفرقوا بين ذنب، وذنب، حتى إنهم اعتبروا الخطأ فى الرأى ذنبًا إذا أدى إلى مخالفة وجه الصواب فى نظرهم(٤٨). ولذلك كفروا عليًا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بالتحكيم، مع أنه لم يقدم عليه مختارًا، ولو سلّم أنه اختاره، فالأمر لا يعدو أنه اجتهاد قد أخطأ فيه، إن كان التحكيم جانب الصواب، فلجاجتهم فى تكفيره رَضِيَ اللهُ عَنْهُ دليل على أنهم يرون الخطأ فى الاجتهاد يُخْرِج من الدين(٤٩).

ومن مبادئهم التى التزموا بها القول «بالبراءة» من عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ومن الإمام علىّ والحكام الظالمين من بنى أمية وغيرهم. وفكرة البراءة هذه استولت على عقولهم وجعلوها قاعدة كبرى يميزون عن طريقها من يتبعهم ممن يخالفهم، فمن تبرأ من عثمان، وعلىّ، وطلحة، والزبير، والحكام الظالمين من بنى أمية سلكوه فى جمعهم، وأضافوا اسمه

إلى أسمائهم وأصبح واجدًا منهم، ومن لم يتبرأ من هؤلاء الصحابة أصبح مخالفًا لهم وحكموا بكفره(٥٠).

يضاف إلى ذلك كله أنهم تمسكوا بظاهر نصوص القرآن، واستنبطوا منها أحكامهم وفقًا لظاهرها. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين**﴾، فجعلوا تارك الحج كافرًا، مع أن ترك الحج ذنب، ولكن هذا الأمر عند الخوارج صاحبه مرتكب للذنب فهو كافر(٥١).

مثلت هذه المبادئ لونًا من التطرف الدينى والسياسى والخروج على سلطة الدولة الإسلامية، سواء فى نهاية خلافة علىّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أو خلال العصر الأموى وما تلاه من عصور، ولكن الظاهرة اللافتة للنظر أن هذا الخروج لم يكن فى شكل جماعات كبيرة تشكل جيوشًا منظمة، وإنما كان محدودًا وبأعداد قليلة، ومن ثم سهل القضاء عليه، ولقد عبر المبرد عن هذه الظاهرة بقوله: ثم خرجت خوارج لا ذكر لهم كلهم قُتِل حتى انتهى الأمر إلى الأزارقة ومن هنا افترقت الخوارج»(٥٢).

فرق الخوارج:

مثلت المبادئ التى سبق عرضها والتى تمسك بها الخوارج فى مرحلة التكوين والنشأة الركائز الأولى للمذهب الخارجى. وهذه المبادئ اختلف حول بعضها بعض زعماء الخوارج، فيما بينهم فى مراحل وأزمنة تالية، وهذا الاختلاف فى الرأى حول بعض الأمور الجزئية فى هذه المبادئ أدَّى إلى تكوين فرق الخوارج، ومن ثم اختلفت المصادر فى تحديد عدد الفرق التى انقسم إليها الخوارج. فعلى سبيل المثال يروى المبرد أنها أربع فرق هى الأزارقة، والإباضية، والصفرية، والبَيْهَسِيَّة. ولم يشر إلى النجدات أتباع نجدة بن عامر الحنفى لأنه كان يرى أنه من أتباع نافع بن الأزرق ثم افترق عنه كما سنوضح ذلك فيما بعد(٥٣) أما الشهرستانى فيجعلها ثمانى فرق وهم المحكمة الأولى، والأزارقة، والنجدات، والبيهسية، والعجاردة، والثعالبة، والإباضية والصفرية(٥٤). وهذا التقسيم الذى ارتضاه الشهرستانى يعتمد التدرج التاريخى فى تطور المذهب الخارجى، إذ يمثل الصفرية، والإباضية آخر مرحلة من مراحل تطور هذا الفكر الخارجى. ويطلق الشهرستانى: على هذه الفرق الثمانية الفرق الكبرى(٥٥)، لأن هناك فرقًا صغرى تفرعت عن بعض هذه الفرق الكبرى، مثل فرقة العجاردة وهى فرقة كبرى عند الشهرستانى تفرعت عنها فرق صغرى اختلفت مع العجاردة فى بعض الأمور الجزئية ومن ثم انفصلت عن الفرقة الكبرى

الأم، وأصبحت فرقة صغرى تحمل اسم صاحبها[٥٦]. وسوف نعرض هذه الفرق حسب هذا الترتيب الذى ارتضاه الشهرستانى:

أولاً: المحكمة الأولى :

وهم الذين خرجوا على الإمام علىّ بن أبى طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين جرى أمر التحكيم واجتمعوا بحروراء من ناحية الكوفة، وكان على رأسهم عبد الله بن الكواء، وعتّاب بن الأعور، وعبد الله بن وهب الراسبى، وعروة ابن جرير، ويزيد بن أبى عاصم المحاربى، وحرقوص بن زهير[٥٧]. وهؤلاء خطّأوا عليًا بقبول التحكيم لأنه حكم الرجال، ولا حكم إلا لله، وجوّزوا أن تكون الإمامة فى غير قريش، وجاوزوا هذه التخطئة إلى القول بتكفير من لا يتبع فكرهم وآراءهم[٥٨] وعن هذين المبدأين تفرعت كل المبادئ التى سبق ذكرها فى مرحلة التكوين والنشأة للمذهب الخارجى.

وأول من بُويع من المحكمة بالإمامة عبد الله بن وهب الراسبى، وكان يوصف بأنه صاحب رأى ونجدة[٥٩].

ثانيًا : الأزارقة :

أتباع نافع بن الأزرق الحنفى المكنى بأبى راشد، اجتمع عليه الخوارج وسموه أمير المؤمنين، وانضم إليه خوارج عمان، واليمامة فصاروا أكثر من عشرين ألفا، واستولوا على الأهواز وما وراءها من أرض فارس وكرمان وَجَبُّوا خراجها[٦٠].

يروى البغدادى أنه لم تكن للخوارج قط: فرقة أكثر عددا ولا أشد منهم شوكة[٦١]؛ فقد كان الأزارقة أقوى الخوارج شكيمة، وأكثرهم عددًا، وهم الذين تلقوا الصدمات الأولى من عبد الله بن الزبير ومن الأمويين، حيث دامت المعارك بينهم وبين الأزارقة تسع عشرة سنة، قتل فى أثنائها نافع بن الأزرق، وتولى قيادة الخوارج بعده عبيد الله بن مأمون التميمى، ثم قطرى بن الفجاءة الذى قتل فى سنة (٧٩هـ - ٦٩٨م)[٦٢].

وكان المهلب بن أبى صفرة ـ الذى تولى قتال الخوارج ـ يلجأ إلى إثارة الخلافات بين الخوارج فتحتدم المناقشة بينهم احتدامًا شديدًا فيلقاهم المهلب وهم على هذه الحالة من الخلاف فتتوالى عليهم الهزائم، بعد أن يكونوا قد تفرقوا فرقًا تؤثر على موقفهم فى ميادين القتال، علاوة على كراهية المسلمين لهم لغلظتهم فى معاملة مخالفيهم من المسلمين[٦٣].

وارتكز فكر الأزارقة على مجموعة من الآراء منها:

١ - أنهم كفَّروا عليًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وعثمان، وطلحة، والزبير، وعائشة، وعبد الله بن عباس - رضى الله عنهم - وأبا موسى الأشعرى، وعمرو بن العاص، وسائر المسلمين معهم، وقالوا: بخلودهم فى النار جميعاً[٦٤].

٢ - قولهم: بأن مخالفيهم من هذه الأمة مشركون، وأن دارهم دار كفر، ومن أقام فيها ولم يهاجر لهم فهو كافر، ومن ثم استباحوا قتل نساء مخالفيهم، وقتل أطفالهم، وزعموا أن أطفال مخالفيهم مخلدون فى النار[٦٥].

٣ - قولهم بأن القَعَدَة - ممن كان على رأيهم - عن الهجرة إلى معسكر الخوارج كفار لأنهم لم يهاجروا إليه. ونافع بن الأزرق هو أول من أظهر البراءة من القَعَدَة عن القتال معه، وإن كانوا موافقين له على دينه.

٤ - أوجبوا امتحان من قصدهم إذا ادعى أنه منهم بأن يدفعوا إليه أسيرًا من مخالفيهم، ويأمروه بقتله، فإن قتله صدقوه فى دعواه أنه منهم وإن لم يقتله حكموا بأنه منافق ومشرك وقتلوه[٦٦].

٥ - أسقط الأزارقة حد الرجم عن الزانى، بدعوى أنه لم يذكر فى القرآن، وأسقطوا حق القذف عمن قذف المحصنين من الرجال، مع أنهم أوجبوا تطبيق حد القذف على قاذف المحصنات من النساء[٦٧].

٦ - أنهم برئوا من أهل التقية وقالوا: إن التقية غير جائزة فى قول أو عمل[٦٨].

٧ - واجتمعت الأزارقة على أن من ارتكب كبيرة من الكبائر فهو كافر كفر ملة، وأنه خرج بهذه الكبيرة التى ارتكبها عن الإسلام، ويكون مخلدًا فى النار مع سائرالكفار، واستدلوا على ذلك بكفر إبليس وقالوا: «ما ارتكب إلا كبيرة حيث أُمر بالسجود لآدم عَلَيْهِ السَّلَامُ فامتنع وإلا فهو عارف بوحدانية الله تعالى[٦٩]. وعلى الرغم من ذلك قالوا: بأنه يجوز على الأنبياء أن يرتكبوا الكبائر والصغائر، وذلك بلا ريب من المتناقضات فى أقوالهم إذ أنهم بينما يكفرون مرتكب الكبيرة - كما أسلفنا - فإنهم يجوِّزونها على الأنبياء؛ فالنبى فى نظرهم قد يكفر ثم يتوب[٧٠]، وذلك أخذوه من ظاهر قوله تعالى: ﴿ **إنا فتحنا لك فتحا مبينا ● ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر** ﴾[٧١].

٨ - استحل الأزارقة لأنفسهم الأمانة التى أمر الله تعالى بأدائها لأصحابها، وقالوا: «إن مخالفينا مشركون فلا يلزمنا أداء

أمانتنا إليهم»[٧٢]. كما أنهم قطعوا يد السارق فى القليل والكثير، ولم يعتبروا فى السرقة نصابًا»[٧٣].

ثالثًا : النجـــدات :

هم أصحاب نجدة بن عامر الحنفى، وكان نجدة قد خرج من اليمامة مع عسكره يريد اللحاق بالأزارقة، وفى طريقه التقى بأبى فديك، وعطية بن الأسود الحنفى ومعهما جموع من الخوارج خرجت على نافع بن الأزرق لأنه كفّر القَعَدَة، وقال بأن التقية لا تحل، واستحل قتل أطفال مخالفيهم ونسائهم. فبايع هذا الجمع الخارج على نافع نجدة بن عامر وأطلقوا عليه أمير المؤمنين.

ويؤرخ ظهور النجدات لأكبر انشقاق حدث فى فرقة الخوارج التى كانت موحدة تحت فكر زعيمها نافع بن الأزرق وتنسب إليه كلها حيث عرفت فى التاريخ باسم الأزارقة، وتحمل فكرًا خارجيًا موحدًا بمبادئه التى سبق عرضها. وتسجل مصادر الفرق الإسلامية هذا الحدث فتذكر أن هذا الانشقاق حدث عندما أعلن نافع بن الأزرق البراءة من القَعَدة الذين لم يهاجروا إليه، وسماهم المشركين وقال بأن التقية لا تحل، واستحل قتل أطفال مخالفيهم ونسائهم[٧٤]. ولدى المبرد نص أجمل فيه جملة الأمور التى أحدثت هذا الانشقاق حيث شهد نافع أن المخالفين له كفار هم وأطفالهم وأنهم جميعًا فى النار ورأى قتلهم، وقال: «الدار دار كفر (دار المخالفين له) إلا من أظهر إيمانه، ولا يحل أكل ذبائحهم ولا تناكحهم ولا توارثهم، ومن جاء منهم فعلينا أن نمتحنه، وهم ككفار العرب لا نقبل منهم إلا الإسلام أو السيف، والقَعَدة بمنزلتهم، والتقية لا تحل»[٧٥].

كذلك تظهر المراسلات التى كانت بين نافع ابن الأزرق ونجدة بن عامر كثيرًا من معالم هذا الانشقاق والتصدع الذى أصاب وحدة فرقة الأزارقة وأدَّى إلى ظهور النجدات وغيرها من فرق الخوارج؛ فقد كتب نجدة بن عامر رسالة إلى نافع أوردها المبرد يقول فيها لنافع: «بسم الله الرحمن الرحيم. أما بعد؛ فإن عهدى بك وأنت لليتيم كالأب الرحيم، وللضعيف كالأخ البر، ولا تأخذنك فى الله لومة لائم، ولا ترى معونة ظالم... فاستمالك (الشيطان) واستهواك واستغواك وأغواك فغويت، فأكفرت الذين عذرهم الله فى كتابه من قعدة المسلمين وضعفتهم، فقال جل ثناؤه، وقوله الحق، ووعده الصدق: ﴿**ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله...**﴾ ثم استحللت قتل الأطفال، وقد نهى الرسول عن قتلهم... أو ما سمعت

قوله عز وجل: ﴿**لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أُولى الضرر**﴾ فجعلهم الله من المؤمنين، وفضّل عليهم المجاهدين بأعمالهم. ورأيت ألا تؤدى الأمانة إلى من خالفك، والله يأمر أن تؤدى الأمانات إلى أهلها. فاتق الله وانظر لنفسك واتق يومًا لا يجزى والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده شيئا»[٧٦].

هذه المسائل التى اختلفت حولها النجدات مع الأزارقة، وهى القعود، والتقية، والموقف من أطفال المخالفين كانت مثارًا لنشاط جدلى كبير بين الخوارج أدّى إلى انقسامات خطيرة فى الحركة الخارجية ترتب عليها ظهور فرق جديدة تتبنى أفكارًا مختلفة حول هذه القضايا، بل كثيرًا ما كان الخوارج يختلفون حول أمور ثانوية، ثم ينقسمون عقب هذا الاختلاف إلى فرق صغيرة منشقة عن الفرقة الأم التى كانوا ينتسبون إليها[٧٧]. ومن ذلك أن أتباع نجدة اختلفوا معه على بعض الأفكار التى تبناها ومنها:

- أنه تولى أصحاب الحدود من أصحابه وقال: لعل الله يعذبهم بذنوبهم فى غير نار جهنم ثم يدخلهم الجنة. وهو فى هذا يخالف المبدأ العام عندهم وهو تكفير مرتكب الذنب. وكأن نجدة رأى أنه إذا كان مرتكب الذنب من المنتمين للخوارج فله عذاب مخصوص، ثم يعفو الله عنه ويدخله الجنة، أما إن كان من غير الخوارج فلن يعفو الله عنه وليس له إلا عذاب النار[٧٨].

- أنه عذر أهل الخطأ فى الاجتهاد بالجهالات، فالناس معذورون بجهالتهم حتى تقام عليهم الحجة فى الحلال والحرام، فمن استحل شيئا محرمًا فهو معذور بجهالته[٧٩] ولذلك قيل للنجدات: العاذرية لأنهم عذروا بالجهالات فى أحكام الفروع[٨٠].

ومن بين آرائه التى أثارت حفيظة أتباعه أنه قال: «ومن نظر نظرة أو كذب كذبة صغيرة أو كبيرة وأصر عليها فهو مشرك، ومن زنى، وشرب، وسرق غير مصر عليه فهو غير مشرك[٨١].

كما «أجمعت النجدات على أنه لا حاجة إلى إمام قط وإنما عليهم (الأمة) أن يتناصفوا فيما بينهم، فإن هم رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه جاز لهم ذلك[٨٢].

فجَّرت هذه الآراء خلافًا كبيرًا بين النجدات وبين نجدة بن عامر، وقالوا له: «اخرج إلى المسجد وتب من أحداثك ففعل ذلك»[٨٣]. واختلف آخرون فى نفس الفرقة حول ما فعله نجدة عندما تاب، وقالوا له: أنت الإمام ولك الاجتهاد ولم يكن لنا أن نستتيبك، فتب من توبتك، واستتب الذين استتابوك وإلا نابذناك، ففعل ذلك، فافترق

عليه أصحابه وخلعه أكثرهم»[٨٤] وانقسم النجدات بعد ذلك إلى ثلاث فرق: «النجدية» و«العطوية» و«الفديكية»[٨٥].

الأولى: فرقة صارت مع عطية الأسود الحنفى إلى سجستان، وتبعهم خوارج سجستان ولذلك سموا ذلك الوقت «عَطَوية».

الثانية: فرقة صارت مع أبى فديك كانوا حربًا على نجدة حتى قتلوا.

الثالثة: فرقة عذروا نجدة فيما قاله وظلوا على إمامته[٨٦].

ومن المهم أن نشير إلى الأثر السياسى لهذه الفرقة التى تمكنت من نشر آرائها فى مواقع كثيرة من الجزيرة العربية منذ مبايعة نجدة بن عامر سنة (٦٦هـ - ٦٨٥م) حيث استولى نجدة على البحرين، وحضرموت، واليمن، والطائف إضافة إلى اليمامة التى خرج منها أصلا[٨٧].

رابعًا: البَيْهَسية :

وهم من أتباع أبى بيهس الهيصم بن جابر، وكان مطلوبًا فى زمن الوليد بن عبد الملك (٨٦ / ٩٦هـ - ٧٠٥ / ٧١٥م)؛ طلبه الحجاج (ت: ٩٥هـ - ٧١٣م) ففر إلى المدينة المنورة، فقبض عليه واليها عثمان بن حيان المزنى وحبسه حتى ورد إليه كتاب الوليد يأمره بأن يقطع يديه ورجليه ثم يقتله ففعل به ذلك[٨٨].

وقد زعم بيهس «أنه لا يسلم أحدحتى يقر بمعرفة الله تعالى ومعرفة رسله ومعرفة ما جاء به النبى ﷺ، والولاية لأولياء الله تعالى والبراءة من أعداء الله»[٨٩]. وتفرع من البيهسية فرق صغرى، منهم: قوم يقال لهم العونية وهم فرقتان:

فرقة قالت: من رجع من دار الهجرة إلى القعود برئنا منه.

وفرقة أخرى قالت: بل نتولاهم لأنهم رجعوا إلى أمر كان حلالا. والفرقتان اجتمعتا على أن الإمام إذا كفر كفرت الرعية: الغائب منهم والشاهد[٩٠].

ومن الفرق الصغرى للبيهسية أيضًا فرقة يقال لها: أصحاب التفسير، وهؤلاء زعموا أن من شهد شهادة عليه بتفسيرها وإظهار كيفيتها حتى يؤخذ بها.

كذلك من هذه الفرق الصغرى للبيهسية فرقة يقال لها: أصحاب السؤال، وهؤلاء قالوا: إن الرجل يكون مسلمًا إذا شهد الشهادتين وتبرأ وتولى، وآمن بما جاء من عند الله جملة، وإن لم يعلم فيسأل ما افترض عليه، ووافقوا القدرية فى القدر فقالوا: «إن الله تعالى فوض إلى العباد فليس لله فى أعمال العباد مشيئة، ولذلك برئت منهم عامة البيهسية[٩١].

خامساً : العَجَــارِدَةُ :

وهم أصحاب عبد الكريم بن عجرد. قال عنهم الأشعرى إنهم من العطوية المنشقين على النجدات[٩٢]. بينما يروى الشهرستانى أنهم كانوا من أصحاب أبى بيهس ثم خالفوه وتفردوا عنه بجملة من الآراء؛ فقالوا: «تجب البراءة عن الطفل حتى يدعى إلى الإسلام، ويجب دعاؤه إذا بلغ، وأطفال المشركين فى النار مع آبائهم، ولا يرون المال فَيْئًا حتى يقتل صاحبه، وهم يتولون: القعدة إذا عرفوهم بالديانة، ويرون الهجرة فضيلة لا فريضة، ويكفرون بالكبائر، ويحكى عنهم أنهم ينكرون كون سورة يوسف من القرآن، ويزعمون أنها قصة من القصص، قالوا: ولا يجوز أن تكون قصة العشق من القرآن»[٩٣].

وحول هذه الآراء وغيرها انقسم العجاردة على أنفسهم إلى فرق أخرى صغرى حملت أسماء زعمائها المنشقين. وهذه الفرق الصغرى هى الصلتية، أصحاب عثمان بن أبى الصلت، والميمونية أصحاب ميمون بن خالد، والحمزية أتباع حمزة بن أدرك، والخلفية أصحاب خلف الخارجى، والأطرفية أنصار غالب بن شاذك، والشعيبية أتباع شعيب بن محمد، والحازمية أصحاب حازم بن على، وهؤلاء كلهم انتموا إلى فرقة العجاردة فى الأصل، ولكنهم افترقوا عنها وأصبحوا يشكلون فرقًا صغرى مستقلة بذاتها وبآرائها. وكل هذه الفرق كان ميدان عملها مرتكزًا فى مدن المشرق الإسلامى كبلخ، ومرو، وكرمان، ومكران وغيرها[٩٤].

سادساً : الثعالبـــة :

وهم أتباع ثعلبة بن مشكان، وهم يقولون: بإمامة ثعلبة بعد أن اختلف مع عبد الكريم ابن عجرد فى حكم الأطفال، فقال ثعلبة: إنا على ولايتهم صغارًا وكبارًا حتى نرى منهم إنكارًا للحق ورضا بالجور، فتبرأت العجاردة من ثعلبة، وصار ثعلبة إمامًا لأصحابه[٩٥]. ثم صارت الثعالبة بعد ذلك ست فرق: فرقة أقامت على إمامة ثعلب، ولم تقل بإمامة أحد بعده، وخمس فرق أخرى صغرى هى المعبدية أصحاب معبد بن عبد الرحمن، والأخنسية أتباع رجل كان يعرف بالأخنس، والشيبانية أتباع شيبان بن سلمة، والرشيدية وينسبون إلى رجل اسمه رشيد، والمكرمية أتباع أبى مكرم، وهؤلاء زعموا أن تارك الصلاة كافر، لا لأجل ترك الصلاة، ولكن لجهله بالله ـ عز وجل ـ؛ والجهل بالله تعالى كفر[٩٦].

سابعًا : الصُفْرِيَّـــة :

وهم أتباع زياد بن الأصفر، اتفقوا مع الأزارقة فى كثير من أقوالهم؛ ومن ذلك قولهم: إن أصحاب الذنوب مشركون[٩٧].

ولكنهم خالفوهم، وخالفوا الإباضية والنجدات فى عدة أمور منها: «أنهم لم يكفروا القعدة عن القتال إذا كانوا موافقين فى الدين والاعتقاد، ولم يسقطوا الرجم، ولم يحكموا بقتل أطفال المشركين وتكفيرهم وتخليدهم فى النار، وقالوا: التقية جائزة فى القول دون العمل، وقالوا: ما كان من الأعمال عليه حد واقع فلا يتعدى أهله الاسم الذى لزمه به الحد كالزنا، والسرقة، والقذف، فيسمى زانيًا، سارقًا، قاذفًا لا كافرًا مشركًا»[٩٨].

وقالوا أيضًا: إن ما كان من الكبائر مما ليس فيه حد لعظم قدره مثل ترك الصلاة، والفرار من الزحف، فإن فاعله يكفر بذلك[٩٩]. ومما يحكى عن زياد بن الأصفر نفسه قوله: «نحن مؤمنون عند أنفسنا، ولا ندرى لعلنا خرجنا من الإيمان عند الله، وقال: الشرك شركان: شرك هو طاعة الشيطان، وشرك هو عبادة الأوثان، والكفر كفران، كفر بإنكار الربوبية، وكفر بإنكار النعمة والبراءة براءتان: براءة من أهل الحدود سُنة، وبراءة من أهل الجحود فريضة»[١٠٠].

ومن أشهر أئمة وزعماء الصفرية أبو بلال مرداس الخارجى، وعمران بن حطان السدوسى[١٠١]. الأول خرج فى أيام يزيد بن معاوية بناحية البصرة، والثانى كان ناسكًا شاعرًا شديدًا فى مذهب الصفرية، وكان شديد البغض للإمام على رضي الله عنه حتى إنه رثى عبد الرحمن بن ملجم وقال فى ضربه عليًا[١٠٢]:

يا ضربة من منيب ما أراد بها
إلا ليبلغ من ذى العرش رضوانًا
إنى لأذكره يومًا فأحسبه
أو فى البرية عند الله ميزانًا

ومن أخبار الذين تولوا أمر هذه الطائفة من الخوارج نتبين أن هذه الفرقة مالت إلى التخفيف من تشددها مع المخالفين لهم، فهى لا ترى إباحة دماء المسلمين المخالفين لهم، ولا ترى أن دارهم دار حرب، ولا ترى جواز سبى النساء والذرية، بل إنها لا ترى قتال أحد غير معسكر السلطان[١٠٣].

وإن كان أتباع هذا المذهب قد تلقوا ضربات قاسية أنهت وجودهم فى كثير من الأحيان فى العراق، وبلاد المشرق الإسلامى؛ فإن هذا المذهب حقق رواجًا ملحوظًا منذ مطلع القرن الثانى الهجرى فى بلاد المغرب بصفة خاصة، وتمكن أتباعه من تحقيق انتشار ملحوظ لمبادئه، حتى تمكن أتباعه من إقامة دولة على المذهب الصفرى سنة (١٤٠هـ/٧٥٧م - ٢٩٦هـ/٩٠٨م) فى منطقة سجلماسة فى جنوب المغرب الأقصى. وتنسب هذه الدولة إلى بنى مدرار أئمة

سجلماسة الذين اعتنقوا المذهب الصفرى وأقاموا دولتهم على أساس مبادئ هذا المذهب وظلت دولتهم حتى أسقطها الفاطميون سنة (٢٩٦هـ - ٩٠٨م)[١٠٤].

ثامنًا : الإباضيـــة :

نبدأ بالقول بأن الإباضية لا يعدون أنفسهم ضمن فرق الخوارج؛ لأنهم اختلفوا معهم فى كثير من الأمور الجوهرية بالرغم من أن مؤرخى الفرق القدامى يدرجونهم بين فرق الخوارج وينسب هذا المذهب إلى عبد الله بن إباض المرى التميمى الذى كان أحد كبار زعماء الخوارج، وقد خرج فى أيام مروان بن محمد. ويروى أنه فى أعقاب الخلاف الذى نشب بين عبد الله بن الزبير والخوارج فى مكة (سنة ٦٤هـ - ٦٨٣م) دب الخلاف أيضا بين زعماء الخوارج حول مبادئ هذا المذهب، وضرورة إجراء تعديلات عليها، وانقسم الخوارج إلى قسمين:

نادى أحدهما بالجهاد، وهو القسم الأول المتطرف الذى تهاوى تحت وطأة ضربات الأمويين، بقيادة نافع بن الأزرق - كما ذكرنا سابقًا - وغيره من زعماء الخوارج المتطرفين.

على حين ظل القسم الآخر المعتدل يتابع نشاطه فى خطًى وئيدة.

وانقسم هذا الفريق المعتدل بدوره إلى قسمين:

أحدهما بقيادة عبد الله بن إباض الذى مال إلى مزيد من التسامح مع المخالفين.

والثانى بقيادة زياد بن الأصفر الذى التزم بنوع من عدم التساهل مع المخالفين لهم. فقال ابن إباض إن المخالفين لهم إنما هم كفار بالنعم والأحكام لا كفار ملة، بمعنى أن المخالفين أبرياء من الشرك، وقرر بناء على ذلك أنه لا تحل دماؤهم وأن أرض القبلة هى أرض التوحيد، بمعنى أنها ليس أرض أعداء، وإنما تعتبر وطنًا للجميع من الخوارج وغير الخوارج دون تمييز، وبفضل هذا التمييز الذى أدخله علماء الإباضية اعتبروا مرتكبى الكبائر، وجميع المقصرين فى الشئون الدينية موحدين لا مؤمنين، وكان هذا التمييز حدثًا هامًا فى الحركة الخارجية، لأن الأزارقة اعتبروا الشرك واحدًا، وطبقوه على جميع المخالفين لهم فى تطرف شديد[١٠٥].

ودأبت الحركة الإباضية التى تمركزت فى البصرة منذ مطلع القرن الثانى الهجرى على نشر المذهب الإباضى فى أطراف الدولة الأموية، ولاقى هذا المذهب انتشارًا واسعًا فى المنطقة المعروفة بعمان حاليًا من جنوب الخليج العربى، وامتدت من هناك إلى حضرموت واليمن، واستطاع المذهب أن يرسخ أوتاده فى منطقة عمان فظل المذهب قائمًا فيها حتى يومنا هذا، بينما فشلت

محاولات نشره فى بلاد اليمن وحضرموت حيث منيت حركة المختار أبى حمزة بن عوف الأزدى وعبد الله بن يحيى طالب الحق بالفشل بعد أن استولى الأخير على اليمن وامتد نفوذه إلى مكة والحجاز(١٠٦).

وإذا كانت الحركة الإباضية قد فشلت فى نشر المذهب الإباضى فى اليمن وحضرموت فإنها نجحت نجاحًا كبيرًا فى نشره فى بلاد المغرب منذ مطلع القرن الثانى الهجرى، حيث أصبحت جماعات الإباضية مسالمة إلى أقصى حد مع خصومها، وأصبح مذهبها أقرب إلى مذهب أهل السنة، ونجحت الإباضية فى إقامة دولة تتبنى مبادئ المذهب الإباضى وتعمل به وهى الدولة الرُّسْتُميَّة نسبة إلى مؤسسها عبد الرحمن بن رستم (ت: ١٧١هـ - ٧٨٧م) الذى أعلن قيام الدولة الإباضية فى سنة (١٦٠هـ - ٧٧٦م)(١٠٧).

وافترقت عن الإباضية فرق صغرى أربعة وهى الحفصية، والحارثية، واليزيدية، وأصحاب طاعة لا يراد الله بها(١٠٨).

على أن بعض الفرق التى نسبت للخوارج جاءت بمبادئ تعد خروجًا على الإسلام، وفكرهم يتناقض مع ما جاء فى كتاب الله تعالى، وما تواترت به الأخبار عن رسول الله ﷺ وهذه الفرق هى:

- اليزيدية: وهم أتباع يزيد بن أنيسة الخارجى الذى زعم أن الله تعالى سيبعث رسولا من العجم ينزل عليه كتاب من السماء جملة واحدة، ويترك شريعة المصطفى ﷺ ويكون على ملة الصابئة المذكورة فى القرآن(١٠٩).
- الميمونية: وهم أتباع ميمون بن خالد، وهؤلاء أباحوا نكاح بنات البنات وبنات أولاد الإخوة والأخوات، كما أنكر هؤلاء أن سورة يوسف من القرآن الكريم(١١٠).

ا.د./ محمد عيسى الحريرى

الهوامش :

١ - ابن منظور، لسان العرب مادة «خرج» دار المعارف، القاهرة، ج٢، ص ١١٢٦.

٢ - المصدر السابق، نفس الصفحة.

٣ - الشهرستانى : الملل والنحل، تحقيق : محمد سيد كيلانى، دار المعرفة بيروت ١٩٨٤م، ص ١١٥.

٤ - صفين : بكسرتين وتشديد الفاء، موضع بقرب الرقة على شاطئ الفرات الغربى بين الرقة وبالس (ياقوت الحموى : معجم البلدان، ج٣، ص ٤١٤).

٥ - الشهرستانى : المصدر السابق، نفس الصفحة، (حروراء بفتحتين وسكون الواو وراء أخرى وألف ممدودة، هى قرية بالكوفة وقيل على موضع ميلين منها، ياقوت الحموى : معجم البلدان، ج٢، ص ٢٤٥).

٦ - الأشعرى : مقالات الإسلاميين، تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد، القاهرة ١٩٨٥م، ص ١٥٧.

٧ - ابن الأثير : الكامل فى التاريخ دار صادر، بيروت ١٩٧٩م، ج٣، ص ١٩٠ - ١٩١.

٨ - المصدر السابق، ج٣ ص ١٩١.

٩ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، الطبعة الرابعة، د. محمد حلمى أحمد : الخلافة والدولة فى العصر الأموى، مكتبة الشباب، الطبعة الأولى ١٩٧٧م، ص ٨٠. (ومما قاله معاوية لوفد بعثه إليه علىّ فى محاولة للصلح : «أما بعد فإنكم دعوتم إلى الطاعة والجماعة، فأما الجماعة التى دعوتم إليها فمعنا هى، وأما الطاعة لصاحبكم فإنا لا نراها؛ إن صاحبكم قتل خليفتنا، وفرق جماعتنا، وآوى ثأرنا وقتلتنا» الطبرى : تاريخ الطبرى، ج٥، ص٦).

١٠ - د. محمد حلمى أحمد : المرجع السابق، نفس الصفحة.

١١ - ابن الأثير : المصدر السابق، ج٣ ص ١٩١ مسلمة بن مخلد بن الصامت الأنصارى، من الصحابة، وهو أول من جمعت له إمرة مصر والمغرب توفى سنة اثنين وستين (٦٢هـ)، ابن حجر : الإصابة فى تمييز الصحابة، مج٣، ج٦، ص ٩٨ - ٩٩، ترجمة رقم ٧٩٨٣ وأبو سعيد الخدرى : هو سعد بن مالك، منسوب إلى «الخدرة» وهم من اليمن، كان من فقهاء الصحابة وأعيانهم. شهد الخندق وبيعة الرضوان وتوفى سنة (٧٤هـ)، ابن قتيبة : المعارف، ص ٢٦٨، اليافعى : مرآة الجنان، ج١، ص ١٨٦. والنعمان بن بشير بن سعد من بنى الحارث بن الخزرج، ولد بالمدينة بعد هجرة الرسول ﷺ وكان عثمانيا ثم عزله معاوية بن أبى سفيان، فصار إلى الشام، فلما مات معاوية دعا النعمان لابن الزبير، وكان عاملا على حمص فلما قتل الضحاك بن قيس (٦٤هـ) هرب النعمان بن حمص وأدركه أهلها فقتلوه واحتزوا رأسه ووضعوه فى حجر امرأته الكلبية، ابن سعد : الطبقات، ج٦، ص ٥٣، أما زيد بن ثابت فهو من أصحاب رسول الله ﷺ، كان مترئسا بالمدينة فى القضاء والفتوى والقراءة والفرائض توفى فى خلافة معاوية سنة خمس وأربعين، ابن سعد : الطبقات، ج٢، ص ٣٥٨ - ٣٦٢.

١٢ - المصدر السابق، ج٣، ص ١٩٥.

١٣ - ابن الأثير : الكامل، ج٣، ص ٢٦٤.

١٤ - خليفة بن خياط : تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق : د. مصطفى نجيب فواز، د. حكمت كشلى فواز، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٩٥م، ص ١١٢، وفى هذا الشأن ذكر أن القتلى فى معركة الجمل كانوا عشرين ألفا، وينقل رواية أخرى بأنهم كانوا سبعة آلاف، المصدر السابق، نفس الصفحة.

١٥ - الطبرى : تاريخ الطبرى، ج٥ ص ١٠ - ٤٨، ابن الأثير : الكامل، ج٣، ص ٢٩٣، د. السيد عبد العزيز سالم : تاريخ الدولة العربية، مؤسسة الثقافة الجامعية ١٩٧٣م، ص ٣٠٨، ٣٠٩.

١٦ - الطبرى : المصدر السابق، ج٥، ص ٤٨، (ويرى د. السيد عبد العزيز سالم أن ذلك الأمر قد دبر مقدمًا بين معاوية وعمرو بن العاص حيث أمرا أصحابهما بحمل نسخ من المصحف لترفع على الرماح عند الضرورة، وذلك لعلمهما أن جيش على كان يضم فريقًا من القراء الذين يعملون بكتاب الله إذا دعاهم داع إلى ذلك، المرجع السابق، ص ٣١٠).

١٧ - المصدر السابق، ج٥، ص ٤٨، ٤٩، ابن الأثير : الكامل ، ج٣، ص ٣١٦ مع خلاف فى اللفظ.

١٨ - بنو تميم من أكبر قواعد العرب وهم من تميم بن مر من القبائل المضرية، ومن أشهرهم: الحارث، وبنو عمرو، وبنو زيد ابن حزم : الجمهرة، ص ٢٠٧ وما بعدها.

بنو بكر : هم ولد بكر بن حبيب بن عمرو بن غنم بن تغلب وفيهم البيت والعدد، ومالك، والحارث، وعمرو، وثعلبة، ومعاوية، وهؤلاء الستة يسمون الأراقم، ابن حزم : الجمهرة، ص ٣٠٤.

همدان : هم بنو همدان بن مالك بن زيد بن أوسَلة بن ربيعة بن الجنار بن مالك بن كهلان بن سبأ وهم بطون خمسة ترجع كلها إلى حَاشِد وبَكيل ابنى جُشم بن خيران بن نوف بن همدان ابن حزم : الجمهرة، ص ٣٩٢ - ٣٩٥.
الأزْد : هم بنو الأزد بن الغَوثْ بن نبت بن مالك بن زيد بن كهلان بن سبأ من عرب قحطان، وهم بطون كثيرة. ابن حزم : الجمهرة، ص ٣٣٠، ٤٧٣ - ٤٧٤.

١٩ - الطبرى : المصدر السابق، ج ٥، ص ٤٩، الشهرستانى : الملل والنحل، ج١، ص ٢٧، ص ١١٤، (زيد بن حصن الطائى ثم السبنسى، ذكر الهيثم بن عدى عن يونس بن أبى إسحاق أنه كان عامل عمر بن الخطاب على حدود الكوفة، وأخرجه محمد بن قدامة فى أخبار الخوارج، ابن حجر : الإصابة فى تمييز الصحابة، مج٢، ج٢، ص ٢٦ - ٢٧ ترجمة رقم ٨٨٧)، (مِسْعَر بن فدكى : هو ... مِسْعَر بن فدكّى بن أعبد بن أسعد بن منْقَر، ابن حزم : الجمهرة، ص ٢١٧).

٢٠ - الطبرى : المصدر السابق، نفس الصفحة، ابن الأثير : الكامل، ج٣، ص ٣١٧.

٢١ - الطبرى : المصدر السابق، ج٥ ص ٥٧، وراجع د. السيد عبد العزيز سالم : تاريخ الدولة العربية، ص ٣١٠، ٣١١، (دُومة الجندل : بضم الدال، ما بين برك الغماد ومكة وقيل ما بين الحجاز والشام والمعنى واحد، وهى على عشر مراحل من المدينة وعشرين من الكوفة واثنتى عشرة من مصر. الحميرى : الروض المعطار، ص ٢٤٥).

٢٢ - ابن الأثير : الكامل، ج٣ ص ٣٢١، الأشعث بن قيس بن معدى كرب بن معاوية بن حيان بن عدى بن ربيعة بن معاوية الأكرمين الكندى، شهد اليرموك والقادسية، وشهد صفين مع على، وله معه أخبار. قيل مات بعد على بأربعين ليلة وقيل مات سنة اثنين وأربعين (٤٢هـ)، (ابن حجر : الإصابة فى تمييز الصحابة، مج١١، ج١، ص ٥٠ - ٥١، ترجمة رقم ٢٠٣) عُرْوة بن أدية وأبو بلال مِرْدَاس الخارجى : هما مِرْدَاس وعُرْوة ابنا عمرو بن حدير من ربيعة بن حنظلة وأدية جدة لهما من «محارب» نسبا إليها وذكر ابن حزم وأنها أمهما، وكان مرداس رأس كل حرورى، أما عروة فهو أول من قال : «لا حُكْمَ إلا لله» على مذهب الخوارج يوم صفين، (ابن قتيبة : المعارف، ص ٤١٠، ابن حزم : جمهرة أنساب العرب، ص ٢٢٣).

٢٣ - المصدر السابق، نفس الصفحة.

٢٤ - الطبرى : تاريخ الطبرى، ج٥، ص ٥٦، ٦٣، د. عبد الشافى عبد اللطيف : العالم الإسلامى فى العصر الأموى، الطبعة الأولى ١٩٨٤م، ص ٨٨.

٢٥ - المصدر السابق، ج٥، ص ٦٣، عبد الله بن الكواء اليشكرى : هو عبد الله بن عمرو بن النعمان بن ظالم بن أبى عاصم ابن سعد بن عمرو بن جشم بن كنانة اليشكرى، كان اسمه الأعرس فسماه رسول الله ﷺ عبد الله، وقيل لأبيه «الكواء» لأنه كُوِى الجاهلية، كان ناسبا عالما ومن أصحاب علىّ (كرم الله وجهه) ثم كان أول أمير للخوارج حين اعتزلوا جيش علىّ وخرجوا عليه مع أنه كان من ذوى النجدة بين أصحاب علىّ (كرم الله وجهه)، (ابن قتية : المعارف، ص٥٣٥، البغدادى : الفرق، ص ٧٥ هامش ١، ابن حزم : الجمهرة، ص ٣٠٩، ابن النديم : الفهرست، ص ١٨١، ابن حجر : الإصابة، مج١، ج١، ص ٥٤، ترجمة رقم ٢١٧، ومج٢، ج٤، ص١١٤، ترجمة رقم ٤٨٥٣)، شَبَث بن ربعى : شبث بن ربعى التميمى اليربوعى ويكنى أبا عبد القدوس أحد الأشراف والفرسان. وكان ممن خرج على علىّ وأنكر التحكيم ثم تاب وأناب وحدث عن علىّ وحذيفة وعن محمد بن كعب القرظى وسليمان النعيمى وله حديث واحد فى سنن أبى داود، (ابن سعد : الطبقات، ج٦، ص ٢١٦، الذهبى : سير أعلام النبلاء، ج٤، ص ١٥٠).

٢٦ - د. محمود إسماعيل : الخوارج وقضية التحكيم، المجلة التاريخية المصرية، المجلد العشرون، ١٩٧٣م، ص ٥٢.

٢٧ - الشهرستانى : الملل والنحل، ج١، ص ٢٤.

٢٨ - د. سيهر القلماوى : أدب الخوارج، ص ٣٢.

٢٩ - د. طه حسين : الفتنة الكبرى، ج٢، ص ٩٢.

٣٠ - د. محمود اسماعيل : المرجع السابق، ص ٥٤.

٣١ - الطبرى : تاريخ الطبرى، ج٥، ص ٦٤، ٦٥، ابن الأثير : الكامل، ج٣، ص ٣٢٧، ٣٢٨.

٣٢ - نفس المصدرين السابقين، ونفس الصفحات.

٣٣ - الطبرى : المصدر السابق، ج٥، ص ٦٦.

٣٤ - المبرد : الكامل فى اللغة والزدب، مكتبة المعارف، بيروت، ج٢، ص ١٤٠.

٣٥ - الطبرى : المصدر السابق، ج٥، ص ٧٣، أبو موسى الأشعرى : اسمه عبد الله بن سليم بن حضار بن حرب بن عامر=

= ابن عَنزْ بن بكر بن عامر بن عذر بن وائل بن ناحتة بن الجماهر بن الأشعر، أسلم قديما بمكة ثم رجع إلى بلاد قومه فلم يزل بها حتى قدم هو وناس من الأشعريين على رسول الله ﷺ، توفى سنة اثنتين وخمسين وقيل قبل ذلك بعشر سنين سنة اثنتين وأربعين (ابن سعد : الطبقات، ج٤، ص ١٠٠ - ١١٥).

٣٦ - المصدر السابق، ج٥، ص ٧٢.

٣٧ - البلاذرى : أنساب الأشراف ج٢، ص ٣٦٣، د. لطيفة البكاى : حركة الخوارج، دار الطليعة بيروت ٢٠٠١، ص ٣٥، شريح بن أوفى بن يزيد بن زاهر بن جزء بن شيطان بن حذيم بن رواحة قتل يوم النهروان وفيه قيل : اقْتَتَلَتْ همدان يوما ورجل، (ابن حزم : جمهرة أنساب العرب، ص ٢٥١ - ٢٥٢)، عبد الله بن وهب الراسبى الأزدى العمانى، كان رأس الخوارج وأول من أمر عليهم بعد أن اعتزلوا عليا بن أبى طالب (كرم الله وجهه) وقتل بالنهروان سنة ٣٨هـ (البغدادى : الفرق، ص ٧٦، هامش ١، الدرجينى : طبقات المشايخ، ج٢، ص ٢٠١ - ٢٠٢).

٣٨ - المصدر السابق، نفس الصفحة، الطبرى: المصدر السابق، ج٥، ص ٧٤.

٣٩ - المصدر السابق، نفس الصفحة، د. لطيفة البكاى : مرجع سابق، ص ٣٦، حرقوص بن زهير السعدى، كان ذا بأس شديد، وكان أحد أمراء الأجناد فى أيام عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو الذى فتح الأهواز، شهد صفين ورفض التحكيم وكان من رؤوس الخوارج وذكر البغدادى أنه كان معروفا بذى الثدية، (البغدادى : الفرق، ص ٧٦، الدرجينى : طبقات المشايخ، ج٢، ص ٢٠٢، ٢٠٤).

٤٠ - البلاذرى : مصدر سابق، ج٢، ص ٣٦٠.

٤١ - الطبرى : المصدر السابق، ج٥، ص ٧٥، (وفى ذلك يروى الطبرى تعليمات أحد زعماء الخوارج وهو زيد بن حصين الذى قال لأتباعه الخوارج : «إنكم إن خرجتم مجتمعين لمنعَم، ولكن اخرجوا وحدانا مستخفين، فإما المدائن فإن بها من يمنعكم، ولكن سيروا حتى تنزلوا جسر النهروان»). المصدر السابق، نفس الصفحة.

٤٢ - د. محمد حلمى أحمد : مرجع سابق، ص ٨٦، ٨٧، نَهرَوان : كُورة واسعة بين بغداد وواسط من الجانب الشرقى، حدها الأعلى متصل ببغداد، (ياقوت : معجم البلدان، ج٥، ص ٣٢٤).

٤٣ - الطبرى : مصدر سابق، ج٥، ص ٧٨.

٤٤ - المصدر السابق، ج٥، ص ٩٢، د. محمد حلمى أحمد، مرجع سابق، ص ٨٧.

٤٥ - د. لطيفة البكاى : مرجع سابق ص ٤٨.

٤٦ - المرجع السابق، ص ٥٣، البلخى : البدء والتاريخ، تحقيق : كلمان هوار، طبعة باريس ١٨٩٩م، ج٥، ص ٢٣٢، ٢٣٣، (وكان ابن ملجم قد شغف بامرأة اسمها قَطَام من الخوارج فخطبها فقالت له : الصداق قتل علىّ، وكان على قد قتل أباها وأخاها بالنهروان، فضمن لها ذلك وسم سيفه وشحذه وضرب عليًا عندما كان يصلى الفجر على رأسه بالسيف ضربة مات بعدها بثلاثة أيام، المصدر السابق، نفس الصفحة).

٤٧ - الطبرى : مصدر سابق، ج٥، ص ١٤٣، ١٤٤، ١٤٩، البلخى : البدء والتاريخ، ج٥، ص ٢٣١، ٢٣٢.

٤٨ - محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ٦٥، ٦٦، عدا النجدات الذين «لايكفرون أصحاب الحدود» إنما التكفير يكون بالذنوب التى ليس فيها وعيد مخصوص فأما الذى فيه حد أو وعيد فى القرآن فلا يزد صاحبه على الاسم الذى ورد فيه مثل تسميته زانيا أو سارقا»، البغدادى : الفرق بين الفرق، دار المعرفة ببيروت (د.ت)، ص ٧٣.

٤٩ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

٥٠ - محمد أبوزهرة : مرجع سابق، ص ٦١.

٥١ - المرجع السابق، ص ٦٦.

٥٢ - المبرد : مصدر سابق، ص ٢٠٢.

٥٣ - المصدر السابق نفس الصفحة.

٥٤ - الشهرستانى : الملل والنحل، ط١، ص ١١٥.

٥٥ - المصدر السابق، نفس الصفحة.

٥٦ - المصدر السابق، ط١ ص ١٢٩ - ١٣١.

٥٧ - المصدر السابق، ط١، ص ١١٥.

٥٨ - المصدر السابق، ط١ ص ١١٦.

٥٩ - المصدر السابق، ط١ ص ١١٧.

٦٠ - البغدادى : الفرق بين الفرق، ص ٨٥. أبو راشد نافع بن الأزرق بن قيس بن نهار، أحد بنى الدول بن حنيفة، وإليه ينسب الخوارج الأزارقة. كان أول خروجه بالبصرة فى عهد عبد الله بن الزبير، وفى سنة ٦٥هـ اشتدت شوكته وكثرت جموعه فأرسل إليه عبد الله بن الحارث مسلم بن عيسى بن كريز بن ربيعة، واشتد بينهما القتال حتى قتل فى آخر جمادى الآخرة. (ابن قتيبة : المعارف، ص ٣١١، البغدادى : الفرق، ص ٨٢ هامش ٤، ابن حزم : الجمهرة، ص ٣١١). اليمامة : مدينة متصلة بأرض عمان من جهة المغرب مع الشمال كان اسمها جَوّاً وسميت اليمامة بامرأة وهى زرقاء اليمامة (الحميرى : الروض المعطار، ص ٦١٩).

٦١ - المصدر السابق : ص ٨٢ - ٨٣، أبو زهرة : مرجع سابق، ص ٧٣.

٦٢ - المرجع السابق، نفس الصفحة، البغدادى : الفرق بين الفرق، ص ٨٦، قطرى بن الفُجاءة: من بنى حرقوص بن مازن ابن مالك بن عمرو بن تميم، ويكنى أبا نعامة كان رأس الخوارج، خرج أيام مصعب ابن الزبير. فبقى عشرين سنة يقاتل ويسلم عليه بالخلافة، ووجه إليه الحجاج جيشاً بعد جيش، وكان آخرهم جيش سفيان بن الأبرد الكلبى الذى قتله بطبرستان سنة تسع وسبعين (٧٩هـ) (ابن قتيبة : المعارف، ص ٤١١، الذهبى ك سير أعلام البلاء، ج٤، ص ١٥١ - ١٥٢).

٦٣ - المرجع السابق، نفس الصفحة، المُهَلَّب بن أبى صفرة العَتكى. واسم أبى صفرة ظالم بن سراق ويكنى المهلب أبا سعيد، أدرك عمر، ولم يرو عنه شيئا وقد روى عن سمُرة بن جُنْدَب وغيره، وولى خراسان ومات بمرو الروذ سنة ثلاث وثمانين فى خلافة عبد الملك بن مروان (ابن سعد : الطبقات، ج٧، ص ١٢٩ - ١٣٠).

٦٤ - الشهرستانى : مصدر سابق، ط١، ص ١٢٠ ، ١٢١، الأشعرى : مقالات الإسلاميين، تحقيق : هلموت ريتر، الذخائر العدد ٦١، ص ٨٧.

٦٥ - الأشعرى : المصدر السابق، ص ٨٩، البغدادى : مصدر سابق، ص ٨٣ - ٨٤.

٦٦ - المصدر السابق، ص ٨٣.

٦٧ - المصدر السابق، ص ٨٤، الشهرستانى : مصدر سابق، ط١، ص١٢١.

٦٨ - المصدر السابق، ص ١٢٢، الأشعرى : مقالات الإسلاميين، ص ٨٩.

٦٩ - الشهرستانى : مصدر سابق، ط١، ص ١٢٢.

٧٠ - المصدر السابق، نفس الصفحة، محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ٧٤.

٧١ - سورة الفتح : الآية رقم (١ ، ٢).

٧٢ - البغدادى : الفرق بين الفرق، ص ٨٤، الأشعرى : مقالات الإسلاميين، ص ٨٩.

٧٣ - البغدادى : المصدر السابق، ص ٨٤.

٧٤ - المصدر السابق، ص ٨٧، الأشعرى : مقالات الإسلاميين، ص ٩١، الشهرستانى : الملل والنحل، ط١، ص ١٢٣. نجدة ابن عامر أو (عويمر) بن عبد الله بن سيار بن المطروح بن ربيعة بن الحارث بن عَدى بن حنيفة الحرورى رأس فرقة النجدات استولى على اليمامة والبحرين سنة ٦٦هـ، وقتله أصحابه سنة ٦٩هـ (البغدادى : الفرق، ص ٨٧ هامش ٢، ابن حزم : الجمهرة، ص ٣١٠).

٧٥ - المبرد : الكامل، ج٢، ص ٢٠٨ - ٢٠٩.

٧٦ - المصدر السابق، ج٢، ص ٢١٠.

٧٧ - أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ٧٥.

٧٨ - البغدادى : الفرق بين الفرق، ص ٨٩. واقرأ أيضا : أبو زهرة : المرجع السابق، نفس الصفحة.

٧٩ - المصدر السابق، نفس الصفحة.

٨٠ - الشهرستانى : المصدر السابق، ج١، ص ١٢٤.

٨١ - المصدر السابق، نفس الصفحة.

٨٢ - المصدر السابق، نفس الصفحة.

٨٣ - البغدادى : المصدر السابق، ص٨٩.

٨٤ - المصدر السابق، نفس الصفحة.

٨٥ - المصدر السابق، ص ٨٨، الأشعرى : مقالات الإسلاميين، ص ٩٢.

٨٦ - المصدر السابق، نفس الصفحة، (عطية بن الأسود الحنفى بعثه نجدة إلى سجستان، فأظهر مذهبه بمرو، فعرف =

= أصحابه بالعطوية، قال عنه الأشعرى «فأما عطية بن الأسود الحنفى وأصحابه الذين يسمون بالعطوية فإنه لم يحدث قولا أكثر من أنه أنكر على نافع ما أحدثه من أقاويله ففارقه، ثم مضى إلى سجستان، راجع البغدادى : الفرق هامش ص ٨٨، الأشعرى : مقالات الإسلاميين، ص ٩٢، ٩٣)، أبو فديك يقال لأتباعه الفديكية وهؤلاء لم يقولوا بأكثر من إنكارهم على نافع بن الأزرق ونجدة بن عامر، البغدادى : مصدر سابق، هامش ص ٨٨).

٨٧ – محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ٧٥.

٨٨ – الشهرستانى : مصدر سابق، ص ١٢٥، أبو بيهس من بنى سعد بن ضبيعة بن قيس واسمه هيصم بن جابر، وكان عثمان بن حيان والى المدينة قد قطع يديه ورجليه، ابن قتيبة : المعارف، ص ٦٢٢.

٨٩ – المصدر السابق، نفس الصفحة.

٩٠ – البغدادى : الفرق بين الفرق، ص ١٢٦، (ومن الأقوال الغريبة قول البيهسية إن السكر إن كان من شراب حلال فلا يؤاخذ صاحبه بما قال فيه وفعل، وكذلك قالت العونية إن السكر كفر، ولايشهدون أنه كفر مالم ينضم إليه كبيرة أخرى من ترك الصلاة أو قذف المحصن. المصدر السابق، ص ١٢٧).

٩١ – المصدر السابق ص ١٢٧.

٩٢ – الأشعرى : مقالات الإسلاميين، ص ٩٣.

٩٣ – الشهرستانى : مصدر سابق، ج١ ص ١٢٨.

٩٤ – المصدر السابق، ط١ ص ١٢٨ – ١٣١، الأشعرى : مصدر سابق، ص ٨٩ – ٩٣، البغدادى : الفرق، ص ٩٣ – ١٠٠. شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سعيد بن سهم روى عن جده عبد الله بن عمرو، وروى عنه ابنه عمرو بن شعيب (ابن سعد : الطبقات، ج٥، ص ٢٤٣.

٩٥ – البغدادى : مصدر سابق، ص ١٠٠ – ١٠١.

٩٦ – المصدر السابق، ص ص ١٠٠ – ١٠٣.

٩٧ – المصدر السابق، ص ٩٠ – ٩١.

٩٨ – الشهرستانى : مصدر سابق، ج١، ص١٣٧.

٩٩ – المصدر السابق، نفس الصفحة.

١٠٠ – المصدر السابق، نفس الصفحة.

١٠١ – البغدادى : المصدر السابق، ص٩١.

١٠٢ – المصدر السابق، ص ٩١، ص ٩٣، عمران بن حطان بن عبد الله الرقاشى من بنى سَدوس من بكر بن وائل. كان أبوه من أصحاب أبى موسى الأشعرى وعبادة بن الصامت، وكان هو ناسكا شاعرا شديدا فى مذهب الصفرية وتولى رئاستهم بعد مقتل مرداس، وتوفى سنة ٨٤هـ. (البغدادى : الفرق، ص ٩٣، وهامش ١ من نفس الصفحة، ابن حزم : الجمهرة، ص ٣١٨، اليافعى : مرآة الجنان، ج١، ص ٢٠٥).

١٠٣ – محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ٧٦، ٧٧.

١٠٤ – ابن عذارى : البيان المغرب فى أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق : ج. س. كولان و. إ. ليفى بروفنسال، ط دار الثقافة ببيروت، ج١، ص ١٥٦، د. محمد عيسى الحريرى : الدولة الرستمية بالمغرب الإسلامى، دار القلم الكويت ١٩٨٧م، ص ٢٠٦، سِجلمَاسة : بكسر السين المهملة وكسر الجيم، وفتح الميم ثم ألف وسين وهاء فى آخره، مدينة جنوبى المغرب الأقصى فى طرف بلاد السودان عند جبل درن، أسسها مدرار بن عبد الله سنة ١٤٠هـ (البكرى : المغرب فى ذكر أخبار إفريقية والمغرب، ص ١٤٨، مجهول الاستبصار فى غرائب الأمصار، ص ٢٠٠، الحميرى : الروض المعطار فى خير الأقطار، ص ٣٠٥).

١٠٥ – الشهرستانى : المصدر السابق، ج١، ص ١٣٤، د. محمد عيسى الحريرى : الاتجاهات المذهبية فى اليمن حتى نهاية القرن الثالث الهجرى، عالم الكتب بيروت ١٩٩٧م، ص ١٧، د. إبراهيم العدوى : بلاد الجزائر تكوينها العربى والإسلامى، الأنجلو المصرية ١٩٧٠، ص ١٦٤، د. عوض محمد خليفات : نشأة الحركة الإباضية، طبعة ١٩٧٨م، ص ٧٧، ٧٨، عبد الله بن إباض المرى التميمى رأس الإباضية فى البصرة والأمصار وإليه ينسب المذهب الإباضى، اختلف مع الأزارقة وكان يميل للاعتدال عنهم، (الدرجينى : طبقات المشايخ، ج٢، ص ٢١٤، الشماخى : السير، ج١ ص ٧٢، د. الحريرى : الدولة الرستمية، ص ٧٨).

١٠٦ – د. الحريرى : الاتجاهات المذهبية، ص ١٧ – ٢٦، أبو حمزة المختار بن عوف بن سليمان بن مالك بن فهر الأزدى=

= أحد زعماء الإباضية المشهورين وكان صاحب طالب الحق فى ثورته، عنه انظر : الدرجينى : طبقات المشايخ، ج٢، ص ٢٥٩ - ٢٧١، الشماخى : السير، ج١، ص ٩١ - ٩٢، د. الحريرى: الاتجاهات المذهبية، ص ١٨ - ٣٠، أبو يحيى عبد الله بن يحيى بن عمر بن الأسود بن عبد الله بن الحارث بن معاوية بن الكندى. كان قاضيا لإبراهيم بن جبلة عامل القويم التابعة لحضرموت فى عهد مروان بن محمد، لمزيد من التفاصيل عنه وعن ثورته : الدرجينى : طبقات المشايخ، ج٢، ص ٢٥٨ - ٢٦٠، الشماخى : السير، ج١، ص ٩١، ٩٢، د. الحريرى : الاتجاهات المذهبية، ص ١٨ - ٣٠.

١٠٧ - الشماخى : كتاب السير، طبع حجر بالجزائر، ص ١٣٩، د. الحريرى : الدولة الرستمية، ص ٩١، عبد الرحمن بن رستم مؤسس الدولة الرستمية الإباضية بالمغرب الأوسط، كان أحد طلبة العلم الخمسة الذين أرسلهم سلمة بن سعيد إلى المشرق لتلقى تعاليم المذهب الإباضى ثم لمع نجمه فى المغرب حتى استطاع تكوين دولته التى استمرت (١٦٠هـ - ٢٩٦م) وتوفى عبد الرحمن بن رستم عام ١٧١هـ - ٧٨٧م. انظر : الدرجينى : طبقات المشايخ، ج١١، ص ١٩ - ٤٠، الشماخى : السير، ج١، ص ١٢٤ - ١٢٥، د. الحريرى : الدولة الرستمية، ص ٧٣ - ١٠٨.

١٠٨ - البغدادى : الفرق بين الفرق، ص ١٠٤.

١٠٩ - الشهرستانى : الملل والنحل، ج١، ص ١٣٦.

١١٠ - المصدر السابق، ج١، ص ١٢٩.

الراونديـــة

تشعبت فرقة «الراوندية» من «الهاشمية»، وهم أتباع أبى هاشم بن محمد بن الحنفية، الذين قالوا بانتقال الإمامة إليه بعد وفاة أبيه محمد بن الحنفية[1]. والهاشمية - بدورها - امتداد «للكيسانية» الذين قالوا بإمامة ابن الحنفية؛ وفى هذا يقول ابن خلدون: «وأما الكيسانية فساقوا الإمامة من بعد محمد بن الحنفية إلى ابنه أبى هاشم، وهؤلاء هم الهاشمية[2]».وقد نزعت هذه الفرقة إلى الغلو فى شأن الإمام على وابنه محمد بن الحنفية وحفيده أبى هاشم، فزعمت أن روح الله حلت فيهم[3]، وقالت أيضا: إن لكل ظاهر باطنا، ولكل شخص روحا، ولكل تنزيل تأويلا، ولكل مثال فى هذا العالم حقيقة فى ذلك العالم. والمنتشر فى الآفاق من الحكم والأسرار مجتمع فى الشخص الإنسانى. وهو العلم الذى استأثر علىّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ به ابنه محمد بن الحنفية، وهو أفضى ذلك السر إلى ابنه أبى هاشم؛ وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الإمام حقا[4]. ويمكن القول: إنهم أسلاف الغلاة الذين جاءوا من بعد وأسرفوا فى هذا الاتجاه الغنوصى وبخاصة الإسماعيلية.

وبعد وفاة أبى هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية (ولا عقب له افترق أصحاب أبى هاشم من بعده خمس فرق)[5] وكل من هذه الفرق المتفرعة عن الهاشمية عمل من خلال ابن الحنفية وابنه أبى هاشم والإمام الذى قام بالأمر بعدهما، وأهم هذه الفرق : «الراوندية» وهى فرقة غالية ادعت أن الإمامة بعد وفاة أبى هاشم قد انتقلت كما يقول البغدادى: «إلى أبى محمد بن على بن عبدالله بن العباس بن عبدالمطلب بوصية أبى هاشم إليه وهذا قول الراوندية[6].

ويؤيد الشهرستانى ذلك «إذ يقول: إن أبا هاشم مات منصرفا من الشام بأرض الشراة وأوصى إلى محمد بن على بن عبدالله بن العباس، وانجرت فى أولاده الوصية حتى صارت الخلافة إلى أبى العباس»، قالوا: ولهم فى الخلافة حق؛ لاتصال النسب، وقد توفى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعمه العباس أولى بالميراث[7].

وقد انتشرت الراوندية فى الحجاز والشام وخراسان، ونشطت فى هذه المناطق ونشرت أفكارها الغالية، ويذكر الطبرى نموذجا لذلك

قائلا: (إن رجلا من الراوندية كان يقال له الأبلق، وكان أبرصَ، فتكلم فى لغو ودعا بالراوندية؛ فزعم أن الروح التى كانت فى عيسى ابن مريم صارت فى علىٍّ بن أبى طالب، ثم فى الأئمة فى واحد بعد واحد، إلى إبراهيم بن محمد سبط العباس عم النبى ﷺ، وأنهم آلهة. واستحلوا الحرمات..)[٨].

وهذه الآراء وظفت فى نطاق الدعوة العباسية من خلال الدعوة لآل البيت، ومن خلال الوصية التى نقلت الإمامة من أبى هاشم إلى محمد بن على بن عبدالله بن عباس، إلا أن هذه الآراء الغالية المناقضة للإسلام قد تسربت إليها، ويبدو أنها كانت على اتصال بالآراء الخرمية التى شاعت فى المنطقة الإيرانية، يقول الطبرى عن «خداشا» أحد دعاة الخرمية الذى كان يعمل فى إطار الدعوة العباسية: «وقد اتبع بعض النقباء «خداشا» حين جهر بالدعوة إلى مذهب «الخرمية»، فى الوقت الذى ثار فيه السواد الأعظم منهم على هذا المذهب..)[٩] مما دفع صاحب الدعوة محمد بن على أن يتصل بنقباء دعوته ويحتج على آراء خداش، وينكر عليه وعليهم تلك الآراء، فبعث إليهم «بعصى مضببة بعضها بالحديد وبعضها بالشبه، فقدمها بكير، وجَمَع النقباء والشيعةَ ودفع إلى كل رجل منهم عصاه، فعلموا أنهم مخالفون لسيرته فرجعوا وتابوا..»[١٠].

وتفرقت «الراوندية» بعد نجاح الدعوة العباسية إلى عدة فرق أشهرها: الأبومسلمية، والرزامية أو المقنعية[١١].

فالرزامية أتباع رزام بن رزم: ساقوا الإمامة من علىّ إلى ابنه محمد، ثم إلى أبى هاشم، ثم منه إلى علىّ بن عبدالله بن عباس بالوصية، ثم ساقوها إلى محمد بن علىّ، وأوصى محمد إلى ابنه إبراهيم الإمام، وهو صاحب أبى مسلم[١٢].

وقالت هذه الفرقة بالحلول ـ كما يحكى ابن النوبختى فى فرقه. وادعوا حلول روح الإله فيه ـ أى ابراهيم ـ وفى أبى مسلم....، وقالوا بتناسخ الأرواح، والمقنع الذى ادعى الألوهية لنفسه على مخاريق أخرجها، كان فى الأول على هذا المذهب»[١٣]؛ وهى فى الحقيقة فرقة واحدة متطرفة، لكنها أخذت أشكالا متعددة؛ لاختلاف القادة، واختلاف نسبة الغلو.

ولهذا سميت هذه الفرقة لدى البعض بفرقة (أبى مسلمية)، كما سميت لدى فريق آخر بفرقة (المقنعية) نسبة إلى المقنع الذى أعلن تمرده على الدولة العباسية نفسها كما سنرى، وقد أشار الشاطبى إلى غلو هذه الفرقة الراوندية الأبيمسلمية، بقوله: (وقالوا: الإمامة لمحمد بن الحنفية، ثم ابنه عبدالله، ثم على بن عبد الله بن العباس، ثم أولاده إلى

المنصور، ثم حل الإله فى أبى مسلم، وأنه لم يقتل، واستحلوا المحارم.. ..»[١٤].

وأما المقنع فقد عاش فى إحدى قرى مرو، واشتغل فى تنظيف الصوف وغسله، لكن ظروفه تحسنت بعد قيام الدولة العباسية، حين عين أبوه موظفًا فى خراسان، فاهتم والده بتثقيفه وتربيته، وقد تنقل المقنع بين مرو وبلخ لتحصيل العلم.

وفى أثناء ولاية أبى مسلم، صار المقنع من أتباعه، وأحد الرؤساء فى الجيش، ثم انضم إلى فرقة الرزامية التى تدين بالولاء لأبى مسلم، ولكنه فى ولاية عبد الجبار الأزدى، انتقل لخدمة هذا الوالى الجديد وعمل لحسابه.

ثم إنه ذهب إلى خراسان، وأخذ يدعو الناس لنفسه، فاتخذ القناع، ولجأ إلى استعمال السحر[١٥]، كما كان يمتنع عن الظهور للناس، وأكد على فكرتى الحلول والتناسخ، وادعى أن روح الإله قد حلت فيه بعد رحيل أبى مسلم، ودعا الناس إلى التحلل من الفرائض كالصوم والصلاة والحج، وقال للناس: إن الدين هو معرفة الإمام فحسب، كما أباح النساء ضمن مجموعة من الأفكار المنحرفة التى ليس فيها من مظاهر الإسلام إلا القول بالإمامة فى هذا الاطار الغنوصى المتطرف[١٦].

وأخذ المقنع بعد أن كثر أتباعه بمهاجمة القرى من حوله فى خراسان وقطع الطرق، فاضطر الوالى العباسى حُميد الطائى إلى اعتقاله، لكنه هرب إلى بلاد ما وراء النهر، واعتصم هناك بحصن سنام، وقد باءت جميع الحملات الإسلامية التى أرسلت للقضاء عليه بالفشل، ولم يتمكن أحد من القضاء عليه سوى سعيد الحرشى، الذى أسند إليه المهدىُّ مهمة القضاء على المقنع فحاصره[١٧]، وبعد هذا الحصار الطويل اضطر أصحاب المقنع إلى التسليم، لكن المقنع ظل حتى النهاية رافضًا للصلح، أو النزول بأمان، حتى أجبر على النزول من الحصن وأعدم وبموته انتهت حركته سنة (١٦٣هـ - ٧٧٩م) بالفشل[١٨]، ولكن الأفكار المتطرفة التى بثتها الفرقة عاشت إلى حين فى هذه البيئة المضطربة البائسة.

أفكار الراوندية وعقائدهم: اعتقدت الراوندية - كفرقة غالية - عقائد وأفكارًا خارجة عن الإسلام، واستترت وراء التظاهر بالإسلام، واتخذت من آل البيت محورًا لادعاءاتها، ومن هذه الأفكار:

١ - **القول بالحلول والتناسخ:** وهى من الأفكار المتشابهة وإن اختلفت، يقول أبو العلاء المعرى: الحلولية قريبة من مذهب التناسخ»[١٩]، ولذلك يرتبط الحلول غالبا

بمعنى التناسخ والعكس صحيح «وأما أهل التناسخ فى دولة الإسلام..... من الحلولية، كلها قالت بتناسخ الأرواح فى الأئمة بزعمهم..»[٢٠].

ويؤيد الشهرستانى[٢١] ذلك بقوله: «وقال: روح الإله تناسخت حتى وصلت إليه وحلت فيه، وادعى الألوهية».

ويستعمل الحلول فى الأغلب فى انتقال روح الإله إلى الأشخاص، والتناسخ خاص بانتقال الأرواح عامة من شخص إلى آخر، أو من شخص إلى حيوان، أو من حيوان إلى إنسان.

وفكرة الحلول من الأفكار الغنوصية القديمة، بمعنى: حلول الله، أو روحه، أو نوره، أو جزء منه فى الأشخاص؛ وقديما قال ابن ديصان «إن نور الله قد حل قلبه» وقال مانى قبل الإسلام بالحلول وثبته فى عقيدته، وقد ظهرت فكرة الحلول فى الإسلام وقصد بها الغلاة من الشيعة حلول الله فى أشخاص الأئمة[٢٢]، ولعل عبدالله بن سبأ أول من قال بهذا الحلول؛ لإضفاء صفة الألوهية على الإمام علىّ وعلى الأئمة من بعده، فقال: «إن الجزء الإلهى يحل فى الأئمة»[٢٣].

ويحكى الأشعرى أن الغلاة، قد أحلوا روح الإله فى النبى أولا، وفى آل البيت من بعده؛ فقد قالت الغالية «إن روح القدس وهو الله - عز وجل - كانت فى النبى ﷺ، ثم فى علىّ، ثم فى الحسن، ثم فى الحسين ثم على بن الحسين، ثم فى محمد بن على.... وهؤلاء آلهة»[٢٤].

ويرى ابن خلدون أن القول بالحلول كان على مذهبين إذ يقول: القول بألوهية هؤلاء الأئمة إما على أنهم بشر اتصفوا بصفات الألوهية، أو أن الإله حل فى ذاتهم البشرية)[٢٥]، ولم يذكر ابن خلدون أمثلة توضح ما ذهب إليه، وقد نادى الراوندية بمبدأ الحلول لضرب الإسلام فى أهم ركن من أركانه ألا وهو التوحيد، إلى ذلك يشير النوبختى: «وكلهم متفقون على نفى الربوبية عن الجليل الخالق............ وإثباتها فى بدن مخلوق، على أن البدن مسكن لله وأن الله تعالى نور، وروح ينتقل فى هذه الأبدان)[٢٦]. ويصرح الإسفراييني بذلك فى قوله: «الحلولية وهم فرق ظهرت فى دولة الإسلام كان غرضهم إفساد التوحيد على المسلمين»[٢٧]. وإلى جانب محاربة الغلاة لمبدأ التوحيد، عملوا على الطعن فى النبى والصحابة وآل البيت، فالبيانية قالت بأن روح الإله تناسخت فى الأنبياء والأئمة، حتى صارت إلى أبى هاشم، ثم انتقلت إلى بيان بن سمعان فادعى لنفسه الربوبية»[٢٨].

واستغلت الراوندية فكرة الحلول لنقل

الإمامة من الفرع الحسينى فى البيت العلوى، إلى الفـــرع الحنفى[٢٩]، ومنه إلى البـــيت العـبـاسى، ثم إلى أبى مـسلم الخـراسـانى، فـقـالت: إن الروح التى كانت فى عيسى ابن مـريم صـارت فى علىّ بن أبى طالب، ثم فى الأئمة فى واحد واحد .... وإنهم آلهة»[٣٠].

ولما أدركت «الراوندية» تصميم أبى جعفر المنصورعلى محاربتهم قرروا القضاء عليه، فـسلكوا إلى ذلك طريقـا ملتـويا فنادوا بألوهيتـه على أسـاس الحلول، وأن «روح آدم حلّت فى عثمان بن نهيك أحد قـادتهم، وأن ربهم الذى يطعـمهم ويسـقيهم هو المنصـور، وأحاطوا به ليقتلوه[٣١] ولكنه اكتشف حيلتهم وتمكن من القضاء عليهم.

وكما استغلت فرقة «الأبومسلمية» الحلولَ لإضفاء صفة الربوبية على أبى مسلم نفسه، فادعت أنه صار إلهـا بحلول روح الإله فيه[٣٢] ولتأكيد الثقة عند العاملين لإعادة الملك إلى الفرس، قالت الأبومسلمية «إن أبا مسلم حى، وإن روح الإله انتقلت إليه، وهم على انتظاره، ويقولون: إن الذى قتله أبو جعفر كان شيطانا بصورة أبى مسلم[٣٣] تابعها «الراوندية» فى القول بألوهية المقنع وغيره من قادتهم على أساس من الحلول والتناسخ.

وقالت الراوندية بالتناسخ، وهو من الأفكار القديمة ـ كما يقول البيرونى ـ التى كانت تشيع فى الهند بوجه خاص، ولكنه أثر كثيرا على المناطق المجاورة، يقول البيرونى: «إن التناسخ علمُ النِحلةِ الهندية فمن لم ينتحله لم يكن منها ولم يعدّ من جملتها[٣٤].

وقـد ذهب الراوندية فى القول بالتناسخ مذاهب شتى؛ فرقة يجوزون كرورَ النفس فى جـميع الأجسـاد البـاليـة نبـاتيـة كـانت أو حيوانية... وفرقة يقصرون ذلك على الأبدان الحيوانية، وقد انتهت بهم مقالة التناسخ إلى تأويل الثواب والعقاب وإنكار الجنة والنار[٣٥].

ويعلق الشـهـرسـتـانى على هذه الآراء المغرضة بقوله «وكفروا بالقيامة لاعتقادهم أن التناسخ يكون فى الدنيا والثواب والعقاب فى هذه الأشـخـاص»[٣٦]، وإذن فـلا مـعنى للبعث والقيامة والجنة والنار التى تنادى بها الأديان الكتابية جميعها.

وقـد أنكر الغلاة ـ الذين جاءوا من بعد ـ البعث والقيـامـة بالمفهوم الدينى المعروف، وقالوا بدوام الحياة الدنيا، كما يقول فلهوزن عنهم «فـالأرواح تنتقل بالموت من جسم إلى جسم وثمة بعث مستمر فى المجرى الطبيعى للحياة الدنيا»[٣٧].

٢ - **التأويل:** وهو من المبادىء الأساسية التى وضعتها الراوندية وجرت عليها الفرق الغـاليـة لمحـاربة الإسـلام؛ وهو عندهم الرجـوع إلى المآل، ومآل الكلام مفـاده

وفحواه»[38]، ومنشأ هذه الفكرة الاعتقاد بأنه «لابد لكل محسوس من معقول ولابد لكل ظاهر من باطن، فظاهره ما تقع الحواس عليه ، وباطنه ما يحويه ويحيط العلم به بأنه فيه وظاهره مشتمل عليه وهو زوجه وقرينه»[39].

وقد استغل الغلاة هذه الفكرة وطبقوها على القرآن الكريم ـ كما هو معلوم ـ فقالوا: «إن القرآن له ظاهر وباطن وتنزيل وتأويل»[40]، وتلمسوا آيات من القرآن لدعم فكرتهم فقالوا إن فى قوله تعالى ﴿ **وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة** ﴾[41] وقوله عز وجل ﴿ **وذروا ظاهر الإثم وباطنه** ﴾[42] وقوله سبحانه ﴿ **وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم** ﴾[43] وقوله تعالى ﴿ **هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتى تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق** ﴾[44] تأييدا لما ذهبوا إليه من القول بالتأويل الغالى الذى لا يجرى على قوانين اللغة ولا المعلوم من الدين بالضرورة.

ولما كان التأويل يبحث فى مآل الكلام وفحواه؛ فإن الراوندية قد أخذت بتأويل آيات القرآن وفقا لأغراضها واستغلت ذلك فى تغيير مبادىء الإسلام، فقد ادعى مؤسس فرقة المقنعية الراوندية لنفسه الألوهية[45].

كما استعملوا التأويل لإلغاء الفرائض وإباحة المحرمات، وتأولت فرقة «الأبومسلمية التى هى أصل المقنعية أحكام الدين فقالوا: «بالإباحات، وترك جميع الفرائض، وجعلوا الإيمان المعرفة لإمامهم فقط)[46] و«استحلوا .... المحرمات، وأسقطوا وجوب العبادات، وتأولوا العبادات على أنها كنايات عمن تجب موالاتهم»[47]. وأولت المقنعية بعدهم الدين بكل مقوماته؛ فقالت أيضا بأن «الدين معرفة الإمام فقط»[48] والذى أصلهم من الواجبات الدينية الظاهرة.

وهذا التقسيم للقرآن إلى ظاهر وباطن، وجعل الظاهر منه معجزة الرسول، والباطن معجزة الأئمة، وأن فهمه وتأويله وقف عليهم، تقييد لا أساس له من العقل أو الدين للمسلمين وتضييق على حريتهم الفكرية، وإبعاد للقرآن عن المهمة التى أنزل من أجلها، ومحاولة هدَّامة للدين الإسلامى، وتجميد للحضارة الأسلامية التى تقوم عليه، ومن ثم يعلق القاضى عبدالجبار على ذلك بأنهم: «جعلوا ذلك طريقًا إلى القدح بالإسلام..؛ لأنه مبنى على القرآن والسنة فإذا عطلوا آيات القرآن عن مدلولاتها « ..... وجعلوا المرجع إلى الباطن، الذى لا يعلم إلا من جهة «الحجة»...، وذلك متعذر، فقد سدوا باب معرفة الإسلام وطعنوا فيه»[49] فلا شك أن القول بالتأويل كان أخطر وسيلة استغلها

الغــلاة للهــجــوم على دين الإســلام، وهدم مقـومـاته من الداخل، وإحـلال عقـائد أخرى محله، كما يقول البـغدادى «إن غرض الباطنية الدعــوة إلى دين المجــوس بالتــأويلات التى يتــأولون عليـهـا القـرآن والسنة»[٥٠] ولكن الله غالب على أمره، فانجلت هذه الظلمات بفضل جماهيـر الأمة التى قاومتهم، وعلمائها الذين صدعوا بالحق فى كل جيل.

ا.د / يحيى العباسى

الهوامش :

١ - انظر الشهرستانى (أبو الفتوح محمد بن عبدالكريم) (١١٥٣/٥٤٨): الملل والنحل، ٥ أجزاء، بهامش كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل، المطبعة الأدبية القاهرة ١٣١٧-١٣٢٠هـ، ص ٢٩٠-٢٩١.

٢ - ابن خلدون (عبدالرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمى) (٨٠٨هـ /١٤٠٥م): المقدمة، الطبعة الأدبية، بيروت، ص ١٤٠.

٣ - انظر الشاطبى: الاعتصام مطبعة المنار ـ مصر ج٣/ ص ٦٧ - ٦٨.

٤ - الشهرستانى: الملل والنحل ج ١/ص ٢٠٠ - ٢٠١

٥ - انظر أبو سعيد نشوان: الحور العين، مطبعة السعادة ـ القاهرة ١٩٤٨، تحقيق كمال مصطفى، ص ١٥٩.

٦ - البغدادى (أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر) (١٠٣٧/٤٢٩)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، نشر عزت العطار، القاهرة ١٢١٧هـ/١٩٤٨م، ص ٢٧.

٧ - الشهرستانى: الملل والنحل ج١ ص ٢٠١ - ٢٠٣.

٨ - الطبرى (أبو جعفر محمد بن جرير) (٩٢٢/٣١٠)، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل ـ دار المعارف ـ مصر ج٣ ص ٤١٨.

٩ - الطبرى: المصدر السابق ج٢ ص ١٩٤.

١٠ - المصدر السابق، ج٢ ص ١٩٤.

١١ - النوبختى: فرق الشيعة، تحقيق محمد صادق آل البحر علوم ـ المطبعة الحيدرية ـ النجف ١٩٣٦م. ص ٦٧ - ٦٨.

١٢ - المصدر السابق: ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

١٣ - المصدر السابق: ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

١٤ - الشاطبى: الاعتصام ج٣ ص ٦٨.

١٥ - البيرونى: الآثار الباقية ٢١١، ابن الأثير: الكامل ٢٥/٦، ابن خلكان (شمس الدين أحمد بن محمد)، وفيات الأعيان، المطبعة الميمنية، القاهرة ١٩٧٩م، ١٣٦/٢ - ١٣٧.

١٦ - ابن الأثير: الكامل ٣٨/٦، ٥١ - ٥٢.

١٧ - البغدادى: الفرق بين الفرق ٢٤٤.

١٨ - الفرشخى: أبوبكر محمد بن جعفر: تاريخ بخارى، ترجمة ابن عبدالمجيد بدوى ونصرالله الطرازى، دار المعارف، القاهرة، ص ٢٥.

١٩ - أبو العلاء المعرى: رسالة الغفران ص ٤٤٩، تحقيق وشرح الدكتورة بنت الشاطىء الطبعة الثانية.

٢٠ - البغدادى: الفرق بين الفرق ١٦٢.

٢١ - الملل والنحل ٢٠٢/١ - ٢٠٣.

٢٢ - البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٣٨.

٢٣ - ابن قتيبة: المعارف ص ٢٦٧.

٢٤ - مقالات الإسلاميين تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد ـ مطبعة السعادة ١٩٥٤م، ج١ ص ٨١.

٢٥ - ابن خلدون: المقدمة ص ٤٦ طبعة النجف سنة ١٩٣٦م.

٢٦ - النوبختى: فرق الشيعة ص ٤٤ - ٤٦.

٢٧ - الإسفراينى: التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكين ص ١١٣، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، الناشر: مكتبة الخانجى بمصر والمثنى ببغداد سنة ١٣٧٤هـ، ١٩٥٥م.

٢٨ - الرسعنى: مختصر الفرق ص ١٤٥.

٢٩ - النوبختى: فرق الشيعة ص ٦٧ - ٦٨.

٣٠ - الطبرى: تاريخ الطبرى ج٣ ص ٤١٨.

٣١ - ابن الأثير الكامل ج٥ ص ١٨٧.

٣٢ - البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٥٥.

٣٣ - الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج١ ص ١١٤.

٣٤ - البيرونى: الفلسفة الهندية، تحقيق عبدالحليم محمود، وعثمان يوسف، مطبعة أحمد مخيمر مصر د. ن ص ٥٢.

٣٥ – انظر بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية مكتبة النهضة القاهرة ـ ص ٢٣ وما بعدها.
٣٦ – الملل والنحل: ج١ ص ٢٠٢ – ٢٠٣.
٣٧ – فلهوزن: الخوارج والشيعة الترجمة ص ٢٤٨.
٣٨ – ابن حيون: أساس التأويل ص ٥ تحقيق عارف تامر، دار الثقافة بيروت ١٩٦٠م.
٣٩ – المصدر السابق ص ٢٨.
٤٠ – القاضى عبدالجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج١٦ ص ٣٦٣ – ٣٦٤ مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة ١٩٦٠.
٤١ – سورة لقمان: ٢٠.
٤٢ – سورة الأنعام: ١٢٠ .
٤٣ – سورة آل عمران: ٧.
٤٤ – سورة الأعراف: ٥٣.
٤٥ – الفرق بين الفرق ص ١٥٥.
٤٦ – النوبختى: فرق الشيعة ص ٦٧ طبعة النجف ١٩٣٦.
٤٧ – الرسعنى: مختصر الفرق ص ١٥٣.
٤٨ – مختصر الفرق ص ١٤٧.
٤٩ – المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج ١٦ ص ٣٦٣.
٥٠ – الفرق بين الفرق ص ١٧٠.

الزيدية

تقديم

اجتمع لفرقة الزيدية من المزايا ما يقدمها على كثير من الفرق الإسلامية الأخرى، فرجالها من جهة - مجاهدون، لا يرضون الظلم، ولا يقبلون الضيم، ويبذلون النفس والنفيس فى مواجهة من يعتقدون أنهم من الحكام الظالمين، وتاريخهم يكاد يكون كله تاريخا للجهاد والاستشهاد. وهم - من جهة أخرى - من العلماء العاملين الذين أثروا التراث الإسلامى بالكثير من الدراسات العلمية الجادة التى أبحرت فى شتى فروع العلم.

ولعل هذا الثراء العلمى الكبير لدى علماء الزيدية راجع إلى جعلهم بلوغ مرتبة الاجتهاد شرطا فيمن يستحق الإمامة.

من جهة ثالثة، تعتبر الزيدية أقرب فرق الشيعة إلى السنة، فلم يقعوا - فى مجموعهم - فيما وقعت فيه الطوائف الأخرى من الشيعة من غلو وانحراف، لا بالنسبة للإمام علىّ بن أبى طالب، ولا بالنسبة للصحابة - رضوان الله عليهم -، ولم يرتضوا ما ذهب إليه غيرهم من أقوال مثل: «البداء» و«الرجعة» و«العصمة» وغيرها.

بل إن علماء الزيدية قد وجد بينهم اتجاه قوى يدعو إلى اتباع الكتاب والسنة سواء فى عصر مؤسسها زيد بن علىّ، أو فى العصور المتأخرة من أمثال ابن الوزير اليمنى، والصنعائى، والشوكانى، وابن مقبل وغيرهم.

وإذا كان من الصعب فى هذه الدراسة الموجزة أن نخوض فى تفاصيل كل هذه الجوانب، فلا أقل من أن نتناول أهمها وأبرزها، وعلى ذلك نسوق حديثنا عن الزيدية فى عدد من المباحث:

أولها: التعريف بالزيدية من حيث: نشأتها، وأبرز رجالها، والدول التى أقاموها.

ثانيها: بيان المبادئ والآراء التى تجمع بين معظم فرقها.

ثالثها: بيان أشهر الفرق التى انبثقت عنها وانتسبت إليها.

رابعها: موقف الزيدية بين الشيعة والسنة.

خامسها: علاقتها بالمعتزلة.

والله أسأل أن يكون هذا العمل خالصا لوجهه ﷻ، إنه نعم المولى ونعم النصير.

الزيدية: نشأتها ودولها:

الزيدية إحدى فرق الشيعة، وتنتسب إلى الإمام زيد بن على بن الحسن بن على بن أبى طالب رضي الله عنهم، وهى تقابل «الإمامية» بفرعيها الاثنا عشرية والإسماعيلية.

وبقدر ما فى «الإسماعيلية» من إيغال فى التطرف، فإن الزيدية تعد ـ فى الجملة أكثر فرق الشيعة اعتدالا، وأقربها إلى أهل السنة والجماعة، فهم وإن كانوا يرون أن عليّا رضي الله عنه هو الإمام الحق، لا يتبرءون من أبى بكر وعمر رضي الله عنهما[1]. وليس صحيحا ما يراه بعض الباحثين المحدثين من أن الزيدية فرقة من الخوارج[2]؛ لأن الخوارج عُرفوا بخروجهم على الإمام علىّ رضي الله عنه عقيب واقعة التحكيم المشهورة بين علىّ ومعاوية رضي الله عنهما، بينما الزيدية قد ظهرت على يد أحد أحفاده، وهو زيد بن علىّ، وفضلا عن ذلك فإن الزيدية تجعل الخوارج مارقين عن الدين بخروجهم على الإمام علىّ رضي الله عنه. أما ما تقول به الزيدية من الخروج، فالمراد به الخروج على أئمة الجَوْر والسعى إلى إقامة الإمام الحق، وهو بهذا المعنى من أهم مبادئ الزيدية، ولهذا خرج إمامهم زيد بن علىّ على الخليفة الأموى هشام بن عبدالملك.

كان عقيدة راسخة من عقائد الزيدية؛ لأن السكوت على ظلم الحكام يعنى ـ فيما يرون، وكما هو فى الواقع ـ مزيدا من الظلم والطغيان، فضلا عما يؤدى إليه السكوت من ذل وهوان لآل بيت النبى صلى الله عليه وسلم وذريته؛ إذ لن يقنع الظالمون منهم بالسكوت عليهم، وإنما يتابعونهم بالملاحقة والإيذاء كما أثبتت ذلك أحداث التاريخ[3].

لقد كان الزيدية ينتهجون فى هذا المبدأ منهج الإمام على بن أبى طالب وابنه الحسين رضي الله عنهما، ولذا جاء تاريخهم فى ذلك سجلا حافلا بالخروج والاستشهاد، مما يدل على أن إطلاق اسم الخوارج عليهم لا يدل على معنى سوى الجهاد ضد من يرونهم أئمة ظالمين.

مؤسس فرقة الزيدية :

أسس هذه الفرقة الإمام زيد بن علىّ (٧٩ - ١٢٢هـ) عندما خرج على الخليفة الأموى هشام بن عبد الملك وتابعه على هذا فريق من المسلمين، فسموا بالزيدية. وقد خاض زيد رضي الله عنه عدة معارك ضد جيوش الخلافة الأموية كان النصر حليفه فيها، لكنه بينما كان يعد العدة لإحدى المعارك خطب أصحابه محرضا لهم على القتال، فتوقفت طائفة منهم وسألوه رأيه فى أبى بكر، وعمر رضي الله عنهما.

فأجابهم قائلا: إنى لا أقول فيهما إلا خيرا. قالوا : فَلِم يكون قتالنا القوم (أى

الأمويين)؟ فبين لهم أنه إنما خرج على بنى أمية الذين ظلموا الناس، وظلموا أنفسهم، وظلموا أهل بيت نبيهم، وأنه خرج داعيا إلى كتاب الله تعالى ليُعْمَل به، وإلى السنة ليُعْمَل بها، وإلى البدع أن تُطْفأ، وإلى الظَّلمة من بنى أمية أن تُخْلَع وتنفى، لكن كلامه هذا لم يجد قبولا منهم ففارقوه، فقال لهم: لقد رفضتمونى، فُسُمُّوا لذلك بالرافضة.

وخاض زيد المعركة مع البقية الباقية من أتباعه، وكادوا يحققون النصر على عدوهم لولا أن سهما أصاب زيدا فى جبهته، فأودى بحياته، وكانت منيته فى كناسة الكوفة فى شهر المحرم من سنة ١٢٢هـ(٤).

ودون أن نستطرد فى تفاصيل الأحداث المؤسية التى وقعت لأتباع زيد رضي الله عنه ولآل بيت النبى صلى الله عليه وسلم نشير إلى أن ثورات الزيدية قد استمرت ضد خلفاء بنى أمية، ومن بعدهم خلفاء بنى العباس، وراح ضحيتها يحيى بن زيد سنة ١٢٥هـ، ومحمد بن عبدالله (النفس الزكية) سنة ١٤٥هـ، ثم أخوه إبراهيم ابن عبدالله سنة ١٤٥هـ.

وهكذا استمر الخروج، والقتل، والتنكيل بالخارجين من الزيدية حتى كانت أهم الثورات وأكثرها أثرًا فى تاريخ الفرقة الزيدية، وهى ثورة الحسين بن علىّ ضد الخليفة العباسى الهادى فى سنة ١٦٩هـ ردًا على سياسة البطش والتنكيل التى عاد إليها الهادى بعد أبيه المهدى الذى اتسمت سياسته بملاينة العلويين، قصدًا إلى استمالتهم إلى جانبه.

لكن عودة الهادى إلى سياسة البطش بهم أدَّت إلى خروجهم عليه بقيادة الحسين بن علىّ هذا الذى حارب العباسيين حتى قتل فى موقعة «فخ» بعد تسعة أشهر وثمانية عشر يوما من خروجه(٥).

وعقب هذه الموقعة بدأت تقوم دول للزيدية، إذ قامت لهم دولة الأدارسة فى المغرب على يد إدريس بن عبدالله الذى فر بعد هزيمتهم فى موقعة «فخ» إلى المغرب، ثم تمكن من إقامة دولة للزيدية فيها.

كذلك تمكن أخوه يحيى بن عبدالله من الفرار إلى بلاد الديلم ليقيم بها دولة أخرى للزيدية. وكان من أبرز حركات الزيدية ـ فيما بعد ـ حركة ابن طباطبا محمد بن إبراهيم فى الكوفة سنة ١٩٩هـ، وحركة محمد بن القاسم فى «الطالقان» سنة ٢١٩ هـ، وحركة يحيى بن عمر فى الكوفة سنة ٢٥٠ هـ.

وترتب على هذه الحركة الأخيرة قيام دولة جديدة للزيدية فى طبرستان، فقد استطاع أحد أئمة الزيدية وهو الحسن بن زيد، الملقب بالأطروش، أن يؤسس دولة زيدية فى أرض الديلم جنوب الخزر، وتمت له البيعة بالإمامة

عام ٢٥٠هـ، ثم خلفه فيها من بعده أخوه محمد بن زيد الذى ظل على رأس دولة الزيدية، فى هذه البلاد إلى أن قتل فى حربه مع منافسه فى الاستيلاء على خراسان إسماعيل بن أحمد السامانى عام ٢٨٧هـ(٦).

ومن أعظم الحركات الزيدية وأبعدها أثرا فى التاريخ السياسى والمذهبى حركة الإمام الهادى إلى الحق «يحيى بن الحسين» ـ من ولد القاسم الرسى، حفيد إبراهيم بن الحسن ابن علىّ بن أبى طالب ـ الذى ذهب إلى اليمن فى سنة ٢٨٠هـ ودعا إلى مذهبه هناك، لكنه لم يجد عونا من اليمنيين فى أول أمره، ثم عاد إلى اليمن ثانية بعد أربع سنوات، وذهب إلى صعدة، وأعلن دعوته، فحالفه التوفيق، وبويع بالإمامة، وسعى إلى إقامة حكم إسلامى يجمع الناس على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ونجح فى إقامة العدل، وإصلاح أمر الناس، وإقامة شرع الله، وجاهد ضد القرامطة، وخاض معهم حروبا ضارية لمدة تقارب خمس سنوات، حتى توفى عام ٢٩٨هـ فخلفه ولده أحمد بن يحيى الذى استمر فى الحرب ضد القرامطة الإسماعيلية أكثر من سبع وعشرين سنة إلى أن توفى بصعدة سنة ٣٢٥هـ. وأخيرا تغلب الشيعة الإسماعيلية على اليمن، وقضوا على دولة الزيدية. لكن لم يكن القضاء على حكم الزيدية نهاية للفكر الزيدى فى اليمن، فقد ظل هذا الفكر حيًّا بين اليمنيين حتى تمكن الزيود ـ بعد نحو ألف عام ـ من استرداد اليمن وإقامة دولة لهم ثانية على أرضه. فقد قاد الإمام يحيى بن منصور بن حميد الدين ثورة ضد الأتراك فى سنة ١٣٢٢ هـ وتمكن على إثرها من إقامة دولة للزيدية ظلت تسيطر على اليمن حتى قامت الثورة اليمنية فى سبتمبر عام ١٩٦٢م وتمكنت من القضاء على دولة الزيدية، لكن الثورة وإن مثَّلت النهاية للزيدية من الناحية السياسية، لم تكن نهاية للمذهب الزيدى فى اليمن، فمازال معظم اليمنيين من الزيدية، وخاصة سكان المناطق الجبلية(٧).

تلك إلمامة سريعة عن نشأة الزيدية والدول التى قامت لهم فى أقاليم العالم الإسلامى شرقه وغربه، شماله وجنوبه. وقد تبينا أن كل هذه الدول زالت أو أزيلت؛ لكن زوال هذه الدول لم يكن يعنى زوال المذهب الزيدى، أو غياب الفكر الزيدى عن الساحة الفكرية الإسلامية، فمازال هذا الفكر فى الحقيقة حيًّا وفاعلا فى بعض مناطق العالم الإسلامى.

عقائد الزيدية :

يتفق جمهور الزيدية على عدد من المبادئ، تتلخص فيما يلى:

(أ) فيما يتعلق بالإمامة يعتقد الزيدية أن النبى ﷺ عندما نص على الإمام لم يعنيه بالاسم، وإنما عرّفه - خلافا لما تذهب إليه الشيعة الإمامية - بالوصف فقط، ورغم أن الأوصاف التى وردت للإمام لم تكتمل فى أى شخص مثلما اكتملت فى علىّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فإن الصحابة لم يختاروه للإمامة بعد النبى ﷺ، وقد كان ذلك منهم خطأ فى الاجتهاد لايترتب عليه فسق ولا كفر. وسوف نقف على مقالة الإمام زيد فى ذلك بعد قليل.

والزيدية بهذا المبدأ يخالفون بقية الشيعة الذين يقولون: بالنص من النبى، ﷺ على علىّ بالاسم. وهم وإن خالفوا سائر الشيعة من الإمامية كما أشرنا آنفا، فهم مع ذلك لا يتفقون مع أهل السنة الذين يرفضون القول بالنص على الإمام، لا بالاسم ولا بالوصف.

(ب) يشترط الزيدية فى الإمام أن يكون هاشميا، ورعا تقيا، زاهدا، شجاعا،عالما، سخيا، ويضيفون إلى ذلك أن الإمام - بعد علىّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - يجب أن يكون فاطميا، فمن استوفى هذه الشروط وخرج داعيا لنفسه وجبت على الأمة نصرته[8].

وقد بين الإمام الهادى إلى الحق يحيى بن الحسين (٢٤٥ - ٢٩٨ هـ) شروط الإمام فى قوله: «إن الإمام من بعد الحسن والحسين، من ذريتهما، من سار سيرتَهما، وكان مثلَهما، واحتذى بحذوهما، فكان ورعا تقيا صحيحا نقيا، وفى أمر الله مجاهدا، وفى حطام الدنيا زاهدا، وكان فاهمًا لما يحتاج إليه، عالما بتفسير مايرد عليه، شجاعا كَميًا، بذولا سخيا.. فمن كان كذلك من ذرية الحسن والحسين فهو الإمام المفترض طاعتُه، الواجبة على الأمة نصرتَه»[٩].

والذى يغلب على الظن أن هذا الشرط الأخير، وهو كون الإمام من نسل فاطمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا لم يكن ضمن الشروط التى اشترطها زيد فى الإمام، كما تشير إلى ذلك بعض الروايات المنسوبة إليه، ومنها ما أورده صاحب كتاب شرح رسالة الحور العين «وفيه يحكى عن الإمام زيد قوله: «ثم كنا ذرية رسول الله ﷺ، وما فينا إمام مفترض طاعتُه».

ويؤكد ذلك تصحيح زيد وقبوله لإمامة أبى بكر، وعمر، وعثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، كما يتضح من قوله فيما يحكيه الشهرستانى: «كان علىّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أفضل الصحابة، إلا أن الخلافة فوضت لأبى بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لمصلحة رأوها، وقاعدة دينية راعوها؛ من تسكين ثائرة الفتنة، وتطييب قلوب العامة؛ فإن عهد الحروب التى جرت فى أيام النبوة كان قريبا، وسيف أمير المؤمنين

علىّ من دماء المشركين من قريش وغيرهم لم يجف بعد، والضغائن فى صدور القوم من طلب الثأر كما هى.. فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد، فكانت المصلحة أن يكون القائم بهذا الشأن من عرفوه باللين والتؤدة، والتقدم بالسن، والسبق فى الإسلام، والقرب من رسول الله ﷺ»[١٠].

وعلى ذلك فإن الراجح أن شرط «الفاطمية» فى الإمام كان مما أضافه الزيدية إلى مبادئهم بعد الإمام زيد رضي الله عنه، وحتى لو كان هذا الشرط من وضعه فإنه يكون ـ كما يرى الشيخ أبو زهرة ـ شرطا تفضيليا لا شرطا لازما[١١]. وقد أفصح عن ذلك ابن النديم فى قوله: إن الزيدية هم الذين قالوا: بإمامة زيد بن علىّ رضي الله عنه ثم قالوا بعده بالإمامة فى أولاد فاطمة رضي الله عنها[١٢].

(جـ) يرى الزيدية جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل، وقد سبق أن وقفنا على كلام الإمام زيد فى ذلك وتصحيحه وقبوله لخلافة الصديق رضي الله عنه مع وجود علىّ رضي الله عنه، ومع أن كلام الإمام زيد فى ذلك قد حكاه الشهرستانى وأكد نسبته إليه، كما أكد نسبته إليه الكثيرون من الباحثين الذين كتبوا عن الإمام زيد؛ فقد تشكك فى نسبته إليه أحد الباحثين المُحدثين على أسس واهية، منها: أنه يتضمن أن زيدا يقول: بأفضلية علىّ على كل الصحابة بعد الرسول ﷺ وهذا ـ فى رأيه ـ لا يتفق مع ما عرف عن زيد من اعتراف بفضل الخلفاء الراشدين الذين سبقوا عليًّا. كما أن هذا الرأى المنسوب إلى زيد يوحى بأن الصحابة كان ولاؤهم لأقاربهم من الكافرين أشد من ولائهم للإسلام، ولذا كان موقفهم هذا من علىّ لأنه قتل أقاربهم. وهذا ظن سىء بالصحابة يربأ زيد أن يقول به وهو العارف بأن الصحابة زكاهم القرآن بأنهم خير أمة ﴿ **كنتم خير أمة أخرجت للناس** ﴾[١٣] وشهدت لهم مواقفهم بأنهم ضحوا بأقاربهم وقاتلوهم حينما عارضوا الإسلام ووقفوا فى وجه دعوته»[١٤].

والحق أن هذا الكلام إنما هو من أقوال بعض الزيدية بعد إمامهم، وهذا ما يؤكده الإمام ابن تيمية الذى يذكر أن الكثيرين «من خيار الزيدية يقولون: إن عليًّا كان أفضل من أبى بكر، وعمر، وعثمان، ولكن كانت المصلحة الدينية تقتضى خلافة هؤلاء لأنه كان فى نفوس كثير من المسلمين نفور من علىّ بسبب مَنْ قتل من أقاربهم، فما كانت الكلمة تتفق

على طاعته، فجاز تولية المفضول لأجل ذلك، فهذا القول يقوله كثير من خيار الشيعة، وهم الذين ظنوا أن عليّا أفضل، وعلموا أن خلافة أبى بكر وعمر حق لا يمكن الطعن فيها، فجمعوا بين هذا وهذا بهذا الوجه، وهؤلاء عذرهم آثار سمعوها، وأمور ظنوها تقتضى فضل علىّ عليهم»[١٥]. فهذا واضح فى نسبة هذا القول إلى الزيدية، أو بالأحرى، بعض الزيدية، وليس إلى الإمام زيد.

ويبدو أن بعض الزيدية ـ بعد زيد ـ توقفوا فى مبدأ تولية المفضول مع وجود الفاضل، وإنما يقولون: بوجوب إمامة الأفضل والواقع أنه لا يقول بإمامة المفضول مطلقا ـ كما يذكر الدكتور أحمد صبحى ـ غير أهل السنة[١٦]. ولاختلافهم حول هذا المبدأ جاءت مواقفهم من خلافة كل من أبى بكر، وعمر، وعثمان متباينة، فأقرها بعضهم وأنكرها بعضهم[١٧].

(د) يجيز الزيدية خروج إمامين فى وقت واحد فى قطرين مختلفين، ويصححون بيعتهما متى استوفى كل منهما شروط الإمامة وتم اختياره من قبل أهل الحل والعقد. وقد أثار هذا المبدأ الكثيرَ من الجدل بين الباحثين المحدثين، إذ تساءلوا عن أصل هذا المبدأ ومصدره: هل هو الإمام زيد نفسه الذى قال به، أم أنه من وضع أتباعه من بعده؟.

ورغم أن هذا الخلاف لا يترتب عليه كبير أثر، فالراجح من سيرة الإمام زيد، وما عرف عنه من حرص على مصلحة المسلمين، وسعى لإقامة العدل بينهم ـ الراجح أن هذا المبدأ لم يكن من مبادئه.

يقوى ذلك قول الإمام زيد: «والله لوددت أن يدى معلقة الثريا، فأقع على الأرض، أو حيث أقع، فأتقطع قطعة قطعة دون أن أصلح بين أمة محمد ﷺ». والإصلاح ـ فيما يرى الدكتور النشار ـ لا يكون إلا باجتماعها على رجل واحد.

كذلك ينسب إلى الإمام زيد قوله: «إنى أدعو إلى كتاب الله، وسنة نبيه، وإحياء السنن وإماتة البدع، فإن تسمعوا يكن خيرا لكم ولى، وإن تأبوا فلست عليكم بوكيل»[١٨]. فمن كانت هذه دعوته استبعد أن يجيز البيعة لإمامين فى وقت واحد لما فى ذلك من تشجيع على التفرق المنهى عنه شرعا.

فرق الزيدية :

رأينا فيما سبق أن رأس الزيدية، فالأشعرى يذكر فى مقالاته أنها ست فرق: الجارودية، والسليمانية، والبترية، والنعيمية، واليعقوبية، وفرقة تتبرأ من الشيخين وتقول: بالرجعة[٢١].

والإسفراييني يوافق الأشعرى فى الثلاثة

الأولى فقط، غير أنه يسمى الثالثة: الجريرية والبترية[٢٢]. كذلك يوافقه الشهرستانى فى هذه الثلاثة لكنه يقرر أن الصالحية والبترية على مذهب واحد[٢٣]. ويذكر النوبختى أنها أربع هى: السرجوبية، والعجلية، والبترية، والحسينية[٢٤].

والزيدية ـ مع تعدد أصنافهم ـ لا يختلفون فى أن الإمامة فى جميع ولد علىّ من فاطمة، رضي الله عنهما، فكل من خرج منهم يدعو إلى الكتاب والسنة وجب عندهم سل السيف معه، كذلك لا يختلفون فى الشروط التى يجب توافرها فيمن يكون إماما للمسلمين، وهى: أن يكون ذكرا، حرا، بالغا، وأن يكون أفضل أهل زمانه، سليم الحواس والأطراف، لم يمارس مهنة مرذولة، عادلا، ورعا، كريما، حسن الدراية بتصريف الأمور، علويا، فاطميا، شجاعا، مجتهدا. وهم ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ يجيزون خروج إمامين فى قطرين يستجمعان هذه الخصال ويكون كل واحد منهم واجب الطاعة[٢٥].

وفيما يلى نستعرض بإيجاز أبرز الملامح التى تميز كل فرقة من هذه الفرق:

(أ) **الصالحية أو البترية:** الصالحية هم أصحاب الحسن بن صالح بن حى الهمدانى (١٠٠ - ١٦٨هـ) المكنى بأبى عبدالله. والبترية هم أصحاب كثير النواء الملقب بالأبتر. وقد كان الحسن ابن صالح ناسكا، عابدا، زاهدا، فقيها، محدثا، خرَّج له البخارى ومسلم فى باب الأدب، ووثقه الجمهور[٢٦].

وتتفق آراء هاتين الفرقتين ـ فى الجملة ـ مع المبادئ العامة للزيدية، فهم يصححون إمامة المفضول مع وجود الأفضل، ويرون أن عليّا رضي الله عنه مع أفضليته ترك حقه راضيا، فنحن نرضى بما رضى به، وعلى ذلك فهم يقرون شرعية خلافة كل من أبى بكر، وعمر رضي الله عنهما، لكنهم يتوقفون فى أمر عثمان ـ رضى الله عنه ـ.

ويحكى لنا الشهرستانى ذلك عنهم[٢٧] فى قوله: «وقولهم فى الإمامة كقول السليمانية، إلا أنهم توقفوا فى أمر عثمان: أهو مؤمن أم كافر؟. قالوا: إذا سمعنا الأخبار الواردة فى حقه، وكونه من العشرة المبشرين بالجنة، قلنا: يجب أن نحكم بصحة إسلامه وإيمانه، وكونه من أهل الجنة. وإذا رأينا الأحداث التى أحدثها.. قلنا يجب أن نحكم بكفره، فتحيرنا فى أمره، وتوقفنا فى حاله، ووكلناه إلى أحكم الحاكمين»[٢٨] وهم ـ مع ذلك ـ يعتبرون فى نظر أهل السنة من أفضل فرق الشيعة.

ويرى هؤلاء أنه إذا خرج إمامان مستوفيان للشروط اختير أكثرهما فضلا، وزهدًا، فإن تساويا كانت الإمامة لأصوبهما رأيا، وأحزمهما أمرا.

وهذا القول بتجويز خروج إمامين فى وقت معا ـ لم يكن فى الأرجح ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ من وضع الإمام زيد؛ لأن فقه الإمام زيد، وسيرته، وورعه، وحرصه على وحدة الأمة، كل ذلك يربأ به عن مثل هذا القول الذى ينتج من البغضاء والتشاحن بين أبناء الطائفة الواحدة فيما لا تحمد عقباه، ولا يرضاه الشرع.

وأخيرًا فالصالحية والبترية ينكرون مبدأ «التقية» الذى اشتهر به الشيعة، ولا يرون أهلا للإمامة من يفتى بالباطل فى أمر مبررا ذلك بالتقية؛ لأن الإمام الحق هو الذى يفتى بما أمر الله، لا يخشى فى الله لومة لائم، وليس من يفتى عن تقية، لأن ذلك يؤدى إلى ضلال الخلق والتلبيس عليهم، وموقفهم هذا يضاف إلى المواقف التى تقربهم من أهل السنة[٢٩]. وقد عدّهم كثير من مصنفى المقالات من أكثر فرق الزيدية اعتدالا، إنهم يصححون بيعة الشيخين، ولا يكفرون الصحابة، وإن توقفوا فى أمر عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وهو ما يمثل ـ دون شك ـ نقطة ضعف فى مذهبهم.

(ب) السليمانية أو الجريرية :

وتنسب هذه الفرقة إلى سليمان بن جرير الرقى، وهم يذهبون إلى أن الإمامة شورى، وأنها تصلح بعقد رجلين من خيار المسلمين، وأنها قد تصح للمفضول لكن إمامة الأفضل أصح فى كل حال، وهم يثبتون إمامة الشيخين أبى بكر، وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، لكن الصحابة ـ فى رأيهم ـ تركوا الأصلح بتركهم مبايعة علىّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، لأنه أولاهم بذلك، وقد كان ذلك خطأ منهم، لكنه ـ كما يقولون: ـ خطأ اجتهادى، لا يوجب كفرا ولا فسقا.

ويذهب رأس هذه الفرقة ـ سليمان بن جرير ـ إلى القول بكفر عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بسبب الأحداث التى أحدثها فى زعمه، وهو يطلق نفس الحكم على أم المؤمنين السيدة عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، وعلى طلحة، والزبير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لإقدامهم على قتال علىّ ـ كرم الله وجهه ـ.

ولاشك أن هذه الأحكام تخالف ما عليه جمهور المسلمين من أهل السنة، لأن عثمان من المبشرين بالجنة، وأم المؤمنين عائشة هى أم المؤمنين، بنت الصدِّيق، وأحب أزواج النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إليه وقد فاضت روحه الطاهرة بين سحرها ونحرها. وطلحة هو أحد العشرة المبشرين بالجنة، وأحد الستة أصحاب الشورى، وقد صحب رسول الله فأحسن صحبته حتى توفى وهو عنه راض، كما يقول ابن كثير فى ترجمته له.

وأما الزبير فقد روى أنه أول من سل سيفا فى الإسلام وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة، وقال الرسول فى شأنه: إن لكل نبى حواريا، وحوارىّ الزبير. وهم جميعا من علية الصحابة الذين زكاهم القرآن الكريم، وأمرنا ﷺ أن نتقى الله فيهم، وأن نقتدى بهم، وفضلا عن ذلك فإن مؤسس الزيدية، زيد بن علىّ نفسه يرفض مثل هذه الأحكام، بل إن عليا رضي الله عنه لم يحكم بالكفر على أى من هؤلاء، فهل كان هؤلاء علويون علىّ أكثر من علىّ!!

والجريرية وإن كانت تقف مع أهل السنة فى القول بأن عقد الإمامة يقوم على أساس الاختيار والشورى، فإنهم يبتعدون عنهم كثيرا فى قولهم بتكفير بعض الصحابة، كما أنهم يفترقون عن كثير من طوائف الشيعة بإنكارهم لمقولتى: «**البداء**» و«**التقية**».

يقول الشهرستانى فى ذلك حاكيا عن سليمان بن جرير: «إنه طعن فى الرافضة فقال: إن أئمة الرافضة قد وضعوا مقالتين لشيعتهم، لا يظهر أحد قط عليهم.

إحداهما: القول بالبداء، فإذا أظهروا قولا إنه سيكون لهم قوة وشوكة ثم لايكون الأمر على ما أظهروه، قالوا: بدا لله تعالى ذلك.

والثانية: التقية، فكل ما أرادوا تكلموا به، فإذا قيل لهم فى ذلك: إنه ليس بحق، وظهر لهم البطلان قالوا: إنما قلنا ذلك تقية، وفعلناه «تقية»[٣٠].

(جـ) الجارودية

إذا كانت البترية هى أكثر فرق الزيدية اعتدالا وقربا من أهل السنة، فإن الجارودية تعتبر أكثر هذه الفرق تطرفا وإيغالا فى البعد عن أهل السنة كما سيتضح ذلك من مقالاتهم[٣١].

والجارودية هم أتباع أبى الجارود، زياد بن أبى زياد بن المنذر الكوفى (توفى بين عامى ١٥٠، ١٦٠ للهجرة). وكان يسمى «سرحوب»، سماه بذلك أبو جعفر محمد بن على الباقر، وقد فسر أبو جعفر هذا اللفظ بأنه «شيطان أعمى يسكن البحر».

ويصف المحدثون أبا الجارود بأنه كذاب ليس بثقة، وأنه كان رافضيا يضع الحديث فى مثالب أصحاب رسول الله ﷺ، ويروى فى فضائل أهل البيت أشياء لا أصل لها، وقد وصفه ابن حجر بأنه رافضى، وعده يحيى بن معين كذابا. كان أبو الجارود من أتباع محمد الباقر ثم ابنه جعفر ثم تركهما ولحق بالزيدية وشارك الإمام زيدا فى حروبه رغم أنه كان كفيفا. وكذلك له صلات قديمة مع الشيعة الإمامية ظهر أثرها فى بعض آرائه كما سنرى بعد قليل.

والواقع أن تسمية الجارودية فرقة يقوم على قدر كبير من التجوز، إذ تموج هذه الفرقة بالعديد من الأفكار المتعارضة والعقائد المتباينة. فقد اختلفت الجارودية ـ كما يحكى الشهرستانى ـ «فى التوقف، والسَّوْق، فساق بعضهم الإمامة من علىّ إلى الحسن، ثم إلى الحسين، ثم إلى علىّ بن الحسين زين العابدين، ثم إلى ابنه زيد بن على، ثم منه إلى الإمام محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علىّ بن أبى طالب»[٣٢].

والقائلون بذلك ـ رغم اتفاقهم على إمامة محمد بن عبدالله بن الحسن ـ اختلفوا حول هذا الإمام، فمنهم من يرى أنه لم يقتل، وأنه لايزال حيا، وسيخرج فيملأ الأرض عدلا، ومنهم من قال: بموته وساق الإمامة إلى محمد بن القاسم بن علىّ (ابن عمر بن علىّ) الحسين بن علىّ[٣٣]، ولما أسر محمد بن القاسم فى أيام المعتصم حتى مات فى الحبس زعم بعض أتباعه أنه لم يمت وأنه سيخرج ويغلب. بينما قال بعضهم بإمامة يحيى بن عمر صاحب الكوفة الذى قتل فى أيام الخليفة العباسى المستعين. وهكذا نجد تضاربا كبيرا وتصادما بين الآراء داخل فرقة الجارودية حتى اعتبرها الأشعرى فرقا متعددة، وجعل من كل رأى فرقة[٣٤].

ولكن الجارودية ـ مع اختلافهم ـ يتفقون، أو يتفق أكثرهم على المبادئ التالية:

١ - القول بالنص على علىّ بالوصف دون الاسم.

٢ - القول بوجوب الخروج مع كل إمام عدل من أولاد فاطمة رضي الله عنها إذا خرج داعيا لنفسه، وهذا مبدأ متفق عليه عند سائر فرق الزيدية.

٣ - القول بأن ولد الحسن والحسين لديهم من العلم مثل ما عند النبى ﷺ، وأن هذا العلم يحصل لهم فطرة وضرورة دون تعلم، يستوى فى هذا العلم صغيرُهم وكبيرُهم، وليس أحد منهم بحاجة إلى تلقى العلم عمن سواهم، وهذا القول مما لا تقول به أية فرقة أخرى من فرق الزيدية[٣٥].

الزيدية والفرق الأخرى:

تنفرد الزيدية ـ فى مجموعها ـ عن باقى فرق الشيعة بالقول بأن عليا رضي الله عنه لم يكن إماما عن طريق نص الرسول ﷺ عليه بالاسم، بل بالوصف فحسب، وأنه إنما كان إماما حين دعا إلى نفسه، وبذا تميزت دعوته بالاعتدال وعدم التطرف، وكانت أقرب إلى أهل السنة، وكان من مظاهر هذا الاعتدال إنصافهم وتقديرهم للصحابة، لاسيما

المجاهدون الأولون، كذلك كان من مظاهر اعتدالهم سماحتهم ونزاهتهم فى التعامل مع خصومهم، يقول الدكتور أحمد صبحى فى ذلك:

«لا أكاد أجد مذهبا أكثر سماحة، وأعدل قصدا تجاه الخصوم من الزيدية، بل إن منهج معظم مفكريهم فى العرض لفريد، إذ تُعرض مختلف الآراء على السواء فى نزاهة وموضوعية، ثم يرجح المفكر ما يراه، لا شطط ولا إسفاف، ولا ارتداء زى كهنوت وإصدار أحكام التكفير على المخالفين. برئ معظم كتّاب الزيدية من ذلك، وإن أُصيب أحدهم بداء التعصب، وبخاصة أتباع الجارودية، قوّموا المذهب وصححوه»[٣٦].

(أ) **ومن ثمّ حدث تقارب بينهم وبين أهل السنة**، ولم يكن موقف الزيدية فى مسألة الإمامة، وقولهم: بأنها تتم عن طريق الخروج والشورى، هو الموقف الوحيد الذى اتفقوا، أو اقتربوا فيه من أهل السنة نوعا ما، وإنما كان إنكارهم للكثير من أصول الشيعة الإمامية ومعتقداتهم سببًا آخر لهذا الاتفاق أو التقارب. فالزيدية ـ كما رأينا من قبل ـ يرفضون مقالات الشيعة فى «البداء» و«التقية» و«الرجعة»، كما يرفضون فكرة «المهدية» بالمفهوم الشيعى المتطرف.

فقول الشيعة الاثنى عشرية بالبداء لا يتفق مع المبادئ التى وضعها الإمام زيد لأتباعه، فإذا كان هؤلاء ينسبون إلى أئمتهم الاطلاع على الغيب ـ وهو ما دفعهم إلى الإيمان بفكرة «البداء» ـ فإن الإمام زيدًا ينكر ذلك تماما، ويؤمن بأن الغيب مما استأثر الله تعالى بعلمه.

وقولهم بالتقية يتعارض تماما مع الفكر الزيدى الذى تميز بالصراحة والعلانية واعتبار الخروج على حكام الجور من أوجب الواجبات، كذلك يختلف الفكر الزيدى مع الإمامية فى عقيدة «المهدى والرجعة» فالزيدية يعتقدون أن كل هاشمى من أبناء فاطمة إذا خرج داعيا لنفسه، مستوفيا شروط الإمامة فهو إمام، وهو مهدى، فالزيدية لايحصرون المهدية فى شخص بعينه كما فعلت الاثنا عشرية[٣٧].

وإنكار الزيدية لهذه المبادئ والأفكار الشيعية مرجعه ـ فى اعتقادى ـ هو قيام دعوتهم على الكتاب والسنة، وليس بسبب تأثرهم بالنزعة العقلية لدى المعتزلة، كما يذهب إلى ذلك الدكتور أحمد صبحى[٣٨].

وإذا كان دعاة الزيدية يؤكدون فى كل مناسبة على تلك الحقيقة ـ الدعوة إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ـ فإنهم يقدمون بذلك وجهًا آخر ـ وهو وجه أصيل ـ للّقاء والتوافق مع أهل السنة.

ويطول بنا المقام لو تتبعنا أقوال أئمة الزيدية الدالة على ذلك، وقد سبق أن وقفنا على بعض أقوال مؤسس هذه الفرقة الإمام زيد بن علىّ فى ذلك. ونضيف هنا ما قاله إدريس بن عبدالله، مؤسس دولة الأدارسة الزيدية فى المغرب. ففى إحدى خطبه يقول - بعد حمد الله والصلاة والسلام على خير خلقه - : أما بعد، فإنى أدعوكم إلى كتاب الله، وسنة نبيه ﷺ، وإلى العدل فى الرعية، والقسم بالسوية، ودفع المظالم، والأخذ بيد المظلوم، وإحياء السنة، وإماتة البدعة، وإنفاذ حكم الله على القريب والبعيد.

وقد كان الإمام الهادى إلى الحق يحيى بن الحسين - مؤسس دولة الزيدية فى اليمن عام ٢٨٨هـ - كان فى دعوته للناس إلى مبايعته يشترط على نفسه أربعة شروط.

أولها: الحكم بكتاب الله وسنة رسوله.

وثانيها: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

وثالثها: إيثار أتباعه على نفسه.

ورابعها: أن يتقدم أتباعه عند لقاء العدو. وكان ذلك هو منهج دعاة الزيدية فى طبرستان، والديلم، وبغداد وغيرها.

وبسبب هذا الأصل الذى قامت عليه دعوة الزيدية والتزمه دعاتها فى شتى المناطق التى وصلوا إليها، أقوال: **بسبب هذا الأصل - الدعوة إلى الكتاب والسنة** - قرر الدكتور النشار - وهو من الباحثين المدققين - أن زيدا «لم يكن شيعيا على الإطلاق، ولم تكن حركته للشيعة، وإنما هى حركة إسلامية استهدفت الخروج على الإمام الظالم من عالم من علماء المسلمين يمتاز عن غيره من العلماء بأنه من دوحة النبوة، ومن أبناء علىّ، ويؤيد ذلك أن دعوة زيد كانت إلى الكتاب والسنة، وإحياء السنن وإماتة البدع، وأنها خلت من المفاهيم الشيعية كالنص، والوصية، والحق الإلهى للأئمة»[٣٩].

وهذا المعنى نلتقى به عند الإمام ابن تيمية، فقد اعتبر الأولين من آل البيت - ومنهم زيد بن علىّ مؤسس الزيدية - من أهل السنة، فليست ذرية فاطمة كلهم - كما يقول - محرمين على النار، وإنما المحرمون عليها هم أهل السنة منهم، الموالون لأبى بكر، وعمر كزيد بن علىّ بن الحسين وأمثاله من ذرية فاطمة[٤٠]، كذلك ذهب الألوسى إلى أن أئمة أهل البيت - ومنهم الإمام زيد - كانوا من أهل السنة[٤١].

يضاف إلى وشائج القربى بين الزيدية وأهل السنة اتفاق بعض فرقهم فى مسألة الإمامة اتفاقا تاما مع أهل السنة، فالصالحية والبترية - كما يقول الإمام يحيى بن حمزة - يذهبون إلى أن الإمامة لاتنعقد بالنص أو

الوصية، وإنما بالعقد والاختيار. وهذا هو رأى أهل السنة فى الإمامة[٤٢].

ويعتبر موقف الزيدية فى مسألة الاجتهاد وشيجة أخرى تقربهم إلى أهل السنة، بل إنهم ـ فى اعتقادى ـ قد تفوقوا فى هذا الأمر على أهل السنة، فبينما أتت على أهل السنة قرون عديدة توقف فيها الاجتهاد، فإن الزيدية لم يتخلوا عنه أبدا، وإنما تمسكوا به وأقروه باعتباره ضرورة دائمة، بل جعلوه شرطا لمن يتقدم لمنصب الإمامة[٤٣]. ولعل ذلك يفسر غزارة علمهم، ووفرة إنتاجهم فى شتى فروع العلم الإسلامى، والزيدية فى مجال الفقه يتبنون مذاهب أهل السنة؛ إذ يغلب على بعضهم ـ كما يقول ابن مقبل اليمنى ـ مذهب الحنفية، ويغلب على بعض آخر مذهب الشافعى موافقة لا تقليدا، ومنهم من كان شأنه فى ذلك شأن سائر المجتهدين[٤٤].

وأخيرا كان للزيدية مع «الإسماعيلية ـ أو من عرفوا فى اليمن باسم «الباطنية» «القرامطة» ـ كان لهم منهم موقف مشابه تماما لموقف أهل السنة، فقد خاض الفريقان معارك كثيرة ضد الباطنية وعقائدهم فى ميدانين، ميدان القتال، وميدان الفكر. وقد حفل التراث الزيدى بالكثير من المصنفات التى فضحت الباطنية وكشفت عن عقائدها المخالفة للإسلام، واهتمت بالرد على هذه الأفكار وتفنيدها.

ومن أمثلة هذه المصنفات كتاب الإمام القاسم الرسى (توفى ٢٤٦هـ) الرد على الرافضة، ومجموع رسائل الإمام حميدان بن يحيى (توفى ٦٥٦هـ) وكتاب الإمام محمد بن الحسن الديلمى (توفى ٧١١هـ) قواعد عقائد آل محمد، وكتاب الإمام يحيى بن حمزة (توفى ٧٤٩هـ) الإفحام لعقائد الباطنية، وكتابه «مشكاة الأنوار» والكثير من مؤلفات ابن الوزير اليمنى[٤٥]، ومازال الزيدية فى اليمن حتى هذا العصر يكافحون ضد عقائد الباطنية، وينبهون إلى خطورتها، ويحذرون منها. يقول الشيخ عبدالعزيز الزيدى اليمنى فى كتابه «اذهبوا فأنتم الرافضة»: «مما يجب التنبيه إليه، والتحذير منه ما تتعرض له اليمن من غزو رافضى شيعى من قبل الاثنى عشرية، والإمامية، والباطنية. هذا الغزو الرافضى الشيعى الذى يقوده البعض من أبناء جلدتنا ممن أعمتهم الأهواء والأطماع والنوازع العنصرية يشكل خطرا على المذاهب المعتدلة فى اليمن، حيث تسعى الرافضة للقضاء على الزيدية، والهادوية، وإحلال المذاهب الاثنى عشرية، والباطنية، والأفكار السبئية مكانهما»[٤٦].

بقى فى هذا المبحث أن نشير إلى أن

الفرقة الزيدية قد أفرزت اتجاها يضم عددا من أكابر العلماء ومحققيهم يقتفى آثار السلف، وينتهج منهجهم، ويدافع عن السنة النبوية ضد أعدائها، ويدعو إلى وحدة الأمة الإسلامية.

من هؤلاء العلماء ابن الوزير اليمنى محمد ابن إبراهيم (٧٧٥ - ٨٤٠هـ) الذى خلف لنا مصنفه الكبير «العواصم والقواصم فى الذب عن سنة أبى القاسم محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم»، الذى ألفه فى الرد على شيخه جمال الدين على بن محمد بن أبى القاسم الذى تعرض بالنقد والتجريح لأهل السنة، والأشاعرة، والمحدثين، فجاء كتاب العواصم فى تفنيد دعاوى شيخه والكشف عن أوهامه كما سماها ابن الوزير، وكان كتاب العواصم فى أربعة مجلدات كبيرة ثم اختصره ابن الوزير فى كتابه «الروض الباسم فى الذب عن سنة أبى القاسم»، وضمنه ردودا وافية على كل ما وجه إلى السنة ورجالها من مطاعن وانتقادات.

ومن مؤلفات ابن الوزير التى تكتسب أهمية كبرى فى زمننا بصفة خاصة كتابه «إيثار الحق على الخلق..» الذى جاء محاولة رائعة يقل نظيرها فى تحقيق مذاهب الأشعرية والمعتزلة فى سائر المسائل الكلامية، وبيان أسباب ما شاع عنهم من الاختلاف، وانتهى من تحقيق مذاهبهم إلى بيان التوافق بينهم فى الكثير من المسائل(٤٧).

من علماء هذا الاتجاه كذلك الصنعائى، والشوكانى، وابن الأمير محمد بن إسماعيل، وغيرهم ممن لا يتسع المقام لبيان جهودهم فى علوم السنة وأصول الدين، والفقه وأصوله، وغير ذلك من العلوم الإسلامية بروح سمحة بريئة من التعصب. ولا شك أن علماء هذا الاتجاه قد سطروا صفحة بيضاء ناصعة البياض فى تاريخ العلاقة بين الزيدية وأهل السنة، الأمر الذى يؤكد ما قلناه سابقا وهو أن الزيدية فى مجموعهم هم أقرب الفرق إلى أهل السنة.

(ب) أما عن علاقتهم بالمعتزلة: فقد ارتبطت الزيدية بالمعتزلة برباط وثيق فى حقيقة الأمر، إذ يتفق معظمهم فى مسائل العقيدة مع الكثير من أصول المعتزلة، بل إنهم لم يخالفوا المعتزلة إلا فى أصل واحد من أصولهم، وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين، فقد استبدلوا به قولهم فى الإمامة الذى أصبح عندهم تعبيرا عن مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وصار كفر مرتكب الكبيرة عندهم ـ خلافا للمعتزلة ـ كفر نعمة وليس كفرا يخرج عن الملة.

والزيدية يستندون فى هذا الرأى إلى ما

أجاب به علىّ بن أبى طالب رضي الله عنه حين سئل عن رأيه فى معاوية وأتباعه، فقد أجاب على ذلك بقوله: لا والله ما هم مشركون... ولكنهم كفروا بالأحكام، وكفروا بالنعم(٤٨).

لكن، كيف بدأت الصلة بين الزيدية والمعتزلة؟ يجيب الشهرستانى على هذا السؤال بما يفيد أن الصلة بينهما بدأت مع بداية الزيدية، ومن عهد مؤسسها زيد بن علىّ نفسه. يقول الشهرستانى فى ذلك: إن «زيدا» أراد أن يُحصِّل الأصول والفروع حتى يتحلى بالعلم، فتتلمذ لواصل بن عطاء وأخذ منه الاعتزال، وصار أصحابه كلهم معتزلة..»(٤٩).

ومنذ أطلق الشهرستانى هذا القول تناقله الباحثون فى القديم والحديث على إطلاقه وكأنه حقيقة لامراء فيها، بل إن الدكتور أحمد صبحى ـ وهو من المفكرين المحققين ـ قد ساق هذا القول على إطلاقه بما يفيد موافقته عليه، وقبوله به، يقول: «أخذ الإمام زيد عن واصل بن عطاء أصول الكلام»، ثم يحكى ما حكاه الشهرستانى عما دار بين الباقر وأخيه زيد، وفيه يعاتبه لأخذه العلم عن واصل الذى يجوز الخطأ على جده علىّ ابن أبى طالب فى حروبه(٥٠).

هذه القصة المبتورة والتى لا سند لها توحى ـ فى تصورى ـ بالكثير من الشك فيها؛ فهى تؤكد ما ذكره الشهرستانى من تتلمذ زيد لواصل، وكأن راوى القصة لا يقصد إلا ذلك، وإلا فما وجه سكوته أو إهماله لرد زيد على اعتراض أخيه عليه وهو موقف يستوجب الرد من زيد رضي الله عنه، ويبعد جدا أن يواجه الإمام زيد مثل هذا الاعتراض، ويتركه دون جواب.

إن ما حكاه الشهرستانى فى ذلك يفيد أمرين:

أحدهما: أن زيدا كان تلميذا لواصل.

وثانيها: أن أصحاب زيد صاروا كلهم معتزلة، وكلا الأمرين يحتاج إلى نظر. لذلك رفض الشيخ أبو زهرة هذا الرأى، وذهب إلى أن «التقاء زيد بواصل بن عطاء كان التقاء مذاكرة علمية، وليس التقاء تلميذ يتلقى عن أستاذ، فإن السن متقاربة، وزيد كان ناضجا»(٥١).

ومع اعتقادى بصحة رأى الشيخ، فقد لا يكون الدليل الذى ساقه حاسمًا، إذ لم يقل أحد إن صغر السن فى طالب العلم عن أستاذه شرط لتلمذته له، كما لم يقل أحد بامتناع التأثر بين العالمين إذا تقاربا أو تساويا فى السن. فاعتماد الشيخ على فكرة تقارب السن لا يقوى ما ذهب إليه هنا.

نعم، يتأكد هذا الرأى بما ساقه من

الأخبار التى تذكر أن علماء آل البيت قد تكلموا فى العقائد، وأن واصلا تلقى عقيدة الاعتزال عنهم، وخصوصا عن محمد بن الحنفية بن على رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ(٥٢).

يقوى هذا الرأى كذلك ما سلكه مصنف كتاب «المنية والأمل»، حيث وضع آل البيت فى الطبقات الأولى للمعتزلة، وكذلك ما حكاه أبو سعيد الحميرى فى «الحور العين» عن الجاحظ وهو قوله: «إنه كان فى الصدر الأول لا يسمى شيعيا إلا من قدم عليا على عثمان، ولذلك قيل شيعى وعثمانى.. وكان واصل بن عطاء ينسب إلى التشيع فى ذلك الزمان»(٥٣). هذه الأقوال وأمثالها تعكس رأى الشهرستانى تماما وترجح أن واصلا هو الذى أخذ أصول مذهب الاعتزال عن آل البيت وليس العكس، وعلى افتراض صحة القول بأن «واصلا» هو صاحب الأصول الأولى لمذهب المعتزلة فقد قال بها بوصفه شيعيا.

يدل على ذلك ويقويه أننا لو سلمنا أن زيدًا نقل الاعتزال إلى الزيدية عن واصل بن عطاء، فإننا لا نستطيع أن نفسر انتقاله إلى بقية فرق الشيعة من غير الزيدية.

ومما هو جدير بالذكر هنا أن ابن الوزير اليمنى ـ وهو من أكبر المحققين ـ قد ذهب إلى القول بأن زيدا لم يقلد واصلا فى مذهبه. يقول: «وأما ما نقله الشهرستانى فى الملل والنحل من أن زيدا قلد واصل بن عطاء، وأخذ مذهب الاعتزال تقليدا.. فهذا باطل من غير شك، ولعله من أكاذيب الروافض، ولم يورد له الشهرستانى سندا ولا شاهدا، ولو كان الشهرستانى كامل المعرفة والإنصاف لنذكر مع ما ذكره ما هو أشهر منه فى كتب الرجال وتواريخ العلماء وأئمة السنة، وفى «الجامع الكافى» ذكر الراجح من النقلين، وقواه بوجه الترجيح..»(٥٤).

ومهما كان الأمر فالثابت من خلال مصنفات الزيدية والمعتزلة معا أن التوافق بينهما كبير، فرسائل القاسم بن إبراهيم الرسى (١٦٩ - ٢٤٦هـ) تتطابق حتى فى عناوينها مع كتب المعتزلة، إذ جاءت عناوينها على النحو التالى: فى أصول العدل والتوحد، والأصول الخمسة، والرد على المجبرة فى التوحيد، وهكذا. كما يتفق منهجه مع منهج المعتزلة القائم على التأويل، ونسبة فعل الإنسان إليه، ورفض القول بالجبر وغير ذلك من الأقوال: وهو ما نقف عليه كذلك عند الإمام الهادى إلى الحق يحيى بن الحسين (٢٤٥ - ٢٩٨هـ)(٥٥).

لكن الزيدية ـ مع ذلك ـ خالفوا المعتزلة فى واحد من أصولهم الخمسة، وهو الخاص بحكمهم على مرتكب الكبيرة وأنه فى منزلة بين المنزلتين، كذلك لم يبالغ الزيدية مبالغة المعتزلة فى تعليل أفعال الله تعالى، ولم يقبلوا فكرة الوجوب على الله تعالى التى قال بها

المعتزلة، ولم يجاورهم فى الخوض فى دقيق الكلام كالحديث فى الجزء، والكون والمداخلة وغيرها من المسائل الطبيعية[٥٦].

وخلاصة القول أن الصلة وثيقة بين الزيدية والمعتزلة، لكنهما اتفقوا فى الكثير من المسائل واختلفوا فى بعضها كما رأينا، وكانت العلاقة الوثيقة بينهما على مستوى الأشخاص وعلى مستوى الأفكار، كذلك كان التأثير والتأثر بينهما متبادلا فتشيّع بعض المعتزلة، خصوصا معتزلة بغداد، واعتنق مذهب الاعتزال الكثير من الزيدية، وكان للزيدية ـ خصوصا الزيدية اليمنية ـ الفضل الكبير فى حفظ تراث المعتزلة الذين ما كان يتيسر لباحث أن يعرف آراءهم ـ قبل الكشف عن هذا التراث ـ إلا من كتب خصومهم.

وأخيرا كنت أتمنى أن أضمن هذه الدراسة عن الزيدية مبحثا عن الزيدية فى الوقت الراهن، لكنى أخشى أن أكون تجاوزت المساحة المقررة لهذا البحث، فلنجتزئ بأن الزيدية تكاد تنحصر الآن فى اليمن، وبخاصة فى مرتفعاته ومناطقه الداخلية، وقلة قليلة فى لبنان لهم بعض النشاط العلمى. أما زيدية اليمن فنشأت بينهم نوازع فى الحكم تختلف عن اتجاهاتهم التقليدية، وإن لم تمتّ فكرة الإمامية» فآثارها ماتزال تظهر بين الحين والحين، غير أن الفكر الزيدى الراهن يتسم بالسماحة، ونبذ التشدد والتعصب بوجه عام، والحمد لله رب العالمين،،

ا.د./ السيد رزق الحجر

الهوامش :

١ – انظر الشهرستانى : الملل والنحل، تخريج محمد بن فتح الله بدران، الأنجلو المصرية، القسم الأول ص ١٣٨، ودائرة المعارف الإسلامية مادة «زيد»، والموسوعة العربية الميسرة، طبعة دار القلم، مادة «زيدية» والدكتور أحمد صبحى: الزيدية، الطبعة الثانية، الزهراء للإعلام العربى سنة ١٤٠٤هـ ١٤٨٤م ص ٩٨ وما بعدها.

٢ – الدكتورة فضيلة الشامى: تاريخ الزيدية، طبعة الآداب، النجف سنة ١٩٧٤م ص ٢٨٥، وأحمد عارف الزين: مختصر الشيعة ط العرفان، صيدا سنة ١٣٣٢هـ ص ٥ – ٩.

٣ – راجع الشهرستانى: الملل والنحل ١٣٩/١، والدكتور أحمد صبحى: الزيدية ص ٥٧، ٧٠ ومواضع متفرقة.

٤ – الشهرستانى: الملل والنحل ١٣٨/١ والدكتور أحمد صبحى: الزيدية ص ٦٦، ٨٢، والدكتورأحمد محمد جلى: دراسة عن الفرق وتاريخ المسلمين، الطبعة الثانية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية سنة ١٤٠٨هـ ص ٢٤٦.

٥ – للوقوف على تفاصيل هذه الأحداث انظر محمد بن على الصعدى: مآثر الأبرار، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٠٣٠٨ لوحة ١٥٧، وانظر أيضا دوايت. م. دونلدسن: عقيدة الشيعة، تعريب ع.م.ط الخانجى سنة ١٩٤٦م ص ١٣١، وابن كثير: البداية والنهاية مطبعة السعادة، القاهرة ١٥٧/١٠، والدكتور أحمد صبحى: الزيدية ص ٨٢، ٩٣.

٦ – انظر المسعودى: مروج الذهب، تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد، الطبعة الرابعة مطبعة السعادة، القاهرة سنة ١٩٦٤م، والدكتور أحمد صبحى: الزيدية ص ٦٩، ٧٠، والدكتورة فضيلة الشامى: تاريخ الزيدية ص ٢١٨ وما بعدها.

٧ – انظر الصعدى: مآثر الأبرار، مخطوط بدار الكتب المصرية، لوحة ٣٨ ، والشهرستانى: الملل والنحل ١٣٧/١، والشيخ محمد أبو زهرة: الإمام زيد ط دار الفكر العربى ص ١٨٦.

٨ – الشهرستانى: الملل والنحل ص ١٣٧، والدكتور أحمد صبحى: الزيدية ص ٧١ وما بعدها.

٩ – نقل هذا النص من رسائل الإمام يحيى بن الحسن، كما أورده الدكتور أحمد محمد جلى فى كتابه دراسة عن الفرق ص ٢٤٩، وانظر للإمام يحيى: رسائل العدل والتوحيد، تحقيق الدكتور محمد عمارة طبعة دار الهلال سنة ١٩٧١م الجزء الثانى، والشهرستانى: الملل النحل ١٣٧/١، والشيخ أبو زهرة: الإمام زيد ص ١٨٦.

١٠ – الشهرستانى: الملل والنحل ١٣٨/١.

١١ – الشيخ أبو زهرة: الأمم ص ١٨٧، وقارن الدكتورة فضيلة الشامى: تاريخ الزيدية ص ٢٨٢.

١٢ – الفهرست ط الاستقامة، القاهرة ٢٢٦/١.

١٣ – آل عمران: ١١٠.

١٤ – الدكتور أحمد محمد جلى: دراسة عن الفرق ص ٢٥٢.

١٥ – منهاج السنة نشر مكتبة الرياض الحديثة، الرياض ٣١٩/٣، وقارن الأشعرى: مقالات الإسلاميين ٢٩/١.

١٦ – الزيدية ص ٧٤.

١٧ – انظر المقريزى: الخطط.. طبعة بولاق، القاهرة ٣٥١/٢، وقارن: الشهرستانى: الملل والنحل ص ١٤٠.

١٨ – انظر الدكتور النشار: نشأة الفكر الفلسفى.. الطبعة الثانية، دار المعارف سنة ١٩٨١م ١٣١/٢، والدكتور أحمد صبحى: الزيدية ص ٦٥,٦٦، والدكتور أحمد جلى: دراسة عن الفرق.. ص ٢٥٣.

١٩ – انظر الصعدى (محمد بن على): مآثر الأبرار.. ورقة ٣٨، والشهرستانى: الملل والنحل١٤٠/١ والدكتورة فضيلة الشامى: تاريخ الزيدية ص ٢٦١.

٢٠ – انظر: المقريزى: الخطط ٣٥١/٢، والدكتورة فضيلة الشامى: تاريخ الزيدية ص ٢٨٨.

٢١ – مقالات الإسلاميين/ ١٣٢ وما بعدها.

٢٢ – التبصير فى الدين، تعليق محمد زاهد الكوثرى، مكتبة الخانجى، مصر سنة ١٩٥٥م ص ٣٢.

٢٣ – الملل والنحل ١٤٠/١.

٢٤ – فرق الشيعة ط النجف ص ٧٧.

٢٥ – انظر المقريزى: الخطط ٣٥١/٧، والمسعودى: مروج الذهب ٢٢/٣، والموسوعة العربية.. ص ١٣٨.

٢٦ – المراجع السابقة، نفس المواضع.

٢٧ – راجع الشهرستانى ١٤٢/١ والدكتور أحمد صبحى: الزيدية ص ٩٨ والدكتور أحمد جلى: درسة عن الفرق .. ص ٢٦١.

٢٨ – الشهرستانى: الملل والنحل ١٤٢/١.

٢٩ – لمعرفة المزيد من التفاصيل حول مبدأ «التقية» ودفاع الشيعة المعاصرين عنه انظر رسائل الإمام الخمينى ص ١٧١ وما بعدها.

٣٠ – الشهرستانى: الملل والنحل ١٤١/١، وانظر الدكتور أحمد صبحى: الزيدية ص ١٠٠ – ١٠٢.

٣١- انظر الأشعرى: المقالات ١٢٩/١، والشهرستانى: الملل ١٤١/١.

٣٢ – السابق، نفس الموضع.

٣٣ – السابق، نفس الموضع، وقارن الأشعرى: مقالات الإسلاميين ١٩٢/١.

٣٤ – مقالات الإسلاميين ١٢٩/١، وقارن النوبختى: فرق الشيعة ص ٧٤.

٣٥ – النوبختى: فرق الشيعة ص ٧٥ والدكتور أحمد صبحى: الزيدية ص ١٠٥، والدكتور أحمد جلى: دراسة عن الفرق.. ص ٢٦٠.

٣٦ – الزيدية ص ٥٧٧.

٣٧ – السابق ص ٧٦.

٣٨ – السابق ص ٧٧.

٣٩ – السابق ص ٨٢، ١٠٩، ١٣٩، وقارن الدكتور أحمد جلى: دراسة عن الفرق.. ص ٢٨٤.

٤٠ – منهاج السنة، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى، مؤسسة قرطبة سنة ١٤٠٦هـ ٦٤/٤.

٤١ – مختصر التحفة الاثنى عشرية، تحقيق محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة سنة ١٣٧٣هـ ص ٣٤.

٤٢ – الإمام يحيى بن حمزة: المعالم الدينية فى العقائد الإلهية، تحقيق سيد مختار حشاد، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، بيروت سنة ١٩٨٨م ص ١٣١.

٤٣ – انظر الشيخ «أبو زهرة» الإمام زيد، دار الفكر العربى، القاهرة ص ٤٨٤.

٤٤ – ابن مقبل اليمنى: العلم الشامخ.. ص ١١، ٣٨٣.

٤٥ – من أمثلة هذه المصنفات مصنفه الكبير: العواصم والقواصم.. وكتابه: ترجيح أساليب القرآن.. وإيثار الحق على الخلق، والبرهان القاطع فى إثبات الصانع وغيرها.

٤٦ – عبدالعزيز الزبيرى: اذهبوا فأنتم الرافضة، الطبعة الأولى، اليمن سنة ١٤٢٣هـ،ص ٦٨.

٤٧ – انظر ابن الوزير اليمنى ومنهجه الكلامى لكاتب هذا البحث، نشر الدار السعودية، جدة.

٤٨ – انظر الدكتور أحمد صبحى: الزيدية ص ٢٢٣.

٤٩ – الملل والنحل ١٣٨/١.

٥٠ – السابق، نفس الموضع.

٥١ – الأشعرى: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد، النهضة المصرية سنة ١٩٥٠م جـ ١، هامش ص ٦٥.

٥٢ – ابن الوزير اليمنى: العواصم والقواصم.. مخطوط مصور بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة، المجلد الثالث، لوحة ١٢أ، وانظر الدكتور أحمد جلى: دراسة عن الفرق.. حيث يقدم المزيد من الأدلة على بطلان رأى الشهرستانى ص ٢٥٣ وما بعدها.

٥٣ – انظر السابق ص ٢٥٥.

٥٤ – انظر الدكتور أحمد صبحى: الزيدية ص ٢٢٣.

٥٥ – احتفظ الزيدية فى اليمن بقسم كبير من تراث المعتزلة (وهو موزع بين المكتبات العامة والخاصة)، وقد ظل جانب كبير منه مجهولا حتى أرسل معهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية فى عام ١٩٥٤م بعثة إلى اليمن قامت بنسخ وتصوير الكثير من المخطوطات من مصنفات الزيدية والمعتزلة، فقدم المعهد بذلك خدمة عظيمة للتراث وللباحثين معا، ولكن مايزال هناك باليمن، وعلى الأخص بالمكتبات الخاصة الكثير من المخطوطات التى تنتظر من يخرجها إلى النور.

٥٦ – الدكتور أحمد صبحى: الزيدية.. ص ٢٢٣.

السبئيـــة

فرقة من غلاة الشيعة، بل ربما تكون أول الفرق الغالية التى ظهرت لدى الشيعة[١]، حيث كان ظهورها فى زمن على بن أبى طالب رضي الله عنه ويطلق على هذه الفرقة أسماء أخرى، منها : فرقة السّبابية[٢]، نسبة إلى إظهار السب والطعن على صحابة رسول الله ﷺ، وتسمى أحيانًا باسم فرقة الطيارة. لأنهم يزعمون أنهم لايموتون، وإنما موتهم طيران نفوسهم فى الغلس[٣].

حقيقة مؤسس الفرقة «عبد الله ابن سبأ»:

مؤسس فرقة السبئية هو عبدالله بن سبأ، اختلف الناس فى شخصيته وفى وجوده، وفى موطنه، فيذهب البعض إلى أنه شخصية حقيقية عاشت فى عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه، وعلى بن أبى طالب رضي الله عنه، ويذهب البعض الآخر إلى إنكار وجوده تماما، واعتباره شخصية خيالية مختلقة، على حين يذهب البعض الثالث إلى أن أهميته لم تكن فى المجال الدينى؛ بل هى مقصورة على المجال السياسى وحده.

وكذلك اختلفوا فى موطنه وأصله، فيقال: إنه من الحيرة بالعراق[٤]، وأحيانًا أخرى يقال: إنه من أهل اليمن[٥]، ومن صنعاء على وجه الخصوص، وهو أقرب الاحتمالات، وأحياناً ثالثة يقال: إن أصله رومى[٦]. ولكن مع الاختلاف حول أصله فمن يثبت وجوده يتفق على أنه يهودى الأصل، وأن أمه سوداء من الحبشة، فهو يمانى الأصل يهودى الدين من جهة الأب، إفريقى من جهة الأم، ولذا فهو يعرف فى بعض الكتب باسم ابن سبأ، وأحيانًا أخرى باسم ابن السوداء، أو عبد الله ابن السوداء.

وقد أثبت وجود هذه الشخصية كثيرون من الشيعة والسنة على حد سواء، وأقدم من ذكره هو الجاحظ (ت ٢٥٥هـ - ٨٦٩م)، وذكر أن اسمه (ابن السوداء)، وأن والده يدعى حربًا[٧]، فهو ابن السوداء وابن حرب، وتعد رواية الجاحظ أقدم الروايات التى أكدت وجود هذه الشخصية وذكره بعد ذلك ابن قتيبة فى كتاب «المعارف»، قائلا: «السبئية من الرافضة، ينسبون إلى عبدالله بن سبأ، وكان أول من كفر من الرافضة، وقال: «علىٌّ رب العالمين فأحرقه علىٌّ وأصحابَه بالنار»[٨].

ثم ذكره بعد ذلك النوبختى، وهو من رجال القرن الثالث (ت ٣٠١هـ) ومن علماء الشيعة المشهورين، وصاحب مؤلف فى فرق الشيعة، ثم كتب عنه أبو جعفر الطبرى المفسر والمؤرخ المشهور، ثم أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسى (ت ٣٢٨هـ). وهؤلاء فى الواقع هما المستند والعمدة فى أخبار ابن سبأ، أما غيرهم من أمثال عبدالقاهر البغدادى (ت٤٢٩هـ)، وابن حزم (ت ٤٥٦هـ)، وأبى المظفر الإسفرايينى (ت ٤٧١ هـ)، والشهرستانى (ت ٥٤٨هـ)، والإيجى (ت٧٥٦هـ)، وابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ)، والجرجانى (ت ٨١٦ هـ) والمقريزى (ت٨٤٥هـ)، وغيرهم، فقد بحثوا فى ابن سبأ وفى السبئية ولكنهم لم يأتوا بشىء جديد يزيد على ماذكره المتقدمون، وكان مرجعهم فى الغالب كتب أولئك المتقدمين[٩].

وعلى الرغم من أن هذا العدد الكبير من المؤرخين ومن كتاب الفرق أكدوا ظهور عبدالله بن سبأ وآرائه الغالية فى أيام الإمام على، إلا أن هناك من المؤرخين والكتاب أيضا من ذهبوا كما ذكرنا إلى اعتباره شخصية وهمية خيالية لا وجود لها، وأن ماجاء عنها فى رواية (سيف بن عمر) التى اعتمد عليها الطبرى، وأخذها عنه الآخرون، إنما هى رواية متهافتة لا دليل[١٠] على صحتها.

وهناك كاتب شيعى معاصر هو الدكتور على الوردى، قدم لنا فى براعة نادرة تحليلا لقصة عبدالله بن سبأ، انتهى فيها إلى إنكار وجود هذه الشخصية تماما، وحاول أن يثبت أن ابن سبأ هو «عمار بن ياسر» ثم حمل النواصب[١١] من أعداء البيت العلوى مسئولية اختلاق ابن سبأ، تلك الشخصية الوهمية التى جاهرت بتلك العقيدة المنتشرة فى كتب العقائد التى هى تأليه على - كرم الله وجهه - والتى لعنها أهل السنة والجماعة جميعًا، كما لعنها الشيعة الإمامية أيضا[١٢]، وهو ما أكده معاصر آخر له هو د/ كامل مصطفى الشيبى والذى أبرز وثائق جديدة تبين التطابق التام بين شخصيتى عبدالله بن سبأ وعمار بن ياسر[١٣]، ثم إن نسبة أعداء الشيعة من الأمويين إلى شخصية ابن سبأ، أو بمعنى أدق كما يقول د. النشار - شخصية ابن ياسر تلك الآراء الغالية التى لم ينطق بها أبدًا، ولذا فإنه من المحتمل أن تكون شخصية عبدالله بن سبأ شخصية موضوعة[١٤].

هذا وقد تشكك بعض المستشرقين فى دور هذه الشخصية، وفى مقدمتهم المستشرق «ليونى تيانى» فى كتابه «حوليات الإسلام» الذى هاجم أولا رواية سيف بن عمر الواردة فى الطبرى، قائلا: إن زيفها يتبين من أدلة عديدة، **أولها**: أن المصادر الأقدم والموثوق بها

عن خلافة عثمان تجهل عبدالله بن سبأ، كما تجهل هذا الاضطراب القائم على أساس دينى، ومدرسة المدينة والروايات ذات الأصل الشامى والمصرى تعطى للحركة التى حدثت فى أيام عثمان طابعا سياسيا وإداريًا واقتصاديًا فقط، ولاتتحدث عن أى أساس دينى، ثم إن مثل هذا الاضطراب الدينى من ذلك النوع المنسوب إلى ابن سبأ كان من المستحيل حدوثه فى تلك اللحظة التاريخية[١٥]، ويعقب د. عبدالرحمن بدوى على ذلك أن كاتيانى خلال بحثه هذا كله كان حريصا على إثبات أن عبدالله بن سبأ لم يكن من الممكن أن يكون قد بث الآراء المنسوبة إليه فى عهد عثمان، أو أن يكون قد اشترك فى مؤامرة سرية ذات أساس دينى فى عهد عثمان من أجل قتله، وتنصيب على ابن أبى طالب مكانه[١٦].

وكذلك أغفل المستشرق الألمانى «يوليوس فلهوزن» الحديث عن دور عبدالله بن سبأ فى أحداث الفتنة أيام عثمان بن عفان، مما دفع الدكتور محمد عبدالهادى أبو ريدة إلى نقد هذا الرأى قائلا: إن «فلهوزن» وقد اقتضب اقتضابا كبيرا، أو أغفل ذكر الدور الذى كان لعبد الله بن سبأ فى إثارة الفتنة، وتنظيم الاتصال بين الثوار فى مختلف مدن الأمصار، ومهما قيل فى دور ابن سبأ، فهو مذكور فى كتب التاريخ ولايصح إغفاله[١٧].

ومن الباحثين العرب المعاصرين كان الدكتور طه حسين، الذى لم يقف موقفا حاسما تجاه ابن سبأ، وحاول أن يقلل من دوره العقائدى، وحصر نشاطه فى المجال السياسى فقط، قائلا: هناك قصة أكثر الرواة المتأخرين من شأنها، وأسرفوا فيها، حتى جعلها كثير من القدماء والمحدثين مصدرًا لما كان من الاختلاف على عثمان .. وهى قصة عبدالله بن سبأ الذى يعرف بابن السوداء .. ويخيل إلىَّ أن الذين يكبرون من أمر ابن سبأ إلى هذا الحد يسرفون على أنفسهم وعلى التاريخ إسرافًا شديدًا[١٨]، وأن هذه الشخصية وضعها خصوم الشيعة للطعن عليهم.

ويبنى د. طه حسين قوله هذا على أن خبر ابن سبأ لم يرد عند البلاذرى فى «أنساب الأشراف» ولاعند ابن سعد فى «الطبقات»، والدكتور طه حسين فى استنتاجاته هذه يعتمد على التقدير الذاتى دون التحقق العلمى الموثق، ومما ينقض قوله: أن الشيعة أنفسهم قد ترجموا له، وتحدثوا عنه باعتباره شخصية تاريخية أساءت إلى التشيع، فكيف يسهمون مع خصومهم فى اختراعه، وكون البلاذرى لم يفصل الحديث عنه، وابن سعد لم يذكره، لا ينهض دليلا على عدم وجوده. ومن الملاحظ على أن كل من تشكك فى وجود

شخصية ابن سبأ إنما اعتمد على أن الطبرى، وهو المصدر الأول عند الكثيرين، وهو الذى عرض قصة ابن سبأ بالتفصيل، فى تاريخه لأحداث أعوام ٣٠ و ٣٥، قد نقلها عن «سيف بن عمر»، فكل من أراد أن ينكر دور ابن سبأ عمد إلى التشكيك فى رواية سيف هذا اعتماداً على تجريح الذهبى له فى روايته الحديث[١٩].

ولكن الدكتور بدوى يرد على هؤلاء قائلا: «والطعن فيه - أى رواية سيف - إن صح فيما يتعلق بالحديث لاينسحب بالضرورة على الأخبار التى يرويها، ثم يتساءل: «وفضلا عن ذلك فهل هناك مصدر آخر معاصر له أو أسبق منه ينكر شيئًا مما قاله ابن عمر عن عبدالله بن سبأ»؟ ويجيب بأنه لم يعثر على مصدر آخر ينكر روايته هذه، وينتهى من ذلك إلى أنه لامناص من اتخاذها إلى أن يظهر مصدراً أوثق منه ينفيه أو يعدل من روايته[٢٠].

وهو مايؤيده فيه كثير من المعاصرين، أمثال د. يحيى هاشم، الذى رأى أن التشكيك فى قيمة «سيف بن عمر» الحديثية لايمكن أن تطال أقواله التاريخية، لأن مقاييس الحديث أعلى من مقاييس التاريخ[٢١]، ويرفض الأستاذ «أحمد أمين» قول من يذهب من الباحثين إلى أن عبدالله بن سبأ رجل خرافى ليس له وجود، لأنه لايوجد من الأدلة مايثبت مدعاهم[٢٢]، ويشير الأستاذ «سعد محمد حسن» إلى أن البحث العلمى حدا بالعلماء أخيرا إلى الاعتراف بابن سبأ كشخص له وجود تاريخى وكيان حقيقى[٢٣]، وهو مادفع بالدكتور «على الشابى» إلى القول بأن من يستقرئ المصادر يجد أن شخصية ابن سبأ شخصية حقيقية عرفها التاريخ»[٢٤].

وبعد هذا الاستقراء لجملة من الآراء التى قيلت عن ابن سبأ، وتراوحت بين إثبات وجوده أو إنكاره، أو إغفال دوره العقائدى نرى أن ابن سبأ شخصية تاريخية حقيقية كان لها دور كبير فى إشعال الفتنة الكبرى، ولها دورها السياسى والعقائدى، وأن من أنكر وجود هذه الشخصية عن طريق الطعن فى رواية سيف بن عمر فى الحديث، لاينهض قوله فى التاريخ، هذا بالإضافة إلى وجود جماعة من أهل العلم قد رووا أخبار ابن سبأ وليس سيفا وحده، وهو ماذكره النوبختى والقمى وغيرهما.

يضاف إلى هذا أن محاولة التشكيك فى ابن سبأ غير قائمة على منهج علمى، وإنما على الظن، وأن استقراءات العلماء أخيرًا أدت بهم إلى الاعتراف به كشخص له وجود تاريخى وكيان حقيقى، وهو ماتؤكده كثير من المصادر الشيعية، ومصادر أهل السنة[٢٥].

وسواء صح وجود ابن سبأ بشخصه فى أيام على رضي الله عنه، أم فى أيام عثمان رضي الله عنه، أو لم يصح، فهذه مسألة بالرغم من أهميتها، إلا أن الأهم منها صحة ظهور الآراء الغالية المنسوبة إليه أو عدم وجود هذه الآراء، وتعيين فترة ظهورها، والأحداث التى أسهمت فى اندلاع هذه الآراء. وهذا يحيلنا إلى معرفة النشاط الذى نسب إلى ابن سبأ القيام به فى أحداث الفتنة الكبرى ومابعدها.

حياة ابن سبأ ونشاطه:

كل الروايات التى ركزت على أصل ابن سبأ، وعن أبيه، وأمه، وعن موطنه. ليس فيها عن حال الرجل نفسه إلا القليل، فتذهب أكثر الروايات إلى أن مولده كان فى صنعاء، وتذكر أيضًا أنه يهودى الديانة، ولاتذكر الروايات كيفية وصوله إلى الحجاز، ولكنها تذكر أنه أسلم فى السنة السابعة من حكم عثمان بن عفان، وكان بالشام فى حدود سنة ٣٠هـ، وأنه اتصل بأبى ذر الغفارى وأوعز إليه بالاعتراض على معاوية القائل إن المال فى بيت مال المسلمين هو مال الله، مما آثار غضب معاوية، فأخرجه من الشام، فرحل إلى البصرة والكوفة فى عامى ٣٢، ٣٣ هـ. وأخذ يؤلب المسلمين على حكم عثمان بن عفان وعلى رجاله، فطرد من العراق إلى مصر.

وفى مصر استقر ابن سبأ حينًا، وزاول عمله فى إثارة الفتنة على عثمان، واتخذ من مصر قاعدة سرية، اتصل منها بالخارجين على عثمان، وبدعاة الفتنة فى البصرة والكوفة، وأخذ يراسلهم سرًا، وجعلهم يشتركون مع مصر فى الحملة ضد الخليفة ومهاجمة بيته بالمدينة المنورة.

وأصاب ابن سبأ نجاحا كبيرا فى مصر، فتمكن من نشر أفكاره، ومن إثارة القوم على الخليفة، ومن مكاتبة أهل البصرة والكوفة للاشتراك فى الثورة على عثمان رضي الله عنه، وعلى عماله. فأشعل نار الفتنة، ونجح فى تأليب الناس فى تلك الأماكن، وتحركت جموع الوفود إلى المدينة، وحاصرت الخليفة، ولم ترجع إلا بعد قتلها له وإثارة فتنة كبرى كانت بالغة التأثير على تاريخ المسلمين.

ونتج عن هذه الفتنة حالة من الفوضى وعدم الاستقرار، حبست معظم أهل المدينة فى بيوتهم دفاعا عن أنفسهم وعن أموالهم، وانتهز الأعراب والفقراء هذه الفرصة والتفوا حول الثائرين، وهرب الموالى من بيوت سادتهم، وعرفت الحركة المناوئة لعثمان باسم «السبئية»[٢٦]، وأخذ كل هؤلاء ينضمون إلى تلك الفرقة أو الحركة، وصارت جماعة ذات خطر كبير فى تلك الأيام، وكان أكثرهم من الشبان أو الكهول الناقمين على الوضع العام،

وعلى ماراج بينهم من أخبار الإسراف فى إنفاق مال المسلمين.

وظهرت هذه الجماعة فى البداية ككتلة سياسية من أكبر الكتل حينئذ تأثيرًا فى أيام عثمان، وكانت بارعة فى توجيه دعايتها، ونشر أغراضها، نشيطة فى تكوين الفروع السرية لها، فتمكنت من معرفة أسباب التذمر وتوظيفها وتسترت فى بث دعوتها بداية، ثم جاهرت بها بعد شيوع الفتنة، وأصبح لها زعماء، من أمثال «عبدالرحمن بن عديس البلوى»، «وكنانة بن بشر الليثى»، و«سودان بن حمران السكوتى»، و«قتيرة السكوتى»، و«الغافق بن حرب العكى»، و«ابن السوداء بن سبأ» نفسه.

وهكذا ظهر ابن سبأ فى البداية قائدا لحركة اجتماعية سياسية من الدرجة الأولى، يعلن تذمره على حالة الفساد السياسى والاجتماعى والمالى، الذى كانت عليه الدولة الإسلامية فى نظره - فى زمن عثمان. والسبئية - كما يرى بعض الباحثين - حركة اجتماعية ذات اتجاه اشتراكى متطرف تدعو إلى الثورة على الأغنياء، وعلى الأثرياء الجدد الذين امتلكوا أراضى واسعة فى المناطق الخصبة من العراق ومصر، وقد تحاملت على عثمان لأنه تساهل مع أقربائه وعماله، ومع بنى أمية بوجه عام، فتركهم يعبثون بمال المسلمين، الذين أخذوا منه مالايستحقون، فأثروا وامتلكوا وتحكموا فى شئون الفقراء[٢٧]، مما أثار عليهم العامة من هؤلاء الفقراء وجعلهم ينضمون إلى ابن سبأ وحركته طمعا فى تحقيق عدالة اجتماعية ينشدونها، وزادت أطماع هذه الجماعة فى تغيير الأحوال بعد مقتل الخليفة[٢٨]، واستيلائهم على أموال الأغنياء، إلا أن الإمام عليا رضي الله عنه تنبه لأطماعهم غير الشرعية، ووقف ضدهم، ولم يكن السبئيون فى البداية من خاصة جماعة على، ولا من أتباعه، بل كانوا أصحاب رأى ومقالة وفكرة اجتماعية خاصة وإنما انحازوا إلى علىّ ومالوا إليه لمكانته التاريخية ومنزلته العالية وتقشفه وزهده. ثم هو على خلاف مع بعض من ثاروا عليهم فى المال واكتناز الأراضى والثروات. ولعلهم لو وجدوا رجلا آخر له المكانة التى كانت لعلىّ، والمنزلة التى تمتع بها علىّ بين المسلمين لمالوا إليه حتما، ولكنهم لم يجدوه، ولم يجدوا إماما لهم سوى علىّ بن أبى طالب، فاندسوا فى جماعته وساعدوه على أمل التأثير عليهم وتوجيههم الوجهة التى يريدونها.

واشتركت السبئية ضمن قوات الإمام على فى «حرب الجمل» التى كادت أن تنتهى بالصلح بين علىّ من جهة، وطلحة، والزبير

من ناحية أخرى، لولا تدخل العناصر السبئية فى الموقف وإشعالهم الفتن بين الجيشين حتى لايتم الصلح بينهما وكانت وقائع «حرب الجمل» وانتهت بنصر علىّ. وبعد النصر وزع الإمام الغنائم على من شهد معه الحرب، ولكن هذا التوزيع لم يرض السبئية وطعنوا على علىّ من وراء وراء[٢٩]، إذ كان لهم رأى خاص فى بيت المال وفى شأن التصرف فى أموال المسلمين، وكانوا يطمعون فى أن يسلب على رضي الله عنه أملاك المهزومين فى الحرب.

وهكذا نجد السبئية مع على فى الظاهر، ولكنها لم تكن معه إلا اعتقاداً منها أنها قد تستغل مكانته وتستفيد منه فى تحقيق مآربها، فالسبئية التى خاصمت عثمان، وحاربته، وأغرت العبيد والموالى بسادتهم، ونادت علنا بالخروج عليهم والاستيلاء عنوة على كل مايملكون، ولم ترض عن ممارسات الإمام علىّ وإطلاقه سراح الأسرى فى موقعة الجمل وإذ لم تؤيده السبئية إلا طمعا فى استجابته لهم، فلما وجدت أنه لايقرها على ماذهبت إليه تركته واعتزلته، ولم تشارك فى حروبه مع معاوية وجماعة أهل الشام، ولا فى قتال الخوارج خصوم معاوية وعلى جميعًا.

ويرجع البعض أصل الخوارج إلى السبئية، وأن الاثنين كانا يمثلان المعارضة السياسية فى زمن عثمان بن عفان، وأن قادة الخوارج الأُول، أو بعضًا منهم على الأقل كانوا يعارضون ولاة عثمان وعثمان نفسه، واشتركوا جميعًا فى مقتل عثمان، بل فَاخَروا بهذا الاشتراك، وبعد حرب الجمل انقسموا إلى اتجاهين، اتجاه الخوارج الذى انقلب على الإمام على وتمركز حول مدينة «حروراء»، واتجاه آخر ذهب إلى المغالاة فى الإمام على، وأصبح لفظ «السبئية» فى استعماله الدقيق ينطبق فى هذا العصر على غلاة الشيعة فحسب، ولكنه كان أيضا كلمة ذم تطلق على جميع الشيعة على السواء. والخوارج أنفسهم كانوا ينعتون خصومهم من الشيعة فى الكوفة بنعت «السبئية» تحقيرا لهم أو ذما لهم[٣٠].

فمحبة ابن سبأ لعلى بن أبى طالب كانت محبة زائفة، وقد اعتبره الكثيرون دخلا على الإسلام، وظلت يهوديته ملتصقة به حتى بعد إسلامه، وتوجس البعض أنه غير صادق فى إسلامة، فيذكر ابن عساكر أنه أظهر الإسلام فقط، ويرى الإسفراييني أنه تستر بالإسلام ليخفى ما اعترفه من خطط هدامة، فقد أراد أن يفسد على المسلمين دينهم[٣١]، وقد تشكك المعاصرون له فى صدق إسلامه، وظلت يهوديته تطارده حتى بعد إسلامه، فأبو الدرداء يقول له:

من أنت؟ أظنك والله يهوديًا[٣٢]، وطرده والى البصرة ابن عامر عندما أخبره أنه رجل

من أهل الكتاب رغب فى الإسلام[٣٣] ولم يكن هذا صداً عن الدخول فى الإسلام، وإنما كان حذرا لتوجس البعض أنه غير صادق فى إسلامه، وهو الذى أخذ يبث أفكاره المسمومة أولا فى عصر عثمان بن عفان، ثم بعد ذلك فى عصر الإمام على رضي الله عنه ومنه تشعبت أصناف الغلاة.

فرق السبئية:

تتفق فرق السبئية فى أقوالها الغالية فى الإمام على، وتصرح بإثبات القداسة والعصمة له، وتقول: بالوصية والرجعة، وهم ينقسمون إلى طوائف وفرق يحددها الملطى بأربع فرق:[٣٤]

الأولى: يقولون: بألوهية على بن أبى طالب، ويتلون من القرآن قوله تعالى ﴿ **إن علينا جمعه وقرآنه ● فإذا قرأناه فاتبع قرآنه** ﴾ (القيامة: ١٧)، ويقولون: «إن عليا ما مات، ولايجوز عليه الموت، وهو حى لايموت».

الفرقة الثانية من السبئية: يقولون: إن عليا لم يمت، وأنه فى السحاب، وإذا نشأت سحابة بيضاء صافية منيرة مبرقة مرعدة، قاموا إليها يبتهلون ويتضرعون ويقولون: قد مر بنا على فى السحاب.

الفرقة الثالثة من السبئية: وهم الذين يقولون: إن عليا قد مات، ولكنه يبعث قبل القيامة، ويبعث معه أهل القبور، حتى يقاتل الدجال، ويقيم العدل والقسط فى العباد والبلاد، وهؤلاء لا يقولون: إن عليا هو الله، ولكن يقولون بالرجعة.

الفرقة الرابعة من السبئية: يقولون: بإمامة محمد بن على بن أبى طالب، المعروف باسم محمد بن الحنفية. ويقولون: هو فى جبال رضوى حى لم يمت، ويحرسه على باب الغار الذى هو فيه تنين وأسد، وأنه صاحب الزمان، يخرج ويقاتل الدجال، ويهدى الناس من الضلالة، ويصلح الأرض بعد فسادها.

وعلى الرغم من ادعاء السبئية محبة الإمام على والتقرب منه، إلا أنه لم يقرهم على ماذهبوا إليه من آراء اعتبرها خروجا عن الإسلام، وطعنا فى الصحابة، فأحرق بعضهم، ونفى البعض الآخر، ومنهم ابن سبأ إلى المدائن التى بقى بها حتى توفى الإمام على سنة ٤٠هـ، ٦٦٠م.

وقد لقيت هذه الفرقة ورئيسها عبدالله بن سبأ هجوم كافة الطوائف الإسلامية من شيعة، وسنة، وخوارج، فقد ذمهم أهل السنة واعتبروهم دخلاء على الإسلام، فيقول عنهم الإسفرايينى: إنهم من «أهل البدع الذين ينتسبون إلى دين الإسلام، ولايعدون فى زمرة المسلمين، ولايكونون من جملة الاثنين والسبعين.»[٣٥]، ويصف أحد الشيعة ابن سبأ

قائلا: «عبدالله بن سبأ غال ملعون استهواه الشيطان، وكان يأتيه ويلقى فى روعه ما اعتقده من الباطل»[٣٦]، ورفض الخوارج آراء تلك الفرقة ونقدوها، وعلى الرغم من اشتراكهما ـ السبئية والخوارج ـ فى الاعتراض على عثمان إلا أن الخوارج لم تكن بذرة بذرها اليهودى ابن سبأ، بل كانوا نبتة إسلامية حقيقية، وكانوا جادِّين فى مسألة الخلافة، ولم يأتوا فيها بأمر غريب أو مستنكر[٣٧].

ويبدو أن فكرة الغلو المنسوبة إلى ابن سبأ كانت امتدادًا للعقائد اليهودية المحرفة التى هى أصل اعتقاده، وهذا أمر منطقى، لأن الرأى إنما هو تعبير عن عقائد قديمة وجديدة يؤمن بها إنسان ما. وقد صرح ابن سبأ بآراء فيها غلو شديد أخرجته عن الإسلام الحق، وهو ما سنحاول أن نعرضه فى إيجاز.

عقائد السبئية:

اشتملت آراء ابن سبأ وفرقته على عدد من الآراء الغالية فى على بن أبى طالب، وادعت له بالوصية والرجعة؛ بل الألوهية والمعراج الروحى، ومارست الطعن على الصحابة وغير ذلك من أفكار لقيت نقد كافة الطوائف الإسلامية ومنها:

١ - «**الوصية**» وهى من عقائد الشيعة الأساسية، «وعلىٌّ فى نظر الشيعة هو وحى رسول الله ﷺ ومحمد هو خاتم الأنبياء، وعلى هو خاتم الأوصياء. وقد بدأ ابن سبأ نشر هذه الفكرة عندما أقام بمصر، وأعلنها قائلا: «إنه كان ألف نبى، ولكل نبى وحى، وكان علىٌّ وحى محمد» ثم قال: «محمد خاتم الأنبياء، وعلى خاتم الأوصياء»[٣٨].

وقد ذكر ابن سبأ أنه وجد فى التوراة أنه كان لكل نبى وحى، وكان على رضي الله عنه وحى محمد، فلما سمع منه شيعةُ على هذا القول، قالوا لعلى: إنه من محبيك فقربه إليه وأجلسه عند منبره، ثم تراجع عنه عندما علم بأقواله الغالية بعد ذلك.

وترتبط فكرة الوصية بالقول «بالرجعة» فإذا كان رسول الله ـ لم يمت كما يزعم ابن سبأ، فهو غائب، وغيبته مؤقتة، ولابد من إمام أو وحى ينوب عنه، ويقوم مقامه، وهذا النائب فى نظر ابن سبأ ـ هو الإمام على، فكان بذلك أول من ابتدع فكرة الوصية عن النبى للإمام على والنيابة عنه من بعده.

ويتفق «النوبختى» و «القمى»، والشيعيان على أن ابن سبأ هو أول من أشهر القول بإمامة على رضي الله عنه، وبيان أنه سُبق فى الاعتقاد بها، لكنه هو أول من أعلنها وأشهرها، وهذا

ليس بغريب عليهما، فهما شيعيان يعتقدان بذلك. ويؤكد المقريزى أن ابن سبأ هو الذى أحدث القول بالوصية للإمام على بالإمامة والخلافة بالنص[٣٩] الشرعى، وتشكك فى شرعية خلافة من سبقه.

ووجه الانحراف فى القول بالوصية أنها. كانت بمثابة تسويغ شرعى للغلاة، إذ أنهم اعتمدوا عليها، وكان دعاتهم يزعم كل منهم التنبه أنه وحى الإمام الذى يدعو إليه فيخدعون الناس الذين يتبعونهم بذلك وهذا كله تقوُّل على النبى ﷺ وكذب عليه، إذ أنه لوكان قد أوصى بالإمامة لعلى لكان على نفسه قد أعلنها، ولكان أبو بكر رضي الله عنه أول المبلغين[٤٠] والقابلين بها.

٢ - **الطعن على الخلفاء:** ونظرًا لاعتقاد ابن سبأ بأن الإمام على هو الإمام، والوصى بعد رسول الله ﷺ، رأى أن كل من أخذ الخلافة قبل على فهو مغتصب لهذا المنصب، وأداه رأيه فى الوصية إلى الطعن فى الخلفاء الثلاثة والصحابة الذين لم يوافقوا عليا، وتبرأ منهم جميعًا، وتطاول عليهم، وأخذ يسبهم ويطعن عليهم ولما سئل عن ذلك قال: إن عليا رضي الله عنه أمره بذلك، فأخذه علىّ وسأله عن قوله هذا فأقر به، فأمر بقتله، ولم يرض على بما ادعاه ابن سبأ، بل أعلن براءته منه، ودخل المسجد، وصعد المنبر ثم قبض لحيته وهى بيضاء، فجعلت دموعه تتحادر عليها، وجعل ينظر للقاع حتى اجتمع الناس، ثم خطب فقال: «ما بال أقوام يذكرون أخوى رسول الله ﷺ، ووزيريه وصاحبيه وسيدى قريش، وأبوى المسلمين، وأنا برىء مما يذكرون»[٤١].

فقد تبرأ على من هذه الأقوال، ولعنهم حفيده على زين العابدين بن الحسين، فقال: لعن الله من كذب علينا إنى ذكرت عبدالله بن سبأ فقامت كل شعرة فى جسدى، لقد ادعى أمرا عظيمًا، لعنه الله، كان علىّ رضي الله عنه والله عبدا صالحا، أخا رسول الله، مانال الكرامة من الله إلا بطاعته رسول الله.

وينفى إمام آخر من آل البيت هذا الكذب قائلا: إنا أهل بيت صديقون، لاتخلو من كذاب يكذب علينا، ويسقط صدقنا بكذبه علينا عند الناس، كان رسول الله أصدق الناس لهجة، وأصدق البرية كلها، وكان مسيلمة يكذب عليه. وكان أمير المؤمنين أصدق من يرى الله بعد رسول الله وكان الذى يكذب عليه ويعمل فى تكذيب صدقه ويفترى على الله الكذب عبد الله بن سبأ[٤٢].

وكان طعن ابن سبأ على الخلفاء والصحابة لأنهم لم ينفذوا وصية النبى فى تولية علىّ، وأن من أخذها بغير حق وجب

عليه الطعن فيه واللعنة عليه. وعد ابن سبأ هذا الأمر بأنه «أمر بالمعروف ونهى عن المنكر»، لأنهم يأمرون بوصاية علىٍّ على الخلافة وينهون عن أخذها بغير حق.

ولذا دعا ابن سبأ جماعته إلى الطعن فى الخلفاء والصحابة، حتى عرفت فرقته باسم «السبابية» إشارة إلى كثرة سبها للخلفاء، وبعض الصحابة الذين أيدوا ولايتهم، ويشير بعض المؤرخين إلى أن اسم هذه الفرقة هو السبابية: لأنها جماعة عرفت بالتطاول على الخلفاء الراشدين الذين سبقوا إمامة علىّ.

وقد هم الإمام على ﷺ بقتل ابن سبأ لكذبه عليه، لكن اجتمع الناس من كل ناحية وصاحوا: يا أمير المؤمنين أتقتل رجلا يدعو إلى حبكم أهل البيت، وإلى ولايتك، والبراءة من أعدائك، وكان من المدافعين عبدالله بن عباس ﷺ، فأشار على الإمام علىّ أن ينفيه إلى المدائن. وأخرجه علىّ إلى هناك حتى توفى.

٣ - **القول بألوهية الإمام على:** لقد ثبت فى كتب الفرق أن ابن سبأ هو أول من نادى بألوهية الإمام على ﷺ فى حياته، وأنه قال لعلىّ: أنت أنت[٤٣]. وفسر الشهرستانى هذا القول بأنه يعنى أنت الإله[٤٤]، وهو ماأكده كذلك فخر الدين الرازى[٤٥]، والملطى[٤٦]، والجرجانى[٤٧].

وتحكى المصادر التاريخية أن عليا قد عثر على قوم غَلَوْا فى محبته غلوًا شديدا لاستحواذ الشيطان عليهم، أن كفروا بربهم، وجحدوا ماجاء به نبيهم، واتخذوه ربًا وإلـهًا، وقالوا: أنت خالقنا ورازقنا، فاستتابهم، وتوعدهم، فأصروا على قولهم وجعلوا يقولون وهم يرمون فى النار: «الآن صح عندنا أنك الله، لأنه لايعذب بالنار إلا الله[٤٨]، ويقول ابن أبى الحديد: إنهم صاحوا إليه قائلين: «الآن ظهر لنا أنك أنت الإله، لأن ابن عمك الذى أرسلته قال: لايعذب بالنار إلا رب النار[٤٩]، وفى هذا يقول الشاعر:

لترم بى الحوادث حيث شاءت

إذا لم ترم بى فى الحفرتين

ويؤكد «فان فلوتن» أن السبئية هى أول من قالت فى الإسلام بألوهية على وأنها بنيت على الرأى القديم القائل: بتجسد الألوهية، فكانوا يعتقدون أن جزءا إلهيا تجسد فى على، وذلك بحلول هذا الجزء فيه[٥٠].

ويرجع الملطى وفخر الدين الرازى، والشهرستانى هذه الفكرة عند السبئية إلى مؤثرات يهودية ومسيحية، ومن مذاهب فلسفية تقول: بالحلول أو التناسخ، وتعتقد بأن روح الإله تحل فى روح الإمام، أو أن الإمام يصير إليها، وفى ذلك يقول الملطى: «أما قولهم: إن عليا هو الإله القديم، فقد

ضاهوا بذلك قول النصارى»[51] وأكد الرازى بأن أتباع عبدالله بن سبأ كانت تزعم أن عليا هو الله تعالى، وقد أحرق على رضي الله عنه منهم جماعة»[52].

وهذا ما قام به على رضي الله عنه عندما أحرق منهم الجماعة التى وجدت بالكوفة، غير أنه كان توجد منهم جماعة أخرى تلتف حول ابن سبأ فى المدائن تركها علىّ عندما نهاه ابن عباس عن ذلك، وقال له: إن قتلته اختلف عليك أصحابك وأنت عازم على العود إلى قتال أهل الشام، وتحتاج إلى مداراة أصحابك، فلما خشى من قتل ابن سبأ الفتنة نفاه، فافتتن به الرعاع بعد قتل على رضي الله عنه[53].

موقف على رضي الله عنه من مغالاة ابن سبأ:

اختلفت الروايات من موقف على رضي الله عنه من ابن سبأ حينما ادعى ألوهيته فبعض الروايات تذكر أن عليا استتابه ثلاثة أيام، فلم يرجع، فأحرقه فى جملة سبعين رجلا. وبعض الروايات تذكر أن ابن سبأ لم يظهر القول بألوهية على إلا بعد وفاته، وهذا يؤيد الرواية التى تذكر أنه نفاه إلى المدائن حينما علم ببعض أقواله وغلوه فيه، وبعض الروايات تذكر أن عليا علم بمقالة ابن سبأ فى دعوى أُلوهيته، ولكنه اكتفى بنفيه خوفا من الفتنة واختلاف أصحابه عليه وخوفًا كذلك من شماتة أهل الشام، وكان هذا بمشورة بعض أصحابه.

والواقع أن الروايات التى تذكر أن عليا ترك ابن سبأ ولم يحرقه واكتفى بنفيه مع عظم دعواه وشناعة رأيه أمرٌ فيه نظر، ويمكن أن يقال إنه تركه لعدم ثبوت تلك الأقوال عنده، لأن ابن سبأ كان يرمى بها من خلف ستار، أو كما قال الطبرى (من وراء وراء)، أو لأن دعوى الألوهية لم تظهر إلا بعد وفاة على رضي الله عنه كما يرى البعض الآخر، وأنه حينما نفاه إلى المدائن كانت دعواه لم تصل إلى حد تأليهه لعلى[54]، وقد جرَّأت هذه الدعوة الكثير بعد ذلك إلى ادعاء ألوهية بعض أئمة آل البيت.

٤ - **الرجعة**: وهى عودة الشخص بنفسه إلى الحياة الدنيا مرة أخرى بعد موته. أو غيبته. وهى تفترق عن التناسخ الذى هو عودة الروح فى جسد آخر بعد موت صاحبها، وقد رفض ابن سبأ وجماعته الاعتراف بموت الإمام علىّ عندما بلغه خبره، وهو فى المدائن، واعتبر أن عليا لم يقتل بل صعد إلى السماء، وقال للذى نعاه: كذبت لو جئتنا بدماغه فى سبعين صرة، وأقمت على قتله سبعين عدلا لعلمنا أنه لم يمت ولم يقتل، ولايموت حتى يملك الأرض[55]، ثم مضى

السبئيون من يومهم حتى وصلوا لباب علىّ، فاستأذنوا عليه استئذان الواثق بحياته، الطامع فى الوصول إليه، فقال لهم من حضره من أهله وأصحابه وولده: سبحان الله، ما علمتم أن أمير المؤمنين قد استشهد؟! قالوا: إنا لنعلم أنه لم يقتل ولايموت حتى يسوق العرب بسيفه وسوطه كما قادهم بحجته وبرهانه، وإنه ليسمع النجوى ويعرف تحت الديار .. ويلمع فى الظلام كما يلمع السيف الصقيل الحسام، وأضافوا «إنه إله العالمين وإنه توارى عن خلقه سخطا منه عليهم وسيظهر»(٥٦)، وهذا ماأكده عنهم أيضا الأشعرى بقوله: إنهم - أى السبئية - يزعمون أن عليا لم يمت وأنه يرجع إلى الدنيا قبل يوم القيامة، فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورًا(٥٧).

فقد أنكر ابن سبأ موت على وأكد على عودته، وادعى أن من قتل لم يكن عليا، وإنما توهم الناس، وأن الذى قتل هو الشيطان الذى تلبس هيئة على بن أبى طالب، وأضافوا بعد ذلك أن عليا صعد إلى السماء، والرعدُ صوته والبرق سوطه وإذا سمعوا الرعد قالوا: السلام عليك ياأمير المؤمنين، وإذا نشأت سحابة بيضاء صافية منيرة قاموا إليها يبتهلون ويتضرعون، ويقولون: قد مر علىٌّ بنا فى السحاب، وهذا ماعبر عنه الشاعر بقوله:

برئت من الخوارج لست منهم
من الغزال منهم وابن باب
ومن قوم إذا ذكروا عليا
يردون السلام على السحاب

وادعى ابن سبأ أن عليا صعد إلى السماء كما صعد إليها عيسى بن مريم عليه السلام وقال: كما كذبت اليهود والنصارى فى دعواها قتل عيسى، كذلك كذبت النواصب والخوارج فى دعواها قتل علىّ. وإنما رأت اليهود والنصارى شخصًا مصلوبا شبهوه بعيسى، كذلك القائلون بقتل على رأوا قتيلا يشبه عليا فظنوا أنه على. وإنه صعد إلى السماء.

وفكرة الرجعية لم يطلقها ابن سبأ على الإمام على وحده، بل سبق أن أطلقها على النبى أيضا وقد بنى نظريته على تأويل بعض آيات القرآن الكريم، وقال متعجبًا: «إنه لعجب ممن يزعم أن عيسى يرجع، ويكذب بأن محمدا يرجع، واستدل بقوله تعالى ﴿ **إن الذى فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد** ﴾ (القصص : ٨٥).

وهذا تفسير خاطئ لم يصرح به أحد من المفسرين، فلم يقل أحد بأن الميعاد المقصود هنا هو رجوع النبى ﷺ إلى الدنيا قبل القيامة، وإنما فسروا الميعاد بأنه الموت أو الجنة، أو إنه رجوع النبى ﷺ إلى ربه يوم القيامة، أو رجوعه إلى مكة.

وقد رد البغدادى فى كتابه (الفرق بين الفرق) وكذا ردّ ابن حزم فى كتابه (الفصل فى الملل) وغيرهما على مزاعم ابن سبأ بعدم موت على بأدلة عقلية منها:

- إن كان مقتول عبدالرحمن بن ملجم شيطانًا تصور للناس فى صورة على، فلم لعنتم ابن ملجم وقد قتل شيطانًا؟!

إن الادعاء بأن الرعد صوت على، والبرق تبسمه أو سوطه يبطله أن البرق والرعد كانا موجودين ومعروفين منذ القدم، واختلف الفلاسفة قبل الإسلام فى علتها لا فى وجودهما.

- أن موسى وهارون ويوشعَ أعظم رتبة فى نفس ابن سبأ واليهود من على، فلم صدقوا بموتهم، ونفوا حلول الموت بعلى؟!

- زعمهم أن عليا فى السحاب، هذا الزعم يبطله أن السحاب متفرق فوق الأرض، يبدأ وينتهى فى حركات متواصلة ومتقطعة، ففى أى سحاب يكون وعلى أى أرض يستقر؟!

هذه المغالاة التى صرح بها السبئية فى القول بألوهية على رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ واستحالة موته والقول برجوعه مرة أخرى إلى الدنيا هو نتيجة لما يضيفه الأتباع حول بعض الأشخاص الذين يقدسونهم، والحق ما قاله أبو بكر ردًا على هذه الفكرة: «من كان يعبد محمدًا فإن محمدًا قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حى لايموت ثم قرأ ﴿ **ومامحمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم** ﴾ (آل عمران: ١٤٤) فرجع الناس إلى قول أبى بكر، وقال عمر: والله ولكأنى ماقرأتها قط، ثم قال: لعمرى لقد أيقنت أنك ميت، ولكنما أبدى الذى قلته الجزع[٥٨]. ويبدو هنا أن اعتناق ابن سبأ وجماعته لأفكار الوصية والغيبة والرجعية والقول بتناسخ الجزء الإلهى فى الإمام على كان تمهيدا لما اتخذه بعد ذلك بعض الشيعة من إسباغ فكرة القداسة على أئمتهم، على النحو الذى تتحدث عنه كتب الفرق والمذاهب.

ا.د/ منى أحمد أبو زيد

الهوامش:

١ - أبو الحسين الملطى: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة سنة ١٣٦٨هـ / ١٩٤٩م ص ٢٥.

٢ - كتب الشيعة تكفر عامة الصحابة، ولم ينج من التكفير سوى قليل منهم لاتزيد عدتهم على سبعة، وفى كتاب الكافى للكلينى، وغيرها لعنات على أبى بكر وعمر، انظر الوثيقة فى نقد عقائد الشيعة لموسى جار الله ـ مكتبة الخانجى القاهرة: ص ٢١، ٢٢.

٣ - المطهر بن طاهر المقدسى: البدء والتاريخ، ترجمة كلمان هوار، باريس ١٩١٦ جـ ٥ ص ١٢٩.

٤ - عبدالقاهر البغدادى: الفرق بين الفرق، تحقيق محمد عثمان الخشت نشر مكتبة ابن سينا، القاهرة ١٩٨٩ ص ٢٠٦.

٥ - الطبرى: تاريخ الرسل والملوك، سلسلة روائع التراث العربى رقم ٣، نشرة مكتبة خياط بيروت (د. ت) جـ ٦ القسم الأول ٣٣ ص ٩٣٢.

٦ - ابن كثير: البداية والنهاية، مطبعة السعادة مصر جـ ٧ ص ١٧٣.

٧ - الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون، مطبعة لجنة، التأليف والترجمة والنشر سنه ١٣٦٨هـ، ١٩٤٩م جـ ٣ ص ٨١.

٨ - ابن قتيبة: المعارف، تحقيق وتقديم د. ثروت عكاشة، دار المعارف مصر سنة ١٩٦٩ ص ٩٢٢.

٩ - د. جواد على: بحث بعنوان «عبدالله بن سبأ» مجلة المجمع العلمى العراقى جـ ٦ سنة ١٩٥٩ ص ٦٨.

١٠ - مرتضى العسكرى: عبدالله بن سبأ وأساطير أخرى، دار الزهراء للطباعة والنشر بيروت طـ سنة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م جـ ١ ص ٣٥: ٤٣.

١١ - تعنى هذه الكلمة «خال المؤمنين» لأن معاوية بن أبى سفيان أخو ام حبيبة زوج رسول الله ﷺ.

١٢ - د. على الوردى: وعاظ السلاطين، دار كوفان، لندن طـ سنة ١٩٩٥، ص ١٧٨: ١٨٠.

١٣ - د. كامل مصطفى الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف مصر ط ٢ سنة ١٩٦٩ ص ٤٠، ٤٥.

١٤ - د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف مصر، طـ٣ سنة ١٣٨٥/١٩٦٥ حـ٢ ص ٢٨.

١٥ - ليون كاتيانى: حوليات الإسلام، ميلانو سنة ١٩١٨ جـ٨ من سنة ٣٣: سنة ٣٥ هـ ص ٤٢ نقلا عن مذاهب الإسلاميين جـ٢، د. عبدالرحمن بدوى، دار العلم للملايين طـ١١ سنة ١٩٧٣ ص ٣٠, ٣١.

١٦ - د. عبدالرحمن بدوى: المرجع السابق جـ٢ ص ٣٣.

١٧ - د. محمد عبدالهادى أبو ريدة: هامش كتابى «تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية يوليوس فلهوزن ، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة سنة ٢٠٠٥ ص ٤٨.

١٨ - د. طه حسين: الفتنة الكبرى (عثمان) دار المعارف مصر طـ٩ ص ١٣١، ١٣٢.

١٩ - الذهبى: ميزان الاعتدال، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت جـ٢ ص ٢٥٥.

٢٠ - د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ٢ ص ٣٦، وأيضًا فتحى محمد الزغبى: غلاة الشيعة وتأثرهم بالأديان المغايرة للإسلام طـ١ سنة ١٤٠٩ ص ٧٨.

٢١ - د. يحيى هاشم فرغل: عوامل وأهداف نشأة علم الكلام، مجمع البحوث الإسلامية مصر سنة ١٩٧٣ ص ١٠٨.

٢٢ - أحمد أمين: فجر الإسلام، طبع مكتبة النهضة المصرية القاهرة طـ١٢ سنه ١٩٧٨ هامش ص ٢٦٩.

٢٣ - سعد محمد حسن: المهدية فى الإسلام، مطابع دار الكتاب العربى مصر سنة ١٩٥٣ ص ٩٢.

٢٤ - د. على الشابى: بحث بعنوان «أثر التراث الشرقى فى المذهب السيئى، منشور فى النشرة العلمية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ـ الجامعة التونسية العدد الأول، السنة الأولى سنة ١٩٧١ ص ٢٤٠.

٢٥ - انظر فتحى محمد الزغبى. غلاة الشيعة ص ٨٢، وأيضا غالب على عواج فرق معاصرة تنسب إلى الإسلام، المدينة المنورة سنة ١٤١٤/١٩٩٣ ص ١٤٧، ١٤٨.

٢٦ - الطبرى: تاريخ جـ٦ القسم الأول ص ٢٩٤٢.

٢٧ - البلاذرى أنساب الأشراف جـ٥ ص ١٠٤ مكتبة المتنبى ـ بغداد (د. ت).

٢٨ - الطبرى: تاريخ جـ٦ ص ٢٩٤٦.

٢٩ - يوليوس فلهوزن: الخوارج والشيعة، أحزاب المعارضة السياسية فى صدر الإسلام، ترجمة د. عبدالرحمن بدوى، وكالة المطبوعات الكويت طـ٣ سنة ١٩٧٨ ص ٣٨.

٣٠ - الإسفراييني: التبصير فى الدين، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، مكتبة الخانجى مصر، مكتبة المثنى بغداد سنة ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م ص ١٠٨.
٣١ - الطبرى: تاريخ جـ٤ ص ٢٨٣.
٣٢ - المصدر السابق جـ٤ ص ٣٢٦.
٣٣ - الملطى: التنبيه ص ٢٥، ٢٦.
٣٤ - الإسفراييني: التبصير فى الدين ص ١٠٨.
٣٥ - عباس القمى: سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار، نشر دار الأسوة للطباعة والنشر التابعة لمنظمة الأوقاف والشئون الخيرية طهران ط١ سنة ١٤١٦ جـ٦ ص ٦٨.
٣٦ - أنظر فلهوزن: الخوارج والشيعة ص ٣٩.
٣٧ - د. جواد على: عبدالله بن سبأ ص ٩٦، وأيضا ابن كثير: البداية والنهاية جـ٧ ص ١٦٧، ١٦٨.
٣٨ - مرجع سابق.
٣٩ - مرجع سابق.
٤٠ - المقريزى: الخطط جـ٣ ص٣٠٣.
٤١ - فتحى محمد الزغبى: غلاة الشيعة ص ٨٤.
٤٢ - النوبختي: فرق الشيعة، استانبول سنة ١٩٣١ ص ٤٤، وأيضا حسن صادق: جذور الفتنة فى الفرق الإسلامية، مكتبة مدبولى سنة ١٩٨٨ ص ١٩.
٤٣ - القمى: سفينة البحار ص ٦٨.
٤٤ - الأشعرى، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد، القاهرة ط٢ سنة ١٣٨٩, ١٩٦٩ ط١ ص٨٦.
٤٥ - الشهرستانى: الملل والنحل، تحقيق عبدالعزيز الوكيل، مؤسسة الحلبى القاهرة سنة ١٩٦٨ جـ١ ص١٧٣.
٤٦ - فخر الدين الرازى: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق د. على سامى النشار، دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٤٠٢/١٩٨٢، ص٥٧.
٤٧ - الملطى: التنبيه والرد ص ٢٥.
٤٨ - الجرهانى: التعريفات، دار الكتاب المصرى القاهرة، دار الكتاب اللبنانى بيروت سنة ١٩٩١، ص ١٣٠.
٤٩ - ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل ـ القاهرة سنة ١٣٢١، جـ٤ ص ١٨٦.
٥٠ - ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة تحقيق أبو الفضل ابراهيم، دار الكتب العربية جـ٥ ص ٧.
٥١ - فان فلرتن: السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات، ترجمة د. حسن إبراهيم حسن، ومحمد زكى إبراهيم، نشر مطبعة السعادة مصر ط١ سنة ١٩٣٤ ص ٨٠.
٥٢ - الملطى: التنبيه ص ٢٦.
٥٣ - الرازى: اعتقادات فرق ص ٥٧.
٥٤ - البغدادى: الفرق بين الفرق ص ٢٠٦.
٥٥ - غالب بن على عواجي: فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام ص ١٤٦، ١٤٧.
٥٦ - الشهرستانى: الملل والنحل ط١ ص ١٧٤ ويقول الجاحظ فى البيان والتبيين جـ٣ ص ٨٠ (لوجئتمونا بدماغه فى مائة صرة لعلمنا أنه لايموت).
٥٧ - سعد بن عبدالله أبى خلف الأشعرى القمى: المقالات والفرق، تحقيق د. محمد جواد مشكور، طهران سنة ١٩٦٣ ص٢١.
٥٨ - الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١ صـ٨٥، ابن كثير: البداية والنهاية جـ٧ ص ١٦٧.

أهم المصادر والمراجع:

١ - ابن أبى الحديد:
شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار إحياء الكتب العربية. القاهرة جـ٥.
٢ - ابن حزم:
الفصل فى الملل والأهواء والنحل، القاهرة جـ٤.

٣ - ابن قتيبة:
المعارف، تحقيق وتقديم د. ثروت عكاشة، دار المعارف مصر سنة ١٩٦٩.
٤ - ابن كثير (أبو الفداء):
البداية والنهاية، مطبعة السعادة مصر جـ٧.
٥ - الإسفراييني (أبو المظفر):
التبصير في الدين، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي مصر، مكتبة المثنى بغداد سنة ١٣٧٤/١٩٥٥.
٦ - الأشعري:
مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد - القاهرة ط٢ سنة ١٣٨٩/١٩٦٩جـ٢.
٧ - أمين (أحمد):
فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ط١٢ سنة ١٩٧٨.
٨ - بدوي (د. عبدالرحمن):
مذاهب الإسلاميين جـ٢ دار العلم للملايين بيروت طـ١١ سنة ١٩٧٣.
٩ - البغدادي (عبدالقاهر):
الفرق بين الفرق، تحقيق محمد عثمان الخشت، نشر مكتبة ابن سينا القاهرة سنة ١٩٨٩.
١٠ - البلاذري:
أنساب الأشراف جـ٥، مكتبة المثنى بغداد (د. ت).
١١ - الجاحظ:
البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبدالسلام هارون - طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر جـ٣ سنة ١٣٦٨/١٩٤٩.
١٢ - الجرجاني:
التعريفات، دار الكتاب المصري القاهرة، دار الكتاب اللبناني بيروت سنة ١٩٩١.
١٣ - حسين (د. ط):
الفتنة الكبرى (عثمان) دار المعارف مصر ط٩.
١٤ - الذهبي:
ميزان الاعتدال، جـ٢، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت.
١٥ - الرازي (فخر الدين):
اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق د. علي سامي النشار، دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٤٠٢/١٩٨٢.
١٦ - الزغبي:
غلاة الشيعة وتأثرهم بالأديان المغايرة للإسلام.
١٧ - الشابي (د. علي):
بحث بعنوان «أثر التراث الشرقي في المذهب السبئي، النشرة العلمية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، الجامعة التونسية ع السنة الأولى سنة ١٩٧١.
١٨ - الشهرستاني:
الملل والنحل، تحقيق عبدالعزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي القاهرة طـ١ سنة ١٩٦٨.
١٩ - الشيبي (د. كامل مصطفى):
الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف مصر ط٢ سنة ١٩٦٩.
٢٠ - صادق (حسن):
جذور الفتنة في الفرق الإسلامية، مكتبة مدبولي القاهرة سنة ١٩٨٨.
٢١ - العسكري (مرتضى):
عبدالله بن سبأ وأساطير أخرى، جزءان، دار الزهراء للطباعة والنشر بيروت طـ٥ سنة ١٤٠٣/١٩٨٣.
٢٢ - علي (د. جواد):
بحث بعنوان (عبدالله بن سبأ) مجلة المجمع العلمي العراقي مج٦ سنة ١٩٥٩.
٢٣ - عواجي (غالب علي):
فرق معاصرة تنسب إلى الإسلام، المدينة المنورة سنة ١٤١٤/١٩٩٣.

٢٤ - فلهوزن (يوليوس):

- تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ترجمة وتعليق د. محمد عبدالهادى أبو ريدة. المجلس الأعلى للثقافة مصر سنة ٢٠٠٥.

- الخوارج والشيعة أحزاب المعارضة السياسية فى صدر الإسلام، ترجمة د. عبدالرحمن بدوى، وكالة المطبوعات الكويت ط٣ سنة ١٩٧٨.

٢٥ - فلوتن (فان):

السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات، ترجمة د. حسن ابراهيم حسن، د. محمد زكى ابراهيم. نشر مطبعة السعادة مصر سنة ١٩٣٤.

٢٦ - فرغل (د. يحيى هاشم):

عوامل وأهداف نشأة علم الكلام ـ مجمع البحوث الإسلامية مصر سنة ١٩٧٢.

٢٧ - القمى (سعد بن عبدالله أبى خلف):

المقالات والفرق. تحقيق د. محمد جداء مشكور طهران سنة ١٩٦٣.

٢٨ - القمى (عباس):

سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار جـ٦ نشر دار الأسوة للطباعة والنشر منظمة الأوقاف والشئون الدينية، طهران ط٢ سنة ١٤١٦.

٢٩ - المقدس (المطهر بن طاهر):

البدء والتاريخ جـ ٥ ترجمة كلمان هوار، باريس سنة ١٩١٦.

٣٠ - الملطى (أبو الحسين):

التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، نشر دار الثقافة الإسلامية القاهرة سنة ١٣٦٨/١٩٤٩.

٣١ - النشار (د. على سامى):

نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ٢، دار المعارف مصر ط٣ سنة ١٣٨٥/١٩٦٥.

٣٢ - النوبختى (أبو محمد الحسن بن موسى):

فرق الشيعة ـ تحقيق هـ. ريتر ـ جمعية المستشرقين الألمانية ـ مطبعة الدولة استانبول سنة ١٩٣١.

٣٣ - الوردى (د. على):

وعاظ السلاطين، دار كوفان لندن، ط٢ سنة ١٩٩٥.

٣٤ - حسن (د. سعد محمد):

المهدية فى الإسلام، مطابع دار الكتاب العربى مصر سنة ١٩٥٣.

٣٥ - الطبرى:

تاريخ الرسل والملوك، ضمن سلسلة روائع التراث العربى، رقم ٢، نشر مكتبة ـ خياط ١ جـ٣ ق١ ـ بيروت (د. ت).

٣٦ - جار الله (موسى):

الوشيعة فى نقد الشيعة ـ مكتبة الخانجى مصر (د. ت).

السلفيـــــة

المعنى اللغوى لكلمة «سلف» :

تفيد هذه الكلمة من حيث معناها اللغوى «الماضى»، وفى ذلك تقول معاجم اللغة العربية: «سلف يسلف، أى: مضى، والقوم السلاف أى: المتقدمون، وسَلَفُ الرجل: آباؤه، والجمع أسلاف، وسلاف»[1].

● ويلاحظ هنا أن الزمن هو الذى يحدد هذا المعنى اللغوى، ويقابله لفظ: «الخلف» وهو يعنى بالضرورة: عكس ما يعنيه معنى «السلف». وقد شاع فى ثقافتنا الإسلامية. هذان المعنيان اللغويان. فإذا كان الأول منهما يفيد معنى «التقدم» الزمنى، فإن الثانى يفيد معنى «التأخر» بالنسبة للأول. وقد جاء فى القرآن الكريم ـ بعد ذكر بعض الرسل عليهم السلام ـ قوله تعالى، فى المعنى الثانى: ﴿**فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا**﴾ (مريم: ٥٩).

معنى «السلف» فى اصطلاح العلماء :

يقصد به لدى العلماء، ذلك الاتجاه المحافظ على ظاهر «النص»، الممسك عن التأويل، المُفَوِّض للمعنى فيما أشكل من ظاهر الكتاب والسنة، المثبت لله تعالى من الصفات ما أثبته لنفسه وما أثبته له الرسول ﷺ مع التنزيه، من غير تشبيه وتمثيل، أو تأويل وتعطيل.

● والمتأمل فى هذا التعريف الاصطلاحى يلاحظ أنه يمثل ظاهرة غير مرتبطة بالزمان، وهى: الارتباط الوثيق بما أتى به ظاهر هذين المصدرين العظيمين: الكتاب والسنة. وهذه يمكن إدراكها فى كل زمان منذ عصر النبوة حتى يومنا هذا، فى دائرة الإسلام[2]، والمعارف التى يتعامل بها أصحاب هذا الاتجاه إنما ترتكز على المأثور والموروث، وهى معارف مستمدة من الوحى ولا تتطلع إلى ما سوى ذلك، اكتفاءً بهذه المعارف.

منهج القرآن الكريم فى تقرير العقائد:

● من الظواهر النفسية، التى يخضع لها المجتمع، الذى يتلقى دينًا جديدًا، أن المرحلة الأولى لنزول دستور هذا الدين، يغلب عليها طابع التسليم والانقياد لظاهر النص

الدينى، دون إخضاعه لمقاييس العقل، وبخاصة ما يتعلق منها بأمور العقيدة، مما لا مجال للعقل فيه، وقد جاء الإسلام على فترة من الرسل، كما صرح القرآن الكريم.

- ولا يتبادر إلى الذهن أن العقل البشرى وما فى طبعه من تطلع إلى الغوص وراء معرفة علل الأشياء وحقائقها، قد تنازل عن طبعه هذا، وترك مكانه للتسليم المطلق لظاهر النص، ولكنه توارى وراء هذا التسليم والإذعان، حتى تتاح له سوانح تجعله يظهر من جديد، ويكون ذلك ـ غالبًا ـ فى مرحلة تالية لمجىء هذا الدين.

- وقد تلقى المسلمون الأوائل، حين نزل عليهم القرآن الكريم أحكامه الاعتقادية، تلقى المذعن المستسلم، الذى لا يبحث ـ كثيرا ـ فيما وراء ظاهر «النص»، فيما أشكل فهمه، لإيمانهم بأن هذا «المشكل» ليس فى مقدور البشر فهمه، وأما ما يوحى به ظاهره، من المماثلة والتشبيه فإن ذلك ينفيه قوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شىء وهو السميع البصير**﴾ (سورة الشورى: ١١).

فإذا أضفنا إلى ما تقدم أن وجود الرسول ﷺ بين ظهرانى المسلمين أزال عنهم الشكوك والأوهام، وأن نور الصحبة قد جعلهم مطمئنين إلى صدق إيمانهم بما جاء به ظاهر النصوص المتشابهة مع تفويض عِلْم حقائقها إلى الله تعالى، فإن ذلك كله كفيل بأن يجعل التسليم والإذعان أمرين مقبولين.

وإذا كان هذا شأن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ والقرآن الكريم يتنزل بمثل هذه النصوص، وأن حالهم كان كما ألمحنا، فإن هذا لا يعنى أبدًا نسبتهم إلى «التجهيل» أى: أنهم كانوا جهلاء بمفهوم هذا النوع من النصوص، كما فهم شيخ الإسلام «ابن تيمية»[٣]، لأن التجهيل معناه: أن ننفى عنهم علم شىء كان فى مقدورهم أن يعلموه، ولم يقل عاقل أبدًا إن النصوص المتشابهة من قبيل المقدور على فهم حقائقها، وإلا فما الفرق بينها ـ حينئذ ـ وبين النصوص المحكمة؟ والآية الكريمة التى تحدثت عن نوعى الآيات القرآنية، يفيد سياقها، أن اتباع المتشابه، والجرى وراء تأويله، ومحاولة تفهمه، إنما يوقع من يفعل ذلك فى «زيغ» قد يخرج به عن الملة، كما هو صريح قوله تعالى: ﴿**هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب**﴾ (آل عمران: ٧).

إن ظاهر الآية الكريمة يقرر أن الراسخين فى العلم يقولون: آمنا به، أى: كنص إلهى،

نفهم منه ما يليق بذاته سبحانه وتعالى، مع تفويض علم حقيقته إليه جل شأنه. ولو كان «المتشابه» واقعًا فى دائرة العلم بحقيقته لكان مقتضى السياق أن يقول هؤلاء الراسخون: «علمناه»، بدلاً من قولهم آمنا به، وهذا هو ما انتهى إليه من قبل جمهور المفسرين الأثبات حين تعرضوا لتفسير هذه الآية الكريمة.

ولعلنا نلمح من خلال نظرنا الدقيق لهذه الآية الكريمة، أنها تتحدث عن فرقٍ صراحة بين «العلم» كمدرك عقلى، و «الإيمان» كمدرك قلبى. وقد التقى مؤرخو الأديان، مع تلك الحقيقة القائلة بالفرق بين «العقيدة» و«المعرفة»، فقرر «جوستاف لوبون» أن «المعتقد» هو إيمان ناشئ عن مصدر لا شعورى، يحمل الإنسان على اليقين بصحة عقيدة ما، أو مذهب على سبيل الإجمال، وأنه لا عمل للعقل فى تكوين هذا المعتقد»[٤]، كما يقرر أنه متى استعان المرء فى تحقيق صحة هذا المعتقد بالتأمل والتجربة، انقلب المعتقد إلى معرفة؛ لأنها اقتباس شعورى عقلى، قائم على الاختبار والتأمل[٥].

- وقد جاء فى القرآن الكريم ما يقرر الفرق بين «الإيمان» أو «المعتقد» وبين «المعرفة» وذلك فى حديثه عن أهل الكتاب، وأنهم كانوا قبل مجىء محمد ﷺ، ونزول القرآن الكريم، يعرفون ما جاء فى كتبهم من بشارة بهذا النبى الكريم، وكتابه العظيم، فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به، قال تعالى: **﴿ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين﴾** (البقرة: ٨٩).

ولا ينبغى أن يفهم مما ذكرنا أن الإيمان يضاد العقل، لأن الإسلام قد عنى ببناء عقائده على أساس عقلى صحيح، ولكنه فى نفس الوقت يضع إطارًا لقضايا عقدية، لا يستطيع العقل أن يصل إلى حقائقها أو كنهها، ولعل حقائق الأمور الغيبية ـ ومنها حقائق المتشابه ـ داخلة فى هذا الإطار.

ثم أضاف القرآن الكريم إلى هذا التوجه العقلى فى عرض الأصول الاعتقادية أنه اتخذ القرآن منهجًا متميزًا، فلم يسق قضاياه سوقًا جافًا مجردًا، بل ساقها فى إطار يستنهض كل المدارك الإنسانية، واتخذ من الكون والنفس مادة ثرية يشتق منها أدلته على صدق ما قدم من قضايا، وكذب ما عليه الخصوم: وقد سلك سلف الأمة ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ مسلك هذا الكتاب الكريم حين تناولوا مسائل العقيدة، وكذلك السلفيون من بعدهم، وسنوضح ذلك بعد إلقاء نظرة ترينا كيف كانت تتلقى مسائل العقيدة حين نزول القرآن الكريم، وهذه النظرة تتعلق بالناحية المنهجية.

كيف تلقى المسلمون أصول العقيدة فى عصر نزول القرآن الكريم : يقول تقى الدين المقريزى فى ذلك : «اعلم أن الله تعالى، لما بعث من العرب نبيه محمداً ﷺ، رسولا إلى الناس جميعًا، وصف لهم ربهم سبحانه وتعالى، بما وصف به نفسه الكريمة، فى كتابه العزيز الذى نزل به على قلبه، الروح الأمين، وبما أوحى إليه ربه تعالى، فلم يسأله ﷺ من العرب بأسرهم قَرَوِيِّهم وبدويِّهم عن معنى شىء من ذلك، كما كانوا يسألونه عن أمر الصلاة، والصيام، والزكاة، والحج، وغير ذلك، مما لله فيه أمر ونهى ... ولو سأله إنسان منهم عن شىء من الصفات الإلهية، لنقل كما نقلت الأحاديث الواردة عنه ﷺ فى أحكام الحلال والحرام، وفى الترغيب والترهيب، وأحوال القيامة، والملاحم والفتن، ونحو ذلك مما تضمنته كتب الحديث ومعاجمها ومسانيدها وجوامعها»[٦].

ويعزز ما نقلناه عن المقريزى ما ذكره الأثبات من المؤرخين لهذه الحقبة، من ذلك، ما ذكره «الزمخشرى» فى تفسير قوله تعالى: ﴿ **أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده** ﴾ (الأنعام: ٩٠) قال: «والمراد بهداهم طريقتهم والإيمان وتوحيده وأصول الدين»[٧]. والناظر هنا ينتهى إلى أن القرآن يدعو إلى اتخاذ المنهج القويم الذى اتخذه أنبياء الله من قبل حين قرروا قضايا العقيدة بطريقة سهلة فى متناول جميع الاستعدادات البشرية.

ومما سبق يتبين لنا أن المسلمين الأوائل ـ فى عصر نزول القرآن الكريم ـ كانوا يتلقون مسائل الاعتقاد، كما جاء بها الوحى، وكانوا ـ أيضًا ـ لا يمدون فى حبل الجدل مع خصوم هذا الدين، بفضل توجيهات القرآن الكريم، كما كانوا يرون أن التناظر والتجادل فى الاعتقاد، بغير علم، يؤدى إلى الانسلاخ من هذا الدين، لأنه ـ حينئذ ـ يكون متناولا لقضايا، لا يستطيع العقل إدراكها أو الحكم عليها، لأنه معزولٌ عنها، وبالضرورة لن يصل إلى الحق فيها كأحكام المتشابه، وعلاقة الصفات بالذات، والقدر وغير ذلك مما رأيناه لدى المخالفين.

ولا شك فى أن القرآن الكريم قد قطع السبيل الذى يؤدى إلى الاختلاف فى الدين، حتى تظل وحدة المسلمين قائمة، ولأنه من جانب آخر يعنى بالجانب العملى التطبيقى، الذى يجسد الإسلام فى واقع الأمة. وأما الكلام النظرى ـ وهو إطار علم الكلام بالمعنى الاصطلاحى ـ فإنه ينحو إلى النظر الفلسفى العقلى، الذى لا تحتاج إليه الأمة، وبخاصة فى أول عهدها.

تقرير العقائد فى عصر الخلفاء الراشدين: لم يختلف المسلمون فى هذا

العصر كثيرًا عن عصر النبوة، غير أنه حدث من الاجتهادات ما كان له تأثير ـ فيما بعد ـ فى مجال العقيدة. من ذلك: الاجتهاد فى تفسير وفاة الرسول ﷺ حتى قال بعضهم: لم يمت، ولكنه رفع كما رفع عيسى عليه السلام. ولعله كان لهذا القول ـ فيما يرى بعض كتاب المقالات ـ أثر فى أقاويل بعض الشيعة من القول «بالرجعة»(٨) كما ظهر اختلافهم فى تعيين من يخلفه، وانبثق عن هذا الخلاف أمر الإمامة، وهو أمر خطير. وقد قرر الشهرستانى أنه أعظم خلاف بين الأمة إذْ ما سُلَّ سيفٌ فى الإسلام على قاعدة دينية، مثل ما سُلَّ على الإمامة فى كل زمان(٩).

ولقد كان عصر عمر بن الخطاب رضي الله عنه، امتدادًا لعصر أبى بكر رضي الله عنه من حيث الأخذ على أيدى الخارجين على كل ما كان متبعًا فى حياة النبى ﷺ، فإذا كان الخليفة الأول قد حارب المرتدين ومانعى الزكاة حفاظًا على وحدة الأمة، واستمساكًا بما قرره الإسلام، فإن الخليفة الثانى قد أخذ على يد كل من تطاوعه نفسه لإحداث فتنة داخل الجماعة. من ذلك، ما تُحدثنا به بعض الكتب من أن ابن الخطاب رضي الله عنه استقدم صبيغ بن عسل وضربه، حين قدم المدينة ليسأل عن متشابه القرآن ثم نفاه إلى البصرة، وأمر بعدم مجالسته، وحرمه من عطائه، حتى صلح حاله فعفا عنه(١٠).

وقد يتبادر هنا سؤال هو: كيف يستقيم تحذير القرآن الكريم من الخوض فيما أشكل فهمه من متشابه القرآن الكريم، وكذا ما جاء فى بعض الأحاديث من ترك المراء فى الدين، بالإضافة إلى ما فعله عمر رضي الله عنه، مع أن بعض هؤلاء قد يكون طالبًا لمعرفة الحق فى هذا التشابه؟ وكيف يطالبون بسكوت ألسنتهم مع حيرة عقولهم وقلوبهم؟

ونبادر فنقول : لو كان المسئول عنه فى مقدور العقل الإجابة عليه، أو جاء نص صريح بالأمر ببيانه لكان ذلك نقضًا للبلاغ الذى أمر به الرسول ﷺ، ولكان من فعل ذلك من الصحابة ـ ولو كان ابن الخطاب ـ رافضًا لبيان الحق فيما يسأل عنه، ولكن السؤال هنا عن أمورٍ استأثر الله بعلمها، وليس للعقل دخل فى ذلك، قدرة على معرفتها؛ لأنها فوق طاقته ومقدوره كما سبق القول.

ويمكن أن يضاف إلى ما تقدم، ما ذكره الشيخ محمد عبده فى تعليله لوحدة المسلمين فى عصر نزول القرآن الكريم وفى خلافة أبى بكر وعمر، حيث بين أن المسلمين كانوا فى هذه الحقبة مشغولين بتطبيق أحكام الدين العملية، وأما القضايا النظرية المتصلة بالعقيدة، فقد كان يكفيهم تصديق الرسول ﷺ فيما أخبر، ولم يكن لديهم من الفراغ ما

يجعلهم ينقطعون لمناقشة قضايا العقيدة، على النحو الذى ظهر من بعدُ لدى علماء الكلام، يقول فى ذلك : «مضى زمن الرسول ﷺ، وهو المرجع فى الحيرة، والسراج فى ظلمات الشبهة، وقضى الخليفتان بعده فى مدافعة الأعداء وجمع كلمة الأولياء، ولم يكن للناس من الفراغ ما يخلون فيه مع عقولهم ليبتلوها بالبحث فى مبانى عقائدهم ... ثم كان الناس يفهمون إشارات الكتاب ونصوصه، يعتقدون بالتنزيه، ويفوضون فيما يوهم التشبيه، ولا يذهبون وراء ما يفهمه ظاهر اللفظ»(١١).

والذى نريد أن ننتهى إليه فى هذا المقام، أن أصول العقيدة التى كانت مصونة من قبل، بدأت الأهواء تتدخل فى فهمها وتكييفها، وظهر فى بعض المسائل ـ مثل مسألة التحكيم فى الخلاف الذى وقع بين على ومعاوية ـ رضى الله عنهما ـ غلبة الجانب السياسى على الجانب الإيمانى، مما كان سببًا فى بداية اختلاف الأمة. ويضاف إلى ذلك ظهور بعض العقائد التى تذكى روح الخلاف فى أواخر عصر الصحابة كعقيدة «القدر» التى قال بها كل من: «معبد الجهنى» و «غيلان الدمشقى» و«يونس الأسوارى» ومفادها: إنكار إضافة الخير والشر فى الأفعال الإنسانية إلى «القدر» ويرون أن مناط التكليف المقتضى للثواب والعقاب يحدد مسئولية الفرد عن جميع أفعاله الاختيارية، وإلا أصبح الثواب والعقاب نوعًا من الظلم، وقد كان فى ذلك ما يوسع شقة الخلاف. وهذا القول فى ذاته يكون محل قبول لو وضع فى إطاره الصحيح، ولكن أصحابه كانوا يبالغون فى قدرة الإنسان على الاستقلال فى أفعاله الاختيارية إلى الحد الذى يفهم منه أن ذلك يقلل من عموم قدرته تعالى، على جميع المقدورات، ومنها «مقدور» الإنسان نفسه، بل إن مؤرخى العقائد ينسبون إلى بعض أصحاب هذا القول، أنهم صرحوا بأن الله ـ سبحانه ـ لا يقدر على الفعل الذى يقدر عليه الإنسان، ولا يعلمه إلا بعد وقوعه(١٢).

ويبدو للناظر فى حياتنا الفكرية والروحية أن نظرية «رد الفعل» قد انتقلت من مجالها الطبيعى إلى المجال الإنسانى النظرى. لقد رأى مؤرخو الفرق الإسلامية أن القول «بالجبر» جاء كرد فعل للقول «بالاختيار».

لقد قال به «الجعد بن درهم» و «جهم بن صفوان»(١٣)، حين استشعروا أن القول بالاختيار، فيه تقليل من قدرة الله تعالى المطلقة وإرادته التامة. وبدأت المسائل والاختلافات ـ فى الظهور، وجاءت معالجتها بمناهج مختلفة فى لانظر والاستدلال، على نحو يختلف عما كان عليه الأمر فى عهد

الصحابة الأولين، وبدأ يظهر جليًا أن العقيدة الإسلامية فى وضوحها وبساطتها التى كانت عليها حين نزول القرآن الكريم، وفى خلافة أبى بكر، وعمر، قد تبدلت شيئًا فشيئًا مع تبدل حال الجماعة الإسلامية وتدخل الأهواء فى تفسير الوقائع السياسية، ومحاولة تبرير ذلك بالنصوص الشرعية، فإذا أضفنا إلى ذلك، انفتاح الجماعة الإسلامية فى ثقافتها على الأفكار الأخرى لدى الأمم التى دخل الإسلام بلادها فاتحًا، وهى أفكار ذات طابع عقدى فى الغالب، لبان لنا أن ظهور اتجاه نعض على الموروث بالنواجذ فى مواجهة، ما استحدث داخل الجماعة من تيارات، تكاد تعصف بالعقيدة الإسلامية ووحدة الأمة السياسية، كان أمرًا طبيعيًا، وذلك على يد الإمام العظيم أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، الذى يعد ـ بحق ـ الصوت المنادى بعودة العقيدة الإسلامية إلى صفائها، ونقائها، كما كانت عليه حين نزول القرآن الكريم وعصر السلف العظيم، أبى بكر وعمر رضي الله عنهما.

السلفية كما يمثلها مذهب الإمام أحمد:

لقد راج المذهب الاعتزالى فى أيام العباسيين قبل عصر المتوكل، لما فيه من مظاهر البحث العقلى المعتمد على المنطق والجدل، فمالت إليه الطباع وكثر أنصاره، بل أصبح المذهب الرسمى للدولة، إذا صح هذا التعبير حتى حملت المعتزلة الناس على الإيمان به، إن طوعًا، وإن كرهًا، وكان أظهر القضايا التى دار حولها الخلاف «قضية خلق القرآن» التى امتحن فيها الإمام أحمد، ومن كان على مثل رأيه. إذ كانوا يعتبرون أنفسهم الممثلين الحقيقيين للدين الصحيح، ولسلف الأمة فى الحفاظ عليه، وقد عبَّر عن هذا المعنى عبد الله بن المبارك، فقال: الكذب للروافض، والخصومة للمعتزلة، والدين لأهل الحديث، ثم أنشد :

أيها الطالب علما ... ايت حماد بن زيد
فخذ العلم بحلم ... ثم قيده بقيد
ودع البدعة من آ ... ثار عمرو بن عبيد[١٤]

لقد أثيرت فى هذا العصر مسائل كثيرة متصلة بالعقيدة، اصطرع الجدل فيها بين أرباب الفرق المتباينة. ولم تكن الدوافع وراء هذا الجدل، الانتصار للعقيدة الصحيحة، بقدر ما كانت انتصارات للآراء والمذاهب، إذ لو كان الأمر بخلاف ذلك، لتعين الحق فى أحد هذه الفرق، غير أن كل فرقة كانت تدعى أنها وحدها على الحق، وأن ما سواها هو الخارج عليه، ويدرك هذا، من ينظر فى أمهات الكتب الكلامية.

- لقد كان الإمام أحمد ـ ومن قبله الإمام مالك (١٨٩هـ) ـ يكره المراء فى الدين،

والجدال فيما ليس تحته عمل، ويرى أن الحقائق العظيمة التى جاء بها القرآن الكريم، وبينتها السنة المطهرة، ليس على المسلم إلا الخضوع لها، والعمل بموجبها، كما كان يرى أن الجدل فى الدين يورث الخصومات، ويضعف العمل، ويطفىء جذوة الإيمان فى القلوب، غير أن ما كان يضطرب به المجتمع الإسلامى، من آراء حول العقيدة وأصولها، جعل الإمام أحمد ينزل الساحة على كره منه، متخذًا المنهج الصحيح الذى يربط واقع الأمة الذى يحياه، بماضيها التالد، يوم كان سلفها الأولون كذلك ـ يعضون على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، بالنواجذ؛ ومن ثم نراه يتعرض لأمور العقيدة بالبيان والإيضاح، مطبقًا منهج السلف أصدق تطبيق، وهذا ما نراه فى المسائل الآتية :

رأيه فى الإيمان :

«يرى أن الإيمان يزيد وينقص، لأنه ينتظم: النطق باللسان، واطمئنان الجنان، والعمل بالأركان، ويخرج الرجل من الإيمان إلى الإسلام إذا ارتكب ذنبًا، فإن تاب رجع إلى الإيمان، ولا يخرجه من الإسلام إلا الشرك بالله العظيم، أو يرد فريضة من فرائضه، جاحدًا لها، فإن تركها تهاونًا أو كسلا كان فى مشيئة الله، إن شاء عذبه، وإن شاء عفا عنه»[١٥].

● ولا شك فى أن تقرير حقيقة الإيمان على هذا النحو، كان ردًا واضحًا على جميع الفرق المعاصرة له، والتى ذهبت فى تقرير الإيمان مذاهب شتى، فهو رد على الجهمية الذى يرون أنه «مجرد المعرفة» وإن لم يصحبها عمل، ورد على من يزعم أن العمل جزء من حقيقة الإيمان، وأن مرتكب الكبيرة يخرج من حظيرة الإيمان، غير أنه لا يكون كافرًا، بل هو فى منزلة بين الإيمان والكفر، كما ذهب إلى ذلك المعتزلة، كما كان نقضًا لمن يرى أن مرتكب الكبيرة، لا يسمى مؤمنًا، بل منافقًا أو يسمى كافرا كما تقول الخوارج.. إلخ.

● والفرق واضح بين مفهوم الإيمان لدى الإمام أحمد، وبين مفهومه لدى المعتزلة فَهُمَا وإن اتفقا على أن العمل جزء من حقيقة الإيمان، إلا أنه يرى ـ والحق معه ـ أن مرتكب الكبيرة دون الشرك، لا ينتفى عنه وصف الإيمان؛ بل يكون مؤمنًا عاصيًا، وأمره فى الآخرة مفوض إلى الله تعالى. تحقيقًا لقوله ﷻ: ﴿**إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء**﴾ (النساء: ٤٨). كما أن فيه ردًا على الخوارج، الذين يزعمون أن العمل جزء من

حقيقته، وأن مرتكب الكبيرة كافر، ويرى أن هذا مخالف لما جاء به القرآن الكريم، وبينته السنة الصحيحة. وكذا كان ردًا على «الجهمية» الذين أَخْلَوْا حقيقة الإيمان من الأعمال، الأمر الذى به يمكن أن يصبح الدين معه مجرد معارف باهتة، لا تدفع إلى عمل، ولا تحض على فضيلة. ويمكن أن يكون ردًا على ما ذهب إليه «أبو حنيفة» حين قرر أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، على اعتبار أنه حقيقة قلبية، لا دخل للعمل فى تكوينها.

- ومما سبق يظهر جليًا كيف كانت السلفية على يد «ابن حنبل» مظهرًا من مظاهر المنهج الأصيل الذى يعتمد أول ما يعتمد على الكتاب والسنة، وفهمهما الفهم الدقيق، فى مواجهة آراء ومعتقدات أثرت عليها اجتهادات لم تعد أصيلة فى فهمها لهذين الأصلين العظيمين.

رأى الإمام أحمد فى القدر والفعل الإنسانى :

- يعنى بالقدر: الرضا والقبول بما قضى به الحق سبحانه وتعالى من خير أو شر، والتسليم بأمره، والصبر تحت حكمه، وسندُه فى ذلك كله ما جاء فى قوله تعالى : ﴿**قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فليتوكل المؤمنون**﴾ (التوبة: ٥١) وما فى حكمها من الآيات والأحاديث الصحيحة. وإذا كان التسليم المطلق لأمر الله تعالى فيما يصيب المؤمن، هو ما ينبغى أن يكون المنهج الصحيح، فماذاك إلا لأن قضية «القدر» من المستغلقات التى لا يعلم مفتاحها إلا الله سبحانه وتعالى، وأن الناظر فيها كالناظر فى شعاع الشمس، كلما ازداد نظرًا ازداد حيرة، كما يقول أبو حنيفة رضي الله عنه، وأن هذه المسألة قد استصعبت على الناس فأنى يطيقونها، إنها مسألة مقفلة قد ضل مفتاحها، فإن وجد مفتاحها علم ما فيها، ولم يفتح إلا بمخبر عن الله تعالى بما عنده، وبما يتضمنه ذلك من بينة وبرهان»[١٦].

- وأما الفعل الإنسانى، فقد أيقن الإمام أحمد أن ما يصدر عن الإنسان من فعل اختيارى، فإنما هو بإقدار الله عليه، وإرادته له، وهو هنا يخالف القدرية الذين يذهبون إلى أن الإنسان مستقل فى خلق أفعاله على الوجه الذى ذكرناه آنفا، كما أنه يؤكد هنا قضية فى غاية الأهمية، قررها القرآن الكريم وغفل عنها بعض الناس - ومنهم القدرية - وهى: الفرق الواضح بين الأمر والنهى، والإرادة والسخط، والرضا، والثواب والعقاب، وكلها ألفاظ ورد بها

القرآن الكريم، والسنة المطهرة الصحيحة، ولكن دلالات كل منها محددة، وإن كان لمعانى بعضها علاقة ببعضها الآخر، فالله - سبحانه - يأمر بالخير ويرضاه، ويريده ويثيب عليه، وينهى عن الشر ولا يرضاه ويسخطه، ويعاقب عليه. فهو كما قال تعالى: ﴿ **إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ...** ﴾ (النحل: ٩٠) وعلمه ﷻ شامل للمعلومات جميعها، وقدرته - جل شأنه - قادرة على المقدورات جميعها، وإرادته عامة لجميع المرادات. وإذا قيل بخلاف عموم هذه الصفات لكان فى كونه - سبحانه - ما لا يعلمه وما لا يريده وما لا يقدر عليه، فيكون متصفًا بأضداد تلك الصفات المطلقة، وهو نقص لا يليق بذاته. وما وقع «القدرية» فيما وقعوا فيه، إلا من جراء عدم فهمهم للعلاقة بين صفات الحق، وبخاصة: العلاقة بين الإرادة والأمر حيث ذهبوا إلى أن الله لا يريد المعاصى ولا يقدر عليها، لأنه لا يأمر بها، فالإرادة والأمر عندهم متلازمان.

- وهذا الفهم الخاطئ لبعض قضايا العقيدة فى نظر الإمام أحمد، وفى القضية التى معنا، جعله يذم «القدرية»، ويقبح طريقتهم، غير أنه لا يجادلهم؛ لأنه يرى أن كل أمر ثبت بالقرآن الكريم والسنة الصحيحة، لا يحتاج إلى دليل إضافى. لقد كان يرى أن الخوض فى هذه الأمور من البدع التى ابتدعها علماء الكلام، وكان يكتب لبعض أصحابه: «لست بصاحب كلام، ولا أرى الكلام فى شىء من هذا، إلا ما كان فى كتاب أو حديث عن رسول الله ﷺ، أو عن أصحابه، وأما غير ذلك فالكلام فيه غير محمود»[١٧].

مذهبه فى الصفات :

- تعد مسألة الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات أكبر المسائل التى شغلت بال المتكلمين، بل والفلاسفة المسلمين بعد ذلك، ومما لا شك فيه أن التوسع فيها، قد حوَّل مسار البحث لدى الكثيرين، بحيث أضحى قضايا فلسفية ميتافيزيقية، أكثر منه مسائل «اعتقادية» ولا مراء فى أن الفكر الوارد، والذى أصبح مزاحمًا للفكر الإسلامى الأصيل - وبخاصة فى عصر المأمون والمعتصم - قد أثمر تلك الطرائق التى تناولت مثل هذه المسألة، والتى اختلفت الأنظار حولها اختلافًا كثيرًا، وكانت الاستجابة لهذا الفكر بالإيجاب أو بالسلب، مؤسسة على مدى تأثير «الموروث» فى ذهن الباحثين وقلوبهم، لقد كان مذهب

الإمـام أحـمـد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هو مـذهب السلف قبله، فهو يثبت لله تعالى ما أثبته لنفسه فى القرآن الكريم وما أثبته له رسوله ﷺ. ومن المعلوم أن القرآن قد فصل فى حديثه عن الصفات الإلهية، فى جانبها الإيجابى وأطلق عليها لفظ «الأسماء» ووصفها بالحسنى، وذلك فى قوله تعالى: ﴿ **ولله الأسـمـاء الحسنى فـادعـوه بهـا ...** ﴾ (الأعراف: ١٨٠) وأما فى جانبها السلبى فقد ذكر مثل قوله تعالى على سبيل الإجمال: ﴿ **ليس كمثله شىء وهو السميع البصير** ﴾ (الشورى: ١١) وأما عن العلاقة بين أسـمـاء الله تعالى وبين الذات، فلم يتحدث عنها القرآن الكريم، ولا ذكرتها السنة الصحيحة، لأنها لا تعنى الجانب العملى للحياة الإسلامية فى شىء، ثم إنها من مجال فوق مستوى الإدراك العقلى. وقد اهتدى العقل المسلم الصحيح أن المسألة هكذا ينبغى أن تفهم، ولم تستوقفه فى ذلك، الاعتبارات الإنسانية، التى لاحظها نفاة الصفات ـ مثلا ـ حين تعرضوا لها بالبحث والتحليل، لأن الخالق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، لا يمكن أن يشارك شيئًا من مخلوقاته فى حقيقة ذاته، ولا فى حقيقة أسمائه. ومن ثم ندرك لماذا فهم المسلمون الأوائل ومن سار على طريقتهم أمثال الإمام أحمد ومن شايعه فى عصره وبعده أصولَ العقيدة فى هذا الإطار الصحيح، فالمغايرة التامة بين الله وبين مخلوقاته، تمثل للمتدين صمام الأمان الذى يقيه خطر الوقوع فى التشبيه.

- وصاحب الاتجاه المحافظ، كالإمام أحمد، يرى أن إحداث أمر ليس من الدين ولم يشتغل به أحد من السلف الصالح كمثل الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات، يعد من الابتداع فى الدين، المنهى عنه، وكأن الرجل ينظر بعين إلى الدين ومنهج تناول قضاياه ومسائله، وينظر بعين أخرى إلى المجتمع الإسلامى وموجبات وحدته واعتصامه. وفى ضوء هذا لا تُقبل دعاوى أصحاب التنزيه، التى حملت أصحابها على الخوض فى أمور ما كان للعقل أن ينتهى فيها إلى يقين، بل إن عكس ذلك هو الذى حدث، حيث تفرقت الأمة بفضل هذا الإيغال، طرائق قددا.

- ولنا أن نستشهد بما ذكره الأشعرى، فى تصويره لمفهوم التوحيد عند المعتزلة، لننتهى إلى نتيجة محددة فى هذا السياق، يقول فى ذلك: «أجمعت المعتزلة على أن الله تعالى واحد، ليس كمثله شىء وهو السميع» وقد كان هذا القدر كافيًا لو وقف عنده هؤلاء، وهو قول يعبر عن حقيقة التوحيد

الإسلامى بالمعنى الصحيح، المرتكز على الكتاب والسنة، غير أنهم ـ تحت تأثير الثقافة الواردة، من علوم الأوائل، زادوا فقالوا: «ليس بجسم ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم ولا دم، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا له عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا بذى لون، ولا رائحة، ولا مجسة، ولا بذى حرارة، ولا رطوبة، ولا يبوسة، ولا طول، ولا عرض، ولا عمق، ولا يتحرك، ولا يسكن، ولا يتبعض»[١٨]، إلى غير ذلك من الأوصاف السلبية، التى تؤكد مذهبهم وفهمهم لمعنى «التنزيه الإلهى».

- وقد يُسَلَّمُ للمعتزلة تلك النظرة فى مواجهة المشبهة والمجسمة، من أمثال، «مقاتل بن سليمان» ومن بعده الكرامية ومن شايعهم. ولكنه لا يسلم للعقل المسلم الناظر فى الكتاب والسنة نظرة صحيحة عميقة؛ لأن الصفات الإلهية فى هذين المصدرين العظيمين تمجد الحق سبحانه، وتنزهه بالصفات الإيجابية التى تثبت له كل كمال وجلال، على سبيل التفصيل ـ والنافية عنه كل ما لا يليق ـ على سبيل الإجمال ـ بخلاف منهج هؤلاء، المعتزلة وأمثالهم ممن توسعوا فى النفى، وأجملوا فى الإثبات، وهذا مخالف تمامًا لمنهج القرآن الكريم والسنة الصحيحة، وهما معًا أساس منهج ابن حنبل والذين معه. وحتى لا يكون الخلاف بالإجمال والتفصيل بين الاتجاهين من قبيل الخلاف العرضى، فإنا نقول: لقد تحدث القرآن الكريم عن الله ـ تبارك وتعالى ـ باعتبارات مختلفة، تحدث عنه باعتبار ذاته، فوصفه بأنه: الأول والآخر، والظاهر والباطن، والقيوم، والواحد، والحى، والمتعال، والغنى، والقهار، والعظيم، إلى آخر تلك الأوصاف الذاتية، كما تحدث عنه باعتبار صلته بالمخلوقات، فوصفه بأنه: الخالق، البارئ، المصور، المبدئ، المعيد، المحيى، المميت، المدبر، الحكيم، إلى غير ذلك من الأوصاف التى تبين أنه الذى لا قوة فى الكون إلا قوته، ولا سلطان غير سلطانه، كما تحدث عنه باعتبار صلته بالإنسان، فوصفه بأنه: الرحمن ـ الرحيم، الغافر ـ العفو ـ التواب ـ الحليم ـ الصبور ـ الرءوف ـ الودود، إلى غير ذلك من الأوصاف التى تجىء بهذا المعنى. كما تحدث عن صلة الإنسان وعلاقته به، فوصفه بأنه: المهيمن ـ الهادى ـ الوكيل ـ الرزاق ـ الوهاب ـ المجيب ـ المعطى ـ المغنى، إلى غير ذلك من الأوصاف التى تدل على أن صلة العبد به صلة احتياج[١٩].

- وعند الموازنة بين المنهجين يتضح لنا البون الشاسع بينهما، فعلى الرغم مما فى منهج

المعتزلة من جفاف لا يرضى القلب والوجدان، فليس فيه مقنع للعقل أيضًا، لأن غايته - فى رأيهم - نفى ما لا يليق بذات الحق سبحانه، وأما منهج القرآن الكريم فيظهر عظمة الله وجلاله وتفرده، سواء أكان الأمر متعلقًا بذاته العلية أم بصلته بالكون، أم بصلته بالإنسان. المخاطب بهذا المنهج المتفرد.

- ومع البساطة الظاهرة فى منهج الإمام أحمد، يلمح الباحث بعض الأفكار التى تدل على عمق تفكيره، فقد ذهب إلى أن أسماء الله المختصة، هى أزلية قبل أن يوجد ما تشتق منه، ويقرأ فى ذلك ما جاء فى آخر سورة الحشر، ولا يفرق بين ما يسمى بصفات الذات وصفات الفعل، وتخريج هذه الصفات على أن الحق سبحانه وتعالى موصوف بها فى الأزل قبل أن يوجد ما تتعلق به من الأفعال، كالخلق، والرزق، والإحياء، والإماتة.. إلخ، يقول فى ذلك: «من قال إن الله لم يكن موصوفًا حتى وصفه الواصفون، فهو بذلك خارج عن الدين، ويلزم من ذلك ألا يكون واحدًا حتى وحده الموحدون وذلك قول فاسد»[٢٠].

- ومن الطبيعى أن يلازم هذا المنهجُ النصى فى تحصيل المعارف الاعتقادية، الذى يمثله الإمام أحمد خير تمثيل - الإعراضَ عن اصطلاحات المناهج الأخرى، التى تنحو فى ذلك منحى مخالفًا، ومن ثم كان يشق عليه الكلام فى الاسم والمسمى، ويرى أن هذا كلام محدث، ولا يذهب مذهب المخالفين الذين يرون المغايرة بينهما من حيث المفهوم وعدمها من حيث الماصدق، ولكنه يرى أن الاسم هو علم على المسمى، اتباعًا للنص كما فى قوله تعالى: ﴿ **ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها ...** ﴾[٢١].

أما منهج الإمام أحمد فى تناول النصوص الموهمة للتشبيه فيتمثل فى أنه:

استخدم منهج المحدثين بدقة - وهو أحد أعلامهم - حين تناول الأحاديث التى توهم التشبيه، فمن هذه الأحاديث ما رواه عبدالرحمن بن عياش عن النبى ﷺ أنه قال: «**رأيت ربى فى أحسن صورة، فقال: فيم يختصم الملأ يا محمد؟ قلت: أنت أعلم يارب، فوضع كفه بين كتفى، فوجدت بردها بين ثديَىَّ، فعلمت ما فى السموات والأرض**». ولما سئل الإمام أحمد عن هذا الحديث قال: «أصل هذا الحديث وطرقه مضطربة». وقد روى من حديث أبى هريرة أن الرسول ﷺ قال: «**أتانى آت فى أحسن صورة.. إلخ**». وقد روى من حديث ثوبان: «أن

ربى أتانى.. إلخ»، وهذه أحاديث مختلفة، وأحسن طرقها يدل على أن ذلك كان فى المنام، ورؤيا المنام وهم من الأوهام ولا تكون حقائق(٢٢).

- لقد سئل الإمام أحمد عن «نعيم بن حماد» وهو أحد رواة أحاديث «الصورة» فقال: «حديثه منكر مجهول». وفى هذا الموقف إشارة إلى أنه لم يقف فى رد الحديث عند نمط معين، إذا لزم منه محال، فقد يكون الخلل آتيًا فيه من إحدى الجهتين: السند أو المتن، أو منهما معًا، ومن هذا نستنبط أن منهجه فى تقرير العقائد كان مصحوبًا بالنظر العقلى الصحيح، وبخاصة فى طرق إثبات نصوص السنة، ولم يقف عند الظاهر الذى قال به بعض المنتسبين إليه، فوقعوا فى التشبيه قبل أن ينظروا إلى مدى ما فى الآثار من ضعف، وتخريجها على قواعد الرواية والدراية.

- وبهذا يمكننا أن نقول: إن منهج الإمام أحمد فى العقيدة، كان يعتمد على النصوص الصحيحة دون غيرها، وأن ما خالف ذلك مما ينسب إليه، ليس بصحيح.

وأما فى المتشابه من آى القرآن الكريم: فإن منهجه كان غاية فى الوضوح والدقة فى نفس الوقت، فلم يؤوِّل النصوص المتشابهة تأويل المحرِّفين، ولم يجرها على ظاهرها بالمفهوم الإنسانى كما فعل المشبِّهة بل كان يمر عليها كما جاءت دون تعمق أو بحث، اعتمادًا منه على قصور العقل الإنسانى عن إدراك الكيفيات.

حقائق الصفات الإلهية، وكان يشعر بالحرج الشديد حين ينتهى الأمر إلى الإيمان بما جاء به ظاهر النص، عندما يعلم أن هذا منهج قوم - هم المشبهة والمجسمة - عندما يحاولون تحديد مدلول الألفاظ فيصرح بأن «اللفظية» شر من «الجهمية»، يعنى بذلك: أن حمل اللفظ على ظاهره دون تفويض - كما هو منهجه - شر من تأويل المؤولين، ومعنى هذا: أن الألفاظ التى يعبر بها النص الدينى المتصل بذات الحق - سبحانه - أو بصفة من صفاته، أو بفعل من أفعاله، لها معان مرادة له تعالى، ولا يمكن أن نخاطب بها إلا من خلال ألفاظ نتعامل بها نحن البشر، حتى لا نكلف بما لا نفهم. غير أن الفهم - فى نظره - لا يتجاوز إثبات حقائقها إلى بيان كيفيتها، وذلك حتى تظل المعانى الإلهية بمعزل عن أن تنزل إلى مستوى المعانى الإنسانية، وعلى هذا: فغاية المؤمن ذى العقل الرشيد أن يثبت أن لله يدًا، أو وجهًا، أو جنبًا، كما أثبت الحق لنفسه فى قرآنه، ولكن لا بالمعنى الإنسانى.

- ولنا أن نتساءل: إذا كانت الألفاظ موضوعة بإزاء المعانى للدلالة على الحقيقة، وأن ما

خالف ذلك يكون من قبيل الدلالة المجازية، كما يرى اللغويون والأصوليون، فإن دلالة لفظ «الوجه» مثلا على معنى يخالف الصورة يكون نوعًا من الدلالة المجازية، وهذا نوع من التأويل، وإذن فكيف نصف منهج السلف قبل الإمام أحمد، والسلفية التى يمثلها، ومن سار على نهجه من بعده بأنهم غير مؤولين؟ هذا ما سنبينه.

الإمام أحمد والتأويل :

ليس بيد الباحث ـ فى حدود الطاقة ـ نصوص موثوقة النسبة إلى الإمام أحمد فى هذا المقام. وما ذكره العلماء منسوبًا إليه فيه اختلاف كثير، وسنذكر ما قيل عنه. ثم نحاول بقدر اجتهادنا.. استخلاص موقفه، اعتمادًا على منهجه العام.

- ذكر «ابن حزم» أنه روى عن الإمام أنه قال فى قوله تعالى: ﴿ **وجاء ربك** ﴾ أن معناه: مجىء الأمر لا مجىء الذات[٢٣]. وهذا يعنى أن الإمام يجيز التأويل ـ وهو هنا مجاز بالحذف ـ عندما يتعين، واستند فى هذا على ما جاء عنه أنه قال: «احتجوا علىَّ يوم الناظرة، فقالوا: تجىء يوم القيامة سورة البقرة وتجىء سورة تبارك، فقلت فى ذلك: إنما هو الثواب. وقد ذكر «ابن تيمية» أن الإمام أحمد كان يتكلم فيما يحتمل معانى كثيرة، ويرجح بعضها على بعض بالأدلة، فى جميع مسائل العلم الأصولية والفرعية[٢٤]، ومعلوم أن الترجيح لا يكون إلا عندما يوجد النص المشكل وله أساس يقوم عليه، ولا يمكن أن نعفى النظر العقلى منه، لأنه يكون مترتبًا على النظر فى الأدلة المتعارضة. ويذكر الرازى فى ذلك حكاية عن الإمام الغزالى أن الإمام أحمد أوَّل بعض الأحاديث الصحيحة[٢٥].

- ومما سبق ندرك أن منهجية الإمام أحمد كانت منهجية نصية فى أصل مبناها، وذلك إذا لم يترتب على الأخذ بالظاهر محال، وإلا فاللجوء إلى التأويل أمر تفرضه الضرورة العقلية، ولكن بالقدر الذى تجيزه اللغة ويدركه العقل.

- غير أن هناك فريقًا آخر من المنتسبين إلى الإمام أحمد، يرون أنه لم يقل بالتأويل، ولكن يظهر من موقفهم هذا أنهم أرادوا أن يجعلوا منه سترا لمنهجهم الرافض للتأويل، حتى لو ترتب على هذا الرفض محال، ومن ثم رأينا ابن حزم يصفهم بالأصدقاء الجهلاء أو أنهم كانوا غير فاهمين لمنهج إمامهم، يقول فى ذلك: «وأما ما ينقل عنه مما يخالف هذا فهذا تخرُّص من صديق جاهل، أو سوء فهم لمذهب هذا الإمام»[٢٦]. وقد ردد «ابن الجوزى» هذا القول، دفاعًا عن منهج صاحبه[٢٧].

- والدليل على صحة تصوير منهج الإمام

أحمد هنا، كما ذكره ابن حزم وابن الجوزى، لا كما ذكره الآخرون، أن هناك نصوصًا لا يمكن حملها على ظاهرها، مثل قوله تعالى: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ فإن المعية بالذات هنا مستحيلة، وقد أجمع السلف والخلف على تأويلها إلا من لا يعقل[٢٨]. إن القول بالمعية بالذات يترتب عليه محالان :

الأول : لو كانت معيته ﷻ بذاته لكان ذلك لازمًا لجميع الخلائق، فى أى زمان وفى أى مكان، وللزم اتصافه بصفات الحوادث، المنفية بالدلائل القطعية.

الثانى : عند التسليم بالمعية بالذات لكل مخلوق، يلزم تعدد الذات العلية بتعدد الخلائق وهذا محال لما يترتب عليه من انقسام فى الذات.

- وأما أولئك الذين صوروا مذهبه على غير صورته ممن يدعون انتسابهم إليه فليس معهم من دليل سوى أنهم جعلوا الدعوى دليلا، فكأن لسان حالهم يقول: الدليل على أن المعية بالذات هى قوله تعالى: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ ومن المعلوم أن الدعوى محل النزاع لا تكون دليلا، ولا جزءًا من دليل كما يقول المحققون.
- ومن المؤكد والمقطوع به لدى الأثبات من العلماء، أن الإمام أحمد، وإن أقر التأويل فى بعض المواقف وبالعذر الذى يقتضيه، حتى لا يترتب على عدم الأخذ به محال - كما ذكرنا - إلا أن التأويل لم يكن منهجًا عامًا عنده، وفى هذا دلالة ظاهرة على أنه كان ينظر إلى القضية موضوع البحث، بعين النقل أولا. فإذا كانت هناك ضرورة عقلية لتفسير النص تفسيرًا عقليًا فلا مناص من ذلك، ونأخذ من هذا أن الذين ادعوا التمسك بمنهجه، ممن أجروا النصوص على ظاهرها دون أى تصرف عقلى فيها، قد عارضوا منهجه الصحيح.

قضية خلق القرآن :

هذه المشكلة تتصل بمسألة الصفات الإلهية، ومنهج الإمام فى تناولها يتصل بمنهجه العام، وهو الرفض لكل ما لم يرد به نص صحيح من الكتاب والسنة، ولما كانت هذه القضية من هذا القبيل، فقد رفض الإمام أحمد الخوض فيها، لولا أن خصومه حملوه على ذلك، ومما لا شك فيه أنه كان يحرص على اعتصام الأمة بحبل الله المتين، حتى لا ينفرط عقدها، وهذا يجعلنا نحكم باطمئنان أن الرجل كان أبعد نظرًا وأوسع فقهًا من خصومه، حتى ولو كانوا أولى الأمر، إذ ماذا يجدى الخلاف حول قدم القرآن الكريم أو حدوثه؟ وهل هذا ما جاء القرآن

الكريم من أجله؟ وهل الخلاف الذى يكون مبعثه فهمًا خاطئًا للفظ من ألفاظ هذا الكتاب العزيز يتعادل مع ما تجنى الأمة من جراء ذلك من فرقة وشتات، وتفرق وتحزب؟ إن هذه المعانى كلها كانت تدور فى خلد هذا الإمام.

وسنشير بشىء من التركيز الشديد إلى هذه المشكلة ورأى الإمام فيها فنقول: يطلق لفظ «القرآن» ويراد به معنيان :

المعنى الأول: كلام الله تعالى القديم القائم بذاته تعالى، أى الصفة النفسية التى تثبت له سبحانه وتعالى معنى يليق بكماله، وتنفى عنه ما يضاد ذلك.

المعنى الثانى: القراءة والكتابة، أى الأصوات والحروف، التى عبر عنها الإمام البخارى بقوله: «فعل العبد بالقرآن». وهو بالمعنى الأول، قديم عند من يقول بقدم الصفات، وإثباتها للذات، وأما بالمعنى الثانى ففيه الخلاف، الذى سنبين رأى الإمام فيه، وقد لا يستبين موقفه هنا حتى نعرف رأى خصومه. ونبين دوافعهم إلى ذلك. لقد قال «المأمون» فى رسالته «إن جمهور الرعية والعامة، لا نظر لهم ولا روية، وأنهم أهل جهالة وعمى عن حقيقة هذا الدين وقواعد التوحيد، ولذا فقد أجمعوا على أن القرآن غير مخلوق، فساووا بينه وبين الله تعالى فى القدم»[٢٩]: ويلاحظ على هذه الرسالة، المسحة الاعتزالية بالنظر إلى الصفات واعتبارها مغايرة للذات، ومن ثم نفوها حتى لا يتعدد القدماء، غير أن المغايرة عند التحقيق ليست مغايرة حقيقية، وإنما مغايرة اعتبارية، وليست فى الواقع ونفس الأمر.

- ورأى الإمام فى القضية واضح، فحين سئل ماذا تقول فى القرآن؟ قال: كلام الله، قيل له: أمخلوق هو؟ قال: هو كلام الله لا أزيد عليها، قيل له: ما معنى قوله تعالى سميع بصير؟ قال: هو كما وصف نفسه، قيل له: فما معناه؟ قال: لا أدرى، هو كما وصف نفسه[٣٠].

- وهذه الإجابة التى رد بها الإمام على سائله، إسحق بن إبراهيم رئيس شرطة المأمون، هى ذاتها ما رد بها على عبدالرحمن بن إسحق مناظره من قبل المعتصم.

وقد عبَّر عن هذا المعنى نفسه فى رده على الخليفة المعتصم، حين قال له: ويحك ما تقول؟ فيقول: يا أمير المؤمنين: أعطونى شيئًا من كتاب الله عز وجل أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم حتى أقول به[٣١].

- وبعد أن رفعت عنه المحنة فى عهد المتوكل، وسأله عن حقيقة الأمر، لم يزد شيئًا على ما رد به على خصومه، اللهم إلا ما استدل

به من أقوال الرسول ﷺ، مما يدل على كراهيته الشديدة أن يخوض المسلمون فيما لا ينفعهم، وأن يضربوا الكتاب بعضه ببعض، ثم ما ذكره من أقوال الصحابة والتابعين فى ذلك. وقد ذكر ذلك أبو نعيم[٣٢] صاحب «حلية الأولياء» والذهبى فى كتابه: «تاريخ الإسلام» وقد علق على هذه الرسالة بقوله: «ورواة هذه الرسالة عن أحمد أئمة أثبات، أشهد بالله أنه أملاها على ولده»[٣٣].

وإذا كان الإمام أحمد يعلم أن خصومه لا يقصدون بالقرآن الكريم المعنى القديم، اتساقًا مع مذهبهم فى نفى زيادة الصفات على الذات ـ كما أشرنا قبلا ـ وإنما يريدون به «الحروف والأصوات» فهل يعنى أن الإمام كان يقول بقدمها؟

- الظاهر من كلام المنصفين له والمدافعين عنه فى هذا المقام، أنهم فهموا من موقفه العام أنه لا يقول بذلك، أمثال : البخارى[٣٤] ـ ابن قتيبة[٣٥]، وأخيرًا الشيخ محمد زاهد الكوثرى[٣٦].

- وأما المتقولون عليه ـ وما أكثرهم ـ فهم جماعة يدعون نسبتهم إلى هذا الإمام، غير أنهم تقولوا عليه بما لم يقله، ولا يتحمل وزر هذا التقول، ولقد كان عبدالله بن الإمام أحمد هو الواجهة التى توارى خلفها هؤلاء، وقد جمعت أقوالهم فى كتاب أطلقوا عليه اسم «كتاب السنة» ونسبوه إلى الإمام برواية ابنه عنه، ويشكك الشيخ الكوثرى فى نسبة هذا الكتاب إلى الإمام أحمد، ونحن نكاد نقطع بعدم صحة هذه النسبة، لأن كثيرًا مما جاء فيه، لا يتفق مع ما عرف عن منهج هذا الإمام، من ذلك، ما جاء فيه أن عبد الله سأل أباه عن حكم من يقول: لفظى بالقرآن مخلوق، فقال الإمام أحمد: هم جهمية» ومن ذلك أيضًا ما قاله عبدالله لأبيه «سألت أبى عن قوم يقولون، لما كلم الله موسى أتكلم بصوت؟ فقال أبى: تكلم بصوت» هذه الأحاديث نرويها كما جاءت، ثم ذكر الحديث، «إذا تكلم الله سُمِع له كجر السلسلة على الصفوان»[٣٧].

- ولعل أوضح دليل على أن هذه الروايات لا تمثل رأى الإمام أحمد، تمثيلا حقيقيا هو كثرة الاضطراب فيها، ويرى بعض الباحثين فى تعليل ذلك أن الإمام عندما رأى غلو الرواة بعد المحنة، نهى أصحابه عن الخوض فى الكلام، كما نهاهم عن كتابة فتاويه فى الفقه، وقطع رواية الحديث قبل وفاته بسنين فدخل فى الروايات عنه ما دخل من الأقوال البعيدة عن العلم، إما من سوء الضبط، أو سوء الفهم، أو تعمد الكذب، وأن من طالع فى طبقات «ابن

الفراء» تراجم أبى العباس أحمد بن جعفر الاصطخرى، وأبى بكر المروزى، والأثرم ومسدد وحرب بن إسماعيل، يجد فيها من الروايات المعزوة إليه بطرقهم ما يكون مصداقًا لهذا القول[٣٨].

رأى الإمام أحمد فى الرؤية :

● وهذه مسألة قد أثيرت على يد المعتزلة، وهى: حكم رؤية الله تعالى بالأبصار فى الآخرة، وقد نفاها المعتزلة؛ لأنها تستلزم الجسمية، وهى عندهم لا تغاير «العلم» بمعنى: الإدراك القلبى الذى لا يستلزم وسائط مادية، وأوّلوا النصوص التى تخالف هذا المعنى، اتساقًا مع منهجهم العام، الذى يقدم التأويل على الأخذ بالظاهر، إذا كان فى الأخذ به ما يصادم العقل فى نظرهم.

● وأما الإمام فيرى ـ اتساقًا مع منهجه أيضًا ـ الأخذ بظاهر ما جاء فى القرآن الكريم والسنة الصحيحة، مع نفى المماثلة، ويفوض أمر الحقائق إلى الله تعالى، يقول فى ذلك: «والإيمان بالرؤية يوم القيامة، كما روى الرسول ﷺ أنه رأى ربه، وكما ثبت من الأحاديث الصحاح، فقد روى حديث الرؤية، قتادة عن عكرمة، عن عبدالله بن عباس، كما رواه الحاكم بن حبان، عن عكرمة عن ابن عباس، ورواه على بن زيد عن يوسف بن مهران عن ابن عباس، والحديث عندنا على ظاهره. كما جاء عن النبى ﷺ، والكلام فيه بدعة، نؤمن به، ولا نناظر فيه أحدًا[٣٩].

● والأهم فى نظر الإمام، هو إثبات الوقوع والتحقق، لا إثبات الكيفيات؛ لأنها من قبيل المغيبات التى لا مجال للعقل فيها، وهذا لب المنهج السلفى كما يمثله هذا الإمام العظيم.

● ولا شك فى أن هذا الموقف الواضح من آيات وأحاديث «الرؤية» كان يمثل اتجاهًا صحيحًا يرضى العقل والقلب معًا؛ ذلكم لأن الإثبات مع نفى المماثلة يؤكد هذا المعنى، وكأنه بهذا الموقف قد خالف ما ذهب إليه المعتزلة، من نفيها لنفى لوازمها، وخالف كذلك موقف الحشوية من المشبهة والمجسمة، الذين أجازوا عليه الملامسة والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه ـ تعالى الله عن ذلك ـ فى الدنيا والآخرة، إذا بلغوا حدًا من الرياضة والإخلاص يؤهلهم لذلك[٤٠]، كما كان فى نفس الوقت أكثر تحفظًا واتساقًا مع العقل من موقف بعض الأشاعرة الذين يثبتون «الرؤية» مع نفى لوازمها، دون أن يقروا بأن ذلك نوع من الانكشاف الذى هو نوع من العلم[٤١].

● وفى بيان الأسباب وراء إثبات الإمام أحمد

ومن شايعه عدم التأويل يقول الشهرستانى: «إنما توقفنا فى تأويل هذه الآيات، وما فى حكمها من الأحاديث لأمرين:

أحدهما: المنع الوارد فى التنزيل، فنحن نحترز عن الزيغ.

وثانيهما: أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق، وهو يؤدى إلى الظن، لا إلى اليقين، وهذا غير جائز لا فى صفات الله، ولا فى غيرها من أمور العقيدة(٤٢).

● هذا هو منهج الإمام أحمد، طبقناه على أظهر قضايا العقيدة، وبخاصة التى ظهر فيها الخلاف واضحًا، وقد ظهر منه أنه «المنهج» المرتبط بصحيح النص الدينى، مع اللجوء إلى النظر العقلى بعض الأمور عندما يقتضى الموقف ذلك كما رأينا فى تفسير قوله تعالى: ﴿ **وهو معكم أينما كنتم** ﴾، وذلك فى مقابلة منهج «العقليين» من المعتزلة، ومن شايعهم ممن قدموا العقل على النص، وكذلك منهج «الحشوية» الذين أخذوا بظاهر كثير من النصوص دون التصرف فيها، وبخاصة المرويات الحديثية دون نقدها سندًا ومتنًا، فوقعوا فى التشبيه والتجسيم كما ذكرنا.

● وينشأ هنا سؤال: إذا كان هذا المنهج يمثل «الوسطية» الإسلامية فى حينه، بل فى كل حين، فهل ظل المنتسبون إلى السلفية محتفظين به هكذا؟ هذا ما سيجيب عليه من يمكن وصفهم بأنهم خارجون على المنهج السلفى من المتقدمين.

ونقصد بهم ذلك النفر الذين ادعوا نسبتهم إلى المدرسة السلفية، بعد مؤسسها، ذكر منهم ابن الجوزى ثلاثة نفر هم: أبو عبدالله بن حامد، والقاضى أبو يعلى وابن الزاغونى، ومن شايعهم، ثم ذكر أنهم صنفوا كتبًا شانوا بها المذهب وقد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحس، فسمعوا أن الله ﷻ خلق آدم على صورته، فأثبتوا له صورة ووجهًا زائدًا على الذات، وعينين وفمًا ولهوات وأضراسًا وأضواء لوجهه هى السبحات، ويدين وأصابع وكفًا وخنصرًا وإبهامًا وصدرًا وفخذًا وساقين ورجلين، وقالوا: سمعنا بذكر الرأس، وقالوا: يجوز أن يَمس ويُمس، وقال بعضهم: ويتنفس، ثم إنهم يرضون العوام بقولهم: «لا كما يعقل»(٤٣).

إن السبب الذى وصل بهؤلاء إلى هذا التصوير «الغريب» فى هذه المسألة، والتى وقعوا فيها فى التشبيه والتجسيم، وإن تبرأوا من ذلك، أنهم أهملوا العقل، الذى به يثبت «الأصل» وهو: معرفة الله تعالى، كما تجاوزوا مذهب الإمام أحمد، فلم يُمِرُّوا النصوص كما جاءت دون التعرض لها، كما هو لب منهجه،

ومع التنزيه التفويض فيما يوهمه الظاهر، ولكنهم حملوها على هذا الظاهر، وبهذا أدخلوا فى المنهج السلفى ـ كما ظهر لدى الإمام أحمد ـ ما ليس منه، حتى أصبح لا يقال عن حنبلى إلا مجسم، وصدق فيهم قول بعض أئمتهم المعتدلين: «لقد شان هؤلاء المذهب شيئًا قبيحًا، لا يغسل إلى يوم القيامة»[٤٤].

- وأما أوجه الخطأ التى وقع فيها هؤلاء، فقد جاءت على سبعة أوجه، ذكرها ابن الجوزى، فقال:

الأول: أنهم سموا الأخبار التى ذكروها أخبار «صفات» والحقيقة أنها إضافات وليس كل مضاف صفة، فقد قال سبحانه: ﴿**ونفخت فيه من روحى**﴾، وليس لله صفة تسمى «روحًا» فقد ابتدع من سمى المضاف صفة.

الثانى: أنهم قالوا: هذه الأحاديث من المتشابه الذى لا يعلمه إلا الله تعالى، ثم قالوا: نحملها على ظاهرها، فكيف يتفق هذا مع تفويض علمها إليه تعالى؟ وهل ظاهر الاستواء إلا القعود، وظاهر النزول إلا الانتقال؟

الثالث: أنهم أثبتوا لله تعالى صفات، وصفات الحق ـ جل جلاله ـ لا تثبت إلا بما تثبت به الذات من الأدلة القطعية.

الرابع: أنهم لم يفرقوا فى الإثبات بين خبر مشهور، كقوله ﷺ: «**ينزل تعالى إلى السماء الدنيا**» وبين حديث لا يصح كقوله ﷺ: «**رأيت ربى فى أحسن صورة**» بل أثبتوا بهذا صفة، وبهذا صفة.

الخامس: أنهم لم يفرقوا بين حديث مرفوع وبين حديث موقوف، فأثبتوا بهذا ما أثبتوا بهذا.

السادس: أنهم تأولوا بعض الألفاظ فى موضع، ولم يتأولوها فى موضع، كقوله: «**ومن أتانى يمشى أتيته هرولة**» قالوا: ضرب مثلا للإنعام.

السابع: أنهم حملوا الأحاديث على مقتضى الحس، فقالوا: ينزل بذاته، وينتقل ويتجول، ثم قالوا: لا كما نعقل، فغالطوا من يسمع، وكابروا الحس والعقل معًا[٤٥].

- والناظر فى التراث السلفى يرى أن ما أُلف فيه فى قضايا العقيدة قد تضخم، وفى نفس الوقت قد فقد التحقيق العلمى فى جزء منه، كما يلاحظ أن فكرة «رد الفعل» قد تحكمت، إلى حد كبير، فى بعض هذه المؤلفات.

- ونشير هنا إلى بعض من ألفوا فى العقيدة على مذهب السنة والجماعة، أو السلف قبل الإمام أحمد وبعده، سواء أكان انتسابه

إلى هذا المذهب صحيحًا أم غير صحيح، وسننبه إلى بعض المؤلفات التى أخذت طابعا حشويا، شَانَ المذهب، كما قال ابن الجوزى.

- فمن الذين ألفوا فى العقيدة على مذهب السلف قبل الإمام أحمد: ابن المبارك - يحيى بن سعيد القطان - ابن أبى شيبة - يحيى بن يحيى - نعيم بن حماد - عبد الله ابن محمد الجعفى شيخ البخارى - ابن راهويه - ومؤلفات هؤلاء، ما بين كتب أو رسائل فى تأكيد المنهج السلفى، والرد على المخالفين من الجهمية وغيرهم. وأما الإمام فقد نسبوا إليه كتاب «الرد على الجهمية والزنادقة» وفى تقديرى أن هذه النسبة غير صحيحة.

- وأما الذين ألفوا بعده فى إظهار العقيدة السلفية والرد على خصومها فمنهم: البخارى فى كتابه «خلق أفعال العباد» - ابن قتيبة فى كتابه «الاختلاف فى اللفظ» - الأثرم فى كتابه «السنة» - حنبل بن إسحق ابن حنبل فى كتابه «السنة» - أبو داود السجستانى، فى كتابه «السنة» - أحمد بن عمرو الشيبانى فى كتابه «السنة» - عثمان ابن سعيد الدارمى، فى كتابيه «الرد على الجهمية» و «الرد على بشر المريسى - عبدالله بن أحمد بن حنبل، فى الكتاب المنسوب إليه «السنة» - أحمد بن على المروزى، فى كتابه «السنة» - محمد بن يحيى بن منده، فى كتابه «التوحيد» - أبو العباس بن سريج، فى كتابه «التوحيد» - الخلال، فى كتابه «السنة» - ابن خزيمة، فى كتابه «التوحيد» - محمد بن إبراهيم العسال، فى كتابه «السنة» - سليمان بن أحمد الطبرانى، فى كتابه «السنة» - ابن حبان، فى كتابه «السنة» ابن بطة العكبرى، فى كتابه «الإبانة» - اللالكائى، فى كتابه «السنن» - أبو ذر الأنصارى، فى كتابه «السنة» - . وهؤلاء جميعًا كانوا من علماء المشرق الإسلامى، وأما علماء المغرب فمنهم: أبو عمرو الطلمنكى، فى كتابه «الأصول»، ابن عبد البر فى عدة مؤلفات تدور كلها حول العقيدة السلفية(٤٦).

- وكثرة هذه المؤلفات تدلنا على أن حركة التأليف فى العقيدة على مذهب أهل السنة والجماعة - مع التفاوت الذى أشرنا إليه - لم تكن تلقائية، بقدر ما كانت تحركها مسألة «رد الفعل» التى أشرنا إليها، بدليل أن بعضها قد أخذ هذا العنوان «الرد»، وبخاصة لدى «الدارمى».

- ولما كانت هذه الكتب ليست جميعها على منهج الرواية والدراية، الذى التزمه العقلاء من أنصار المنهج السلفى، فقد جاء بعضها

خارجًا عن روح هذا المنهج، وقد خص بعض الباحثين فريقًا من هؤلاء بهذا التجاوز، وبالوقوع فى التشبيه والتجسيم، ومن هؤلاء: حماد بن سلمة، وابن أبى العوجاء وابن حماد، وخشيش بن أصرم، وقد كتب هؤلاء فى التوحيد بما لا يليق، وكذلك كتاب السنة المنسوب لعبدالله ابن الإمام أحمد، والسنة للخلال، وأبى الشيخ العسال، وأبى بكر بن عاصم والطبرانى، والسنة والجماعة لحرب بن إسماعيل، والتوحيد لابن خزيمة وابن منده، والصفات للحكيم بن معبد الخزاعى، والنقض لعثمان ابن سعيد الدارمى، والشريعة للآجرى، والإبانة لأبى نصر السجزى وابن بطة، وإبطال التأويلات لأبى يعلى، وذم الكلام، والفاروق للهروى الأنصارى(٤٧).

● وما كان لهذه المؤلفات التى تجاوز أصحابها منهج الدراية والرواية، أن تظل بمعزل عن نقدها وإبداء الرأى فيها، وفى الأمة من العلماء الأثبات من يَعض على الأصول بالنواجذ، ويدرك الغاية من المنهج السلفى الحقيقى، ويدرك - أيضًا - مخالفة أصحاب هذه المؤلفات لحدود هذا المنهج وطبيعته؛ ومن ثم رأينا أصحاب التوجه لكن هؤلاء أشاعرة السلفى المستنير بالفعل حين تفرض الضرورة ذلك، يؤلفون كتبًا فى تقويم هذه المؤلفات، ومن هؤلاء: الخطابى - ابن فورك - الحليمى - الإسفرايينى، وكانت مؤلفات هؤلاء متوجهة لنقد الحشوية من المنتسبين لأهل الحديث من المتقدمين، كما ظهرت مؤلفات لنقد متوسطيهم لدى كل من ابن الجوزى فى كتابه «دفع شبهة التشبيه» والفخر الرازى فى كتابه «أساس التقديس»، كما وجدت مؤلفات لمتأخرى الأشاعرة. كشفت زيف المتأخرين من المشبهة، وذلك فى «نجم المهتدى» لابن القرشى، و «إيضاح الدليل» لبدر الدين بن جماعة وغيرهما(٤٨).

ومن هنا نستنتج أن السلفية الحقيقية والسلفية المذعاة أصبحتا تيارين. تصحح أولاهما ثانيتهما، منذ الإمام أحمد وحتى عصر ابن تيمية.

السلفية لدى المتأخرين
(ابن تيمية)

١ - ابن تيمية :

الحق الذى لا مراء فيه أن شيخ الإسلام ابن تيمية من فحول علماء الأمة ومفكريها الأفذاذ، وهو من أشدهم غيرة على دينه وتراثه، ومن أوسعهم ثقافة وفقهًا، وأجرأهم على نقد الخصوم دون هوادة أو مداراة ومنهجه فى تناول قضايا العقيدة يقوم على المبادئ الآتية، التى تشكل أصول منهجه:

١ - للتوحيد مفهومان.

أحدهما: المعنى القولى العلمى، الذى تشير إليه الآية الكريمة ﴿ **قل هو الله أحد** ﴾.

الثانى: إفراده بالقصد فى العبادة كما تشير إليه سورة الكافرون.

٢ - مذهب السلف أن يثبتوا لله ما أثبته لنفسه وما أثبته له رسوله، وينفوا عنه ما نفاه عن نفسه، وما نفاه عنه رسوله، من غير تشبيه ولا تمثيل، ولا تحريف ولا تعطيل، وقد أجروا التشابه على ظاهره، لأن الظاهر فى حقه تعالى، غير الظاهر فى حق عباده.

٣ - القول فى الصفات كالقول فى الذات. والقول فى بعض الصفات كالقول فى بعضها الآخر.

٤ - الاشتراك الاسمى بين الله وبعض خلقه، لا يقتضى الاشتراك فى الحقائق، وتتحدد الفروق بالإضافة والتقييد.

٥ - التأويل المفهوم من الآية الكريمة، يحتمل أكثر من معنى، والمراد به فى المتشابه، التغير(٤٩) وسنبين هذه الأصول بشىء من التفصيل ثم نناقشه فيها:

● **فى الأصل الأول:** أشار إلى مفهومى التوحيد، وهما وإن كانا متلازمين، إلا أنه قصد معنى لم يتنبه إليه كثير من الباحثين، فتوحيد الألوهية محل إجماع بين جميع الطوائف المؤمنة، من حيث هو حقيقة ثابتة، وإن اختلفوا فيه من حيث تصور كل طائفة له، وذلك بحسب فهم كل منها لمعناه، فالفلاسفة يقصدون بتوحيد الذات الإلهية معنى غير الذى يقصده المعتزلة، وهؤلاء يقصدون به معنى غير الذى يقصده الأشاعرة، وكذلك الاتحادية من الصوفية، يقول فى ذلك: «التوحيد، والتنزيه، والتشبيه، والتجسيم، ألفاظ قد دخلها الاشتراك بسبب اختلاف الاصطلاحات، فكل طائفة تعنى بهذه الأسماء ما لا يعنيه غيرها، فالمعتزلة يريدون بالتوحيد والتنزيه، نفى جميع الصفات، وبالتجسيم والتشبيه إثبات شىء منها، حتى إن من قال بأن الله يرى فى الآخرة، أو أن له علمًا فهو مجسم وكثير من الطوائف المتكلمة بصفاته يريدون بالتوحيد والتنزيه نفى الصفات الخبرية، أو بعضها، وبالتجسيم والتشبيه إثباتها أو بعضها، والفلاسفة تعنى بالتوحيد ما تعنيه المعتزلة وزيادة حتى إنهم يقولون: ليس له إلا صفة سلبية، أو إضافة، أو مركبة منهما، والاتحادية تعنى بالتوحيد: أنه هو «الوجود المطلق»(٥٠).

● ويرى شيخ الإسلام أن هؤلاء قد تنكبوا المنهج الصحيح فى هذه القضية، وليسوا

سواء فى البعد عن المنهج الذى ارتضاه. وإذا كان قد وصفهم بالزيغ فينبغى أن يكون فى دائرة المنهج فقط، والفهم لمعنى «التوحيد» لا فى الحقيقة الثابتة المقررة، والمستكنة فى القلب، ذلك لأن القول فى الصفات بالإثبات أو النفى، الدائر بين الجميع، لا يستلزم الكفر، كما قرر المحققون[٥١].

● وأما النوع الثانى من نوعى التوحيد ـ وهو وحدانية العبادة والقصد والطلب ـ فهو أخطر من توحيد «الذات» لأنه يعنى: قصر العبادة على الله وحده، والقصد إليه والطلب منه وحده، وأما ما يضاد ذلك فهو عين الشرك المنهى عنه. ويظهر أن شيخ الإسلام هنا كان ينظر إلى الواقع الاجتماعى من خلال أصول العقيدة، لأنه أكد كثيرًا على هذا النوع من التوحيد، ولا يمكن أن يكون هكذا إلا إذا كان شاعرًا بما يتخلل المجتمعات الإسلامية من انحراف عن المسار الصحيح للعقيدة الإسلامية، بحيث أصبحت الولاءات موزعة بين المتؤلَّهين المزعومين، ولا يبقى للمعبود الحق إلا من استمسك بحبل الله المتين. وهذا لا يظهر إلا حين تضعف الأمة من جراء ما يعترى النفوس من ضعف ووهن. وكذلك الذين يتخذون وسائط تقربهم إلى الله ـ ويتوسلون إليه بهم. هم داخلون فى دائرة الشرك، إذا كانت تصرفاتهم من قبيل الاعتقاد فى هؤلاء الوسطاء.

الأصل الثانى :

● لعل أظهر ما فى تناول ابن تيمية لهذا الأصل، بيانه أن منهج القرآن الكريم فى حديثه عن الحق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وعن صفاته العلا، قد فصَّل فى الإثبات وأجمل فى النفى، بخلاف المناهج الأخرى فإنها سارت فى طريق عكسى، إذ أجملت فى الإثبات، وفصَّلت فى النفى، وبخاصة الفلاسفة والمعتزلة، بل قرر هنا أن غاية ما يفيده منهج الفلاسفة، ومن على شاكلتهم، الذين بالغوا فى التجريد، هو إثبات وجود مطلق لا حقيقة له عند التحصيل، لأنه يرجع إلى وجود ذهنى يمتنع تحققه فى الأعيان، فقولهم هذا يستلزم غاية التمثيل وغاية التعطيل، فهو ـ بمفهومهم ـ يماثل الممتنعات والمعروفات كما أنهم يعطلونه عن الصفات تعطيلا يستلزم نفى الذات.

● ومع تقديرنا لما يقصده شيخ الإسلام فى هذا المقام، وهو محاربة كل تصور يتجاوز المنهج القرآنى حين يتناول الذات الإلهية وعلاقة الصفات بها، إلا أننا ـ فى نفس الوقت ـ لابد أن نفهم أن الذى دفعهم إلى

ذلك هو «التنزيه» المطلق لله رب العالمين، وإذا كانوا قد أخطأوا الوسيلة فى ذلك فينبغى أن يبقى هذا الخطأ فى هذه الدائرة.

ويتصل بهذا الأصل ما قرره ابن تيمية عن مذهب فى الصفات الإلهية إثباتا ونفيا وكلام شيخ الإسلام فى هذا الأصل صحيح، فقد كان هذا منهج السلف، إلا أن به عبارة تجعلنا نقف عندها كثيرًا، وهى قوله، إن السلف قد أجروا المتشابه على ظاهره، وتعليله لذلك بقوله؛ لأن الظاهر فى حق الله تعالى، ليس كالظاهر فى حقنا، لأن هذا كلام فيه غموض كثير، والمستفاد من التفرقة بين معنيين للظاهر، أن هناك ظاهرًا درج السلف على تفويض العلم بحقيقته إلى الله تعالى، بينما يرى «هو» أن الأمر ليس كذلك، فإن كان يقصد أن معنى المتشابه فى حق الله هو نفس معنى المتشابه فى حق البشر - وأن المغايرة بينهما هى مغايرة بالذات فقط - كان القائلون بالتجسيم والتشبيه، كشأن من يقول: إن يد محمد غير يد على، وإن كانا يشتركان فى الحقيقة، وإن كان يقصد المغايرة فى الحقيقة، عاد كلامه إلى التفويض الذى يقول به السلف، وهو يرفضه.

- ونتساءل هنا: إذا كان شيخ الإسلام قد فهم الظاهر على معنى مخالف، على اعتبار قيام المعارض العقلى الذى ينفى المماثلة بين الله تعالى وبين خلقه، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شىء وهو السميع البصير**﴾ فهل هذا الفهم يصح أن يجعل قاعدة كلية؟ أو هل يظل فهم الناس بعده لمعنى الظاهر كما فهمه؟ والجواب بالنفى، كذلك يمكن القول بأن كلام ابن تيمية هنا لم يخل من بعض الغموض - كما ألمحنا - الذى قد يكون وراءه قصد خاص، لاسيما وأن الرجل كان واسع الثقافة، ومن قراءاته فى تراث من سبقه، يكون قد تأثر بأى درجة من درجات التأثر، لاسيما بالكرامية.

الأصل الثالث :

وهو أهم الأصول التى اعتمد عليها شيخ الإسلام فى إثبات جميع الصفات، فكما أن ذات الحق ﷻ تخالف جميع الذوات، فكذلك صفاته تخالف جميع الصفات. وهذا الأصل قد جعله يقر بما جاء به النص الصحيح قرآنًا أو سنة، يقوم فى مقام النعت لله، حتى ولو كان على سبيل الإضافة كيد الله، ووجه الله، وجنب الله. كما أنه لم يراع الاعتبارات الإنسانية التى راعاها منكرو الصفات «المعطلة» أو «البساطة» التى قال بها الفلاسفة الإسلاميون تقليدًا للأفلاطونية المحدثة، ولاشك فى أن شيخ الإسلام أقام رفضه هنا لمناهج الآخرين على أساس علمى

لا على أساس عاطفى، يقول فى ذلك: «القول فى الصفات كالقول فى الذات، فإن الله ليس كمثله شىء، لا فى ذاته، ولا فى صفاته، ولا فى أفعاله. فإذا كانت له ذات حقيقية لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقية، لا تماثل الصفات[٥٢].

● وعدم العلم بحقيقة الصفات فرع عن عدم العلم بحقيقة الذات، ومن ثَمَّ يجب إثبات ما أثبته الله لنفسه وما أثبته له رسوله ﷺ دون التعرض لبيان الكيفية، وهذا الكلام مطرد فى جميع المسائل العقدية، لدى شيخ الإسلام ولا يترتب عليه أى مشكل إلا فى الصفات التى سمَّاها بالخبرية وهى التى تدل عليها النصوص الموهمة للتشبيه، كما سنرى فى الأصل الآتى.

وقد قرر هنا أن نفاة الصفات أو نفاة بعضها لو طولبوا بإيجاد قانون مستقيم لهذا الفعل، لما أمكنهم ذلك، فنفاة جميع الصفات لابد أن ينتهى نفيهم إلى صفة إيجابية، حتى ولو كان ذلك فى التصور الذهنى، كصفة واجب الوجود عند الفلاسفة، وصفة العالمية والقادرية عند جمهور المعتزلة وصفات المعانى عند الأشاعرة، وحتى عند الغلاة من الباطنية، وهم الذين يقولون: أنه لا موصوف ولا موصوف، إذ هذه القضية تحتوى فى مفهومها على معنى إيجابى فى قوة قولنا: أنا أتوقف عن الوصف وعن عدمه، وبهذا يكون هؤلاء جميعًا قد وقعوا فيما حاولوا الهروب منه، ومن ثَمَّ لا يتحقق غرضهم، وهو بساطة الذات أو عدم مشابهتها للمخلوقات، فضلاً عما فى ذلك من التشبيه بالمعدومات[٥٣].

وإذا كان ابن تيمية قد ذهب ـ كما سبق القول ـ إلى أن القول فى بعض الصفات كالقول فى بعضها الآخر فإنَّ كلامه هنا جاء ردًا على نفاة الصفات الخبرية، كما يقول جمهور السلف، وعلى وجه أخص، الأشاعرة ومن شايعهم، يقول فى ذلك: «فإن كان المخاطب ممن يقول بأن الله حى بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، مريد بإرادة، ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع فى محبته ورضاه وغضبه، وكراهيته، فيجعل ذلك مجازًا، ويفسره إما بالإرادة، وإما ببعض المخلوقات من النعم، فيقال له: لا فرق بين ما نفيتَه وما أثبتَّهُ، بل القول فى أحدهما كالقول فى الآخر، فإن قلت: إن إرادته ليست مثل إرادة المخلوقين يقال لك: إن محبته كذلك، وإن قلت: إن له إرادة تليق به، قيل لك: وكذلك له محبة تليق به، وللمخلوقين محبة ورضا وغضب يليق بهم[٥٤].

● ويلاحظ أن ابن تيمية هنا قد كشف عن الخطأ الذى وقع فيه هؤلاء، جميعًا، وهو أنهم نظروا إلى الصفات الإلهية من منظور إنسانى، كما ذكرنا آنفا.

الأصل الرابع :

وهذا الأصل متصل باللغة كمدخل للعقيدة، إذ يقرر فيه أن «اللفظ» إذا قطع عن الإضافة يكون من قبيل المشترك العام، يقول فى ذلك: وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن فى الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو محدث ممكن، يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود، ولا يلزم من اتفاقهما فى مسمى الوجود أن يكون وجود هذا مثل وجود ذاك، بل وجود هذا يخصه ووجود ذاك يخصه، واتفاقهما فى اسم عام لا يقتضى تماثلهما فى مسمى الاسم عند الإضافة والتخصيص والتقييد.

● وقد ساق فى هذا المقام شواهد من القرآن الكريم، تتحدث عن صفة «الحياة» لله تعالى ولبعض عباده. كما يعتبر أن ما قرره هنا قاعدة مطردة فى جميع الأسماء والصفات.

● وقد يفهم مما سبق أن المغايرة المترتبة على التخصص بالإضافة أو التقييد، لا تعنى أكثر من المغايرة بالذات والشخص مع الاتحاد فى النوع والجنس، وهذا يؤدى إلى التشبيه الذى يرفضه شيخ الإسلام والسلفيون قبله وبعده، وبالتالى فهو لم يحل الإشكال. غير أن الرجل بيَّن أن الوجود المطلق يكون فى الذهن فقط، وأما الوجود الخارجى فهو للأفراد وحدها، كما قرر أن المشترك الذهنى ليس من قبيل «المتواطىء» الذى تتساوى أفراده، كما يقول المناطقة، بل من قبيل المشترك «المشكك» الذى تتفاوت أفراده(٥٥).

الأصل الخامس :

وهذا الأصل يحدد فيه ابن تيمية فهمه لمعنى «الظاهر» و «المحكم» و «المتشابه» و«التأويل».

● والظاهر لديه يعنى: ما يفيده المعنى اللغوى للفظ، أى: الحقيقة اللغوية. ولم يرد بالظاهر ما تواضعت عليه أعراف القوم حين يستعملون مفردات اللغة، وبخاصة بعدما استعجمت الألسنة فلم يقل «مثلا: إن الظاهر من لفظ «اليد» هو الجارحة، كما توهم المؤوِّلون، ولكن ظاهرها هو حقيقتها اللغوية. وإذا كانت حقيقتها اللغوية تفيد معنى غير «الجارحة» بحسب ما يحدده السياق اللغوى، فأعتقد أن الخلاف بينه وبين المؤولين يكون خلافًا لفظيًا، ذلك لأن لفظ «اليد» فى حقيقته اللغوية، يراد به

عدة معان، إما القوة والطاقة، كما فى قوله تعالى ﴿ **والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون** ﴾ (الذاريات: آية ٤٧) وإما الذلة، كما فى قوله تعالى: ﴿ **حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون** ﴾ (التوبة: آية ٢٩) وقد يراد بها النعمة كقول الشاعر:

له أياد علىّ سابغة   أعدُّ منها ولا أعددها

وقد يراد بها تأكيد الفعل للذات الفاعلة، كما يقال: هذا ما قدمت يداك[٥٦]. وأما إطلاق لفظ «اليد» على العضو المعروف، فمن قبيل الاستعمال المجازى أو العرفى، وإذا كان لا يقر المجاز فمعنى هذا أنه لا يقصد بنزعته هذه سوى المحافظة على معانى القرآن الكريم، عن أن تكون أداة يتلاعب بها المؤوِّلون بالتلاعب بالألفاظ وبخاصة ما يتصل منها بمسائل العقيدة، وهذه غاية نبيلة، يسعى ابن تيمية إلى تحقيقها.

● غير أنه لا يفوتنا أن نذكر هنا أن كثيرًا من علماء اللغة يرون أن اللفظ إذا استعمل فى غير ما وضع له، واشتهر به بين الناس، صار فى قوة الحقيقة إن لم يكن هى[٥٧]. ومعنى هذا أن الظاهر فى عرف الناس غير ثابت، وإذا كان الأمر كذلك فإن القول بأخذ ألفاظ القرآن على ظاهرها قد يوهم التشبيه، وهو ما حمل المؤوِّلين على صرف اللفظ عن هذا الظاهر. ويبقى الفارق بين ابن تيمية وبين المؤولين هو الفارق بين من ينظر إلى اللغة من حيث وضعها الأصلى وبين من ينظر إليها فى وجودها الاجتماعى، لأنها لا تعمل فى فراغ، وطرق استعمالاتها لا تقف عند نمط محدد.

● وأما المحكم لدى شيخ الإسلام فيطلق ويراد به ثلاثة معان، يقابل كل منها نوعًا من المتشابه، فهو إما:

١ - المنزل من قبل الله حقيقة، ويقابله ما يلقيه الشيطان فى قلوب بعض العباد، فيرفعه الله وينسخه من قلوبهم كما تشير إليه الآية الكريمة: ﴿ ... **فينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله آياته** ﴾ (الحج: آية ٥٢).

٢ - التنزيل الباقى، ويقابله المنسوخ الذى رفع حكمه.

٣ - التمييز وبيان المعنى، وهو تمييز الحقيقة المقصودة عن غيرها، حتى لا تشتبه بها[٥٨]. وهذا النوع هو المقصود، غير أنه لم يبين ماهية التشابه المقابل لهذا النوع، وإن كان يفهم منه أنه أراد به ما يحتمل أكثر من معنى، كضمير الجمع، والمشترك اللفظى وبعض المتواطىء[٥٩] وإحكام هذا النوع يكون ببيان المقصود به فى الخارج وتعيينه.

● وأما حديثه عن التأويل، فقد جاء مخالفًا لما استقر عليه من يرى أنه: صرف اللفظ عن ظاهره، لمعنى يحتمله.. إلخ. إذ يرى أن الصحيح أن له معنيين:

أحدهما: تفسير الكلام ببيان معناه.

وثانيهما: هو نفس المراد بالكلام، فإن كان طلبًا فتأويله هو: نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرًا، كان تأويله نفس الشىء المخبر به، وإذا طبقنا فهم «ابن تيمية» لمفهومى التأويل، وبخاصة النوع الثانى، على بعض المسائل الاعتقادية فسيتبين لنا أن جميع ما تواضع عليه أكثر الطوائف من أنه من قبيل المتشابه الذى لا يعلمه إلا الله تعالى، ليس كذلك فى رأى ابن تيمية، وينحصر المتشابه لديه فى كيفية الحقائق من أمور الألوهية، والأمور السمعية عمومًا. فهذا مما لا يعلم حقيقته إلا الله، وتأويلها هو حصولها فى الخارج.

● على أننا نتساءل: إذا كان ابن تيمية يرفض التأويل بمعنى إخراج اللفظ عن ظاهره لمعنى يحتمله، ويرى أن هذا الموقف هو الذى يمثل منهج السلف، فهل يرى الإمساك عن الخوض فى حقيقته، ويفوض العلم به إلى الله تعالى، مع إمرار نصوص المتشابه كما جاءت دون تعمق وبحث؟ المدقق فيما صرح به هنا يرى خلاف ذلك، ويرى ـ أيضًا ـ أنه أراد تطويع المنهج السلفى لفهمه الخاص. ومما يدل على ذلك أننا إذا ذهبنا إلى قواميس اللغة التى يتمسك بظاهرها لتَبيَّنَ لنا أن كلامه صحيح فى بعضها وغير صحيح فى بعضها الآخر، ولنضرب لذلك مثلا ببعض الألفاظ.

١ – لفظ «العين»، تطلق ويراد بها: حاسة البصر ـ عين الماء، عين الشمس ـ الدينار ـ المال الخالص ـ نفس الشىء، كقولنا: هذا الشىء هو هو ـ الإكرام[٦٠]، وهذه الدلالات كلها على معانيها من قبيل الدلالات الظاهرة، فأى المعانى يقصد «ابن تيمية» إطلاقها على الله تعالى؟ ولاشك فى أن الأمر محصور هنا بين المعنى الأول والأخير، فإن أراد الأول كان مجسمًا، وإن كان يقصد المعنى الثانى، لم يكن هناك خلاف بينه وبين المؤوِّلين، ويكون تمسكه برفض التأويل لا معنى له.

٢ – لفظ «الساق»: يطلق ويراد به فى اللغة المعانى الآتية: ساق القدم ـ وساق الشجر ـ الشدة كما فى قولهم قامت الحرب على ساق، وكما فى قوله تعالى: ﴿**يوم يكشف عن ساق** ...﴾ (القلم: آية ٤٢) ساقة الجيش[٦١] مؤخرته.. فأى المعانى يقصد؟: لاشك فى أن الأمر دائر بين المعنى الأول وكونه كناية عن الشدة، فإن

كان الأول كان مجسمًا ـ كما قلنا فى لفظ «العين» وإن كان الثانى كان مؤولا بالمعنى الذى يقصده الخصم، وليطلق على نفسه ما شاء من الألقاب: المبين ـ المفسر، الموضح، مادام الخلاف فيها لا يغير من الأمر شيئًا.

● ويتصل بهذه المسألة موقفه من تقسيم اللغة إلى حقيقة وإلى مجاز وإنكاره للثانى، لأن التقسيم إلى هذا وذاك ـ فى نظره ـ يستلزم أن تكون الألفاظ قد وضعت أولا لمعان، ثم عند التطبيق إن استعمل اللفظ فيما وضع له كانت دلالته على المعنى دلالة حقيقية، وإلا فدلالته مجازية. وهو يرى أن اللفظ الموضوع قبل الاستعمال لا حقيقة له ولا مجاز، لأن الاصطلاح على دلالة لفظ معين على معنى معين أمر تعارضه الفطرة، ومن ثَمَّ كان يرفض الأمور الاصطلاحية عمومًا، ويرى أنها من قبيل التحكم، وهذا ما لا نوافقه عليه.

● والعجيب أن شيخ الإسلام يورد هنا قوله تعالى: ﴿ ... **فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقض فأقامه** ... ﴾ (الكهف: من الآية ٧٧) ويرى أن لفظ الإرادة قد يستعمل فى الميل الذى يكون معه شعور، وهو ميل الإنسان، وفى الميل الذى لا شعور معه، وهو ميل الجمادات، ولم يعترف بالفرق بين الاستعمالين[٦٢]، مع أن أدنى نظر يقر بالفرق بينهما، فإذا لم يعترف به كان مكابرًا، وإذا اعترف به كان رده لتقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز لا معنى له، وبالتالى عاد رفضه للتأويل لا معنى له كذلك.

● وقد اشتمل القرآن الكريم على ألفاظ تدل على التصرف فى استغلالها، بحسب ما يقتضيه المقام وهو صور من صور البيان المشرق الذى تميز به هذا الكتاب العزيز، فقد وضع المحسوس مكان المعقول كالآية التى معنا، ووضع الحاضر مكان المضارع كما فى قوله تعالى: ﴿ **ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة** ... ﴾ (الأعراف: من الآية ٥٠) ووضع المضارع مكان الماضى كقوله تعالى: ﴿ **وإذ تقول للذى أنعم الله عليه وأنعمت عليه** ... ﴾ (الأحزاب: من الآية ٣٧) وهذا كله لا يعنى وحدة الحقيقة اللغوية فى دلالتها على المعنى[٦٣].

● وقد طبق شيخ الإسلام منهجه هذا، وهو إنكار المجاز وإنكار التأويل ـ بناء عليه ـ وحمل الألفاظ كلها على ظاهرها، لأن الظاهر فى حق الله تعالى ليس كالظاهر فى حقنا، على جميع النصوص الموهمة للتشبيه بجانب الذى ذكرناه آنفا، بالإضافة إلى اشتراط التنزيه ومنعه قياس الغائب على الشاهد.

● من ذلك: أنه طبقه فى مفهوم الجهة، حين تعرض لآية الاستواء على العرش الذى يفيد بظاهره المكان، وكذلك حديث النزول، وما فى معناه، والغريب أن شيخ الإسلام الذى يتمسك بمذهب السلف، يقرر فى أكثر من موضع أن هؤلاء لم يتكلموا فى هذه المسائل، لا نفيًا ولا إثباتًا.

● وفى ختام حديثى عن العقيدة لدى شيخ الإسلام أقول: كان الرجل ممتلئًا غيرة وحماسًا على دينه وقد ساءه جدًا تصرفات أصحاب المذاهب الأخرى، حتى غدا كل مذهب يدعى لنفسه أنه على حق وأن ما سواه ليس كذلك، فحاول الرجوع إلى أصول المنهج السلفى، ولكن لا بالمناداة بالتفويض فى المشكل، ولقد كان الأجدى للعقيدة السلفية أن تظل بعيدة عن هذا التعمق الذى شابه كثير من الغموض مما قد يطفىء نورها من القلوب، وأن ينظر إلى ما أشكل منها بمنظور الإيمان والتسليم، لا بذلك التفسير الظاهرى، الذى لعلَّهُ تجاوز المنهج السلفى فى صورته النقية، وهذا كل ما يؤخذ على هذا الإمام العظيم.

وقد كان بوسعنا أن نستكمل صورة «المنهج السلفى» لدى من أتى بعد «ابن تيمية» مرورًا بابن قيم الجوزية والذهبى وابن رجب الحنبلى، وابن عبد الهادى، ومحمد بن عبد الوهاب، وحتى عصرنا الحاضر، غير أن ما ذكرناه كان كافيًا فى رسم معالم هذا المنهج لدى «السلف» وقد قصدنا بهم فى هذا البحث «المحافظين» على النص الصحيح، من العمل بمحكمه والتفويض فى متشابهه، ثم السلفية الحقيقية كما مثلها مذهب «الإمام أحمد» ثم السلفية المدَّعاة، كما مثلها أبو حامد، وأبو يعلى وابن الزاعزنى، ومن سار على منهجهم من الغلاة فى تمسكهم بالظاهر، وإعراضهم عن منهج الدراية والرواية، وهم الذين جاءوا مع الإمام أحمد أو بعده وادعوا الانتساب إلى مذهبه، ممن ذكرناهم آنفا ثم السلفية المتأخرة، لدى «ابن تيمية» مع بيان مدى ما فى منهجه ومنهج تلاميذه والمنتسبين إلى رأيه من قرب أو بعد عن «السلفية» الحقيقية التى ظهرت لدى الإمام أحمد.

ا.د/ محمد عبد الستار نصار

الهوامش :

١ - الصحاح فى اللغة والعلوم: المجلد الأول ص ٦٠٣ - ٦٠٤ نشر دار الحضارة العربية ـ ط أولى بيروت سنة ١٩٧٤م.

٢ - بل فى الأديان السابقة كذلك، فقد ظهر فى اليهودية والمسيحية، النصيون والعقليون، كما قرر كتاب المقالات ومؤرخو العقائد، انظر: الشهرستانى: الملل والنحل ط القاهرة سنة ١٩٥٦م جـ١ ص ٢١٥ ويقول ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) فى ذلك: ثم ورد فى القرآن الكريم آى قليلة، توهم التشبيه، مرة فى الذات وأخرى فى الصفات، فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه، وقضوا بأن الآيات من كلام الله، فآمنوا بها، ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل، وهذا معنى قول كثير منهم: اقرأوها كما جاءت، أى: آمنوا بأنها من عند الله. المقدمة، مطبعة محمد عاطف. القاهرة، دون تاريخ ص ٣٤٦.

٣ - ردد هذا القول فى كثير من كتبه، وانظر بصفة خاصة كتابه «نقض المنطق» القاهرة سنة ١٩٥١م ص ١٢٩، وقد تابعه فى ذلك تلميذه ابن قيم الجوزية، انظر كتاب «مختصر الصواعق المرسلة» ط. مكة سنة ١٣٤٨هـ ص ٩٥.

٤، ٥ - الآراء والمعتقدات ص ٧ - ٨ من الترجمة العربية ط ثانية ـ القاهرة سنة ١٩٤٦م.

٦ - انظر: الخطط جـ ٤ ص ١٨٠ - ١٨١ نقلا عن تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ط القاهرة سنة ١٩٥٩م ص ٢٧٣.

٧ - الزمخشرى: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. ط. دار الريان للتراث. القاهرة سنة ١٩٨٧م، جـ ٢، ص ٤٣.

٨، ٩ - الملل والنحل للشهرستانى جـ ١ ص ١٣٣.

١٠ - ابن حجر: الإصابة ط. القاهرة سنة ١٣٢٩هـ جـ ٣ ص ١٩٨.

١١ - رسالة التوحيد الطبعة السادسة القاهرة سنة ١٣٥١هـ ص ٩. وقد خالف السيد محمد رشيد ناشر الرسالة الأستاذ الإمام فى هذا التصوير لمذهب السلف، فقد ذهب ـ متابعة منه لرأى ابن تيمية فى هذا المقام ـ إلى أن السلف كانوا يأخذون فى الصفات الإلهية بمعانى الألفاظ فى اللغة، مع تنزيهه ﷻ عن مشابهة شىء من خلقه، وهذا الفهم يوقع فى محظور خطير، هو أن المماثلة بين الحق سبحانه وبين عباده تكون منفية بالذات لا بالحقيقة.

١٢ - انظر: د/ محمد عبد الستار نصار. العقيدة الإسلامية، أصولها وتأويلاتها جـ ١ ص ١٤٢، ١٤٣ ط. القاهرة سنة ١٩٨٩م ومن الحق أن نذكر هنا أن أصحاب هذا الاتجاه، قد اعتمدوا على نصوص قرآنية، تبين مسئولية الإنسان عن أفعاله. كقوله تعالى: ﴿ **كل نفس بما كسبت رهينة** ﴾ وقوله: ﴿ **وكل إنسان ألزمناه طائره فى عنقه . . .** ﴾ وقوله: ﴿ **لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت** ﴾. غير أن المبالغة فى فهم هذه النصوص بما يجعل الإنسان موجداً لأفعاله استقلالاً ـ كما ذكرت كتب الفرق عنهم ـ هو محل مؤاخذة على هؤلاء.

١٣ - غير أن الشيخ محمد زاهد الكوثرى يرى أن ظهور القول بالقدر، على الوجه الذى ذكرنا، كان كرد فعل للقول بالجبر. وليس هناك خلاف فى الواقع، ودقة التأريخ لظهور هاتين الفكرتين، هى التى تحدد سبق إحداهما على الأخرى، (انظر: مقدمة تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعرى لابن عساكر (ت ٥٧١هـ). ط دمشق سنة ١٣٤٧هـ ولابد من أن نقرر هنا أن أصحاب هذا الاتجاه اعتمدوا على ظاهر بعض النصوص القرآنية، مثل قوله تعالى: ﴿ **قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا . . .** ﴾ (التوبة: آية ٥١) وما فى حكمها من الآيات التى تؤكد هذا المعنى، من هنا تسقط دعاوى الذين يزعمون تأثر أصحاب الاتجاهين بمؤثرات خارجية وبخاصة ما ذكره «جولدزيهر» فى كتابه «العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ٩٨ ط. القاهرة سنة ١٩٧٩م.

١٤ - السيوطى: صون المنطق ص ٦٠ مرجع سابق.

١٥ - ابن الجوزى (ت ٥٩٧): مناقب الإمام أحمد ص ١٦٨ ط. القاهرة سنة ١٣٤٩هـ.

١٦ - انظر: الشيخ أبو زهرة: أحمد بن حنبل ص ١٢٩ ط. دار الفكر العربى. القاهرة بدون تاريخ.

١٧ - ابن الجوزى: مناقب الإمام أحمد ص ١٥٩ مرجع سابق.

١٨ - مقالات الإسلاميين للأشعرى (ت ٣٣٠هـ) جـ ١ ص ٢١٦ ط. القاهرة سنة ١٩٥٤م.

١٩ - د/ محمد البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ص ٢٩ - ٣٠ ط. القاهرة سنة ١٩٦٢م.

٢٠، ٢١ - أبو الفضل التميمى: عقيدة الإمام أحمد. جـ ٢ ص ٢٩٣ بذيل طبقات الحنابلة.

٢٢ - انظر: ابن الجوزى: دفع شبهة التشبيه ص ٢٩، ٣٠ ط. القاهرة سنة ١٣٤٥هـ وقد ذكر «البيهقى» (ت ٤٥٨هـ) فى كتابه «الأسماء والصفات» جميع طرق الأحاديث التى وردت فى الصورة، وانتهى إلى الترجيح أن يكون ذلك فى المنام انظر: ص ٣٠٠ ط. دار التراث العربى، بيروت، مع كتاب فرقان القرآن للشيخ سلامة العزامى.

٢٣ - ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) الفصل جـ ٢ ص ١٢٢ ط. القاهرة سنة ١٣٢١هـ.
٢٤ - ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) تفسير سورة الإخلاص ص ١٣٧ دار الطباعة المحمدية، القاهرة سنة ١٣٩٥هـ.
٢٥ - الرازى (ت ٦٠٦ هـ): أساس التقديس ص ٨١ ط، القاهرة ١٩٣٥م.
٢٦ - ابن حزم: الفصل جـ ٢ ص ١٢٥ مرجع سابق.
٢٧ - ابن الجوزى: دفع شبهة التشبيه ص ٨ مرجع سابق.
٢٨ - الشنقيطى: استحالة المعية بالذات ص ٩١ ط. القاهرة سنة ١٣٤٩هـ.
٢٩ - الطبرى (ت ٣١٠هـ) تاريخ الأمم والملوك: جـ ١٠ ص ٢٨٤ ط. القاهرة سنة ١٣٢٦هـ.
٣٠ - نفس المصدر ص ٢٨٨.
٣١ - ابن الجوزى مناقب الإمام أحمد ص ٣٢٢.
٣٢ - جـ ٩ ص ٢١٦ ط. القاهرة سنة ١٩٣٨م.
٣٣ - ص ٧١.
٣٤ - انظر : خلق الأفعال ص ١٥٤ (ضمن مجموعة تحت عنوان عقائد السلف تحقيق الدكتورين على سامى النشار وعمار الطالبى) ط. منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٧١م.
٣٥ - انظر : الاختلاف فى اللفظ ص ٥٢.
٣٦ - انظر: مقالات الكوثرى ص ٣٠ ط. القاهرة سنة ١٣٧٣هـ.
٣٧ - انظر: كتاب السنة المنسوب إلى الإمام أحمد ص ٢٩. وقد ذكر الكوثرى أن أحاديث الصوت فيها مقال، وقد جمع الحافظ أبو الحسن المقدسى هذه الأحاديث، وبين ضعفها، وقد سئل الإمام أحمد عن أحد رواة هذه الأحاديث فقال: كان يخلط فى حديثه (انظر: الكوثرى. التعليق على السيف الصقيل ص ٦٤).
٣٨ - الشيخ زاهد الكوثرى: التعليق على الاختلاف فى اللفظ لابن قتيبة ص ٥٣.
٣٩ - ابن الجوزى: مناقب الإمام أحمد ص ١٧٣ مرجع سابق.
٤٠ - الشهرستانى: الملل والنحل جـ ١ ص ٩٦ مرجع سابق.
٤١ - د/ محمود قاسم: مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص ٨٢ وما بعدها ط القاهرة سنة ١٩٦٥م.
٤٢ - الملل والنحل ط ص ٩٥ مرجع سابق.
٤٣ - ابن الجوزى: دفع التشبيه ص ٦ وقد سبق إلى بيان عوار هؤلاء «البيهقى» انظر: مقدمة كتابه «الأسماء والصفات» ص ح.
٤٤ - ابن الجوزى: دفع شبهة التشبيه ص ٨ مرجع سابق.
٤٥ - نفس المصدر.
٤٦ - انظر : مقدمة عقائد السلف مرجع سابق.
٤٧ - انظر: مقدمة الشيخ زاهد الكوثرى لكتاب الأسماء والصفات للبيهقى ص ١ - ٢.
٤٨ - انظر: د/ محمد نصار، المدرسة السلفية ص ٥٧٥ تعليق ط. القاهرة سنة ١٩٧٩م.
٤٩ - هذه المبادئ مستخلصة من : الرسالة التدمرية ص ٤، ١١، ١٩، ٢٧ والاكليل ص ١٨ من مجموعة الرسائل الكبرى جـ ٢ وتفسير سورة الإخلاص ص ١٠٥، ١٢٣، ومنهاج السنة النبوية جـ ١ ص ٢٤٩.
٥٠ - ابن تيمية: نقض المنطق ص ١٢٣ ط. القاهرة سنة ١٩٥١م وفى أن تصوير ابن تيمية هنا لنظرة كل فرقة إلى معنى التنزيه شىء من عدم الدقة.
٥١ - انظر: حاشية الكلنبوى على العقائد العضدية جـ ١ ص ٢٠٠ ط. استانبول سنة ١٣٢٦هـ.
٥٢ - ابن تيمية : الرسالة التدمرية ص ٢٧ مرجع سابق.
٥٣ - نفس المصدر ص ٢٣.
٥٤ - نفس المصدر، ويبقى الفرق بينه وبين الأشاعرة فى أنه يجعل الإضافة صفة، وأنها قديمة قدم الذات.
٥٥ - منهاج السنة النبوية جـ ٢ ص ٦٥. ط. القاهرة سنة ١٣٢١هـ.
٥٦ - مختار الصحاح ص ٧٤١.
٥٧ - السهيلى: نتائج الفكر ص ٢٣٨.
٥٨ - الاكليل: ص ٨٠٧ مرجع سابق.

٥٩ – نفس المصدر.
٦٠ – مختار الصحاح: ص ٤٦٦.
٦١ – نفس المصدر ص ٣٢٢.
٦٢ – الإيمان ص ٤٣ ط. القاهرة سنة ١٣٢٥هـ.
٦٣ – انظر فى ذلك: أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجانى ص ٢٨٤، وتلخيص البيان فى مجازات القرآن للشريف الرضى (ت ٤٠٦هـ) ص ٢١٥ ط. القاهرة سنة ١٩٥٥م.

ومن أهم المراجع غير ما تقدم:

١ – المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام د/ محمد نصار ط. القاهرة سنة ١٩٧٩م.
٢ – ابن تيمية السلفى للشيخ محمد خليل هراس ط القاهرة سنة ١٩٥٢م.
٣ – الحيدة فى مناظرة بشر المريسى للشيخ عبد العزيز بن يحيى المكى ط القاهرة ١٣٢٥هـ.
٤ – ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامى د/ عوض الله حجازى. ط. القاهرة سنة ١٩٦٠م.
٥ – ابن حنبل للشيخ محمد أبو زهرة دار الفكر العربى من القاهرة.
٦ – ابن تيمية للشيخ محمد أبو زهرة دار الفكر العربى من القاهرة.
٧ – دفع شبهة من شبه وتمرد للشيخ تقى الدين الحصنى ط. القاهرة سنة ١٣٥٠هـ.
٨ – عقائد السلف، جمع وتحقيق د/النشار ود/ عمار الطالبى، ط اسكندرية ١٩٧١م.

الشيعة

معنى الشيعة :

الشيعة لغة : شاع يشيع شيعًا وشيوعًا: ذاع وفشا، وشيعة الرجل: أتباعه وأنصاره[1]، والشيعة جمعها شيع، وأشياع جمع الجمع، وأصل الشيعة: الفرقة من الناس، ويقع على الواحد والاثنين والجمع، والمذكر والمؤنث بلفظ واحد، ومعنى واحد[2]، وأصل الشيعة: المشايعة، وهى المتابعة، وقيل أصل الشيعة واو من شوع قومه إذا جمعهم[3].

الشيعة فى القرآن الكريم :

وردت مادة «شيعة» فى القرآن الكريم اثنتى عشرة مرة، بمعنى فرقة فى قوله تعالى: ﴿ **إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ...** ﴾ (الأنعام: ١٥٩)، وبمعنى الأمة لقوله تعالى: ﴿ **من كل شيعة** ﴾ (مريم: ٦٩)، وقوله تعالى: ﴿ **ولقد أهلكنا أشياعكم** ﴾ (القمر: ٥١).

الشيعة اصطلاحًا : من الخطأ الكبير القول: إن هناك تشيعًا واحدًا خلال التاريخ، فقد كان لكل عصر نوع من التشيع[4]، ومن ثم لا يمكن تقديم تعريف واحد مانع جامع ينطبق على جميع طوائف الشيعة على مر مراحلهم المختلفة، وعندما نعرض فيما بعد لبعض فرق الشيعة سيظهر لنا تعريف خاص بكل فرقة يختلف فى تفصيلاته عن تعريفات سائر الفرق، ولكن نقدم الآن بعض التعريفات العامة للتشيع.

فنجد فى كتب الشيعة النوبختى (ت ٣١٠ وقيل قبل ٣٠٠هـ) يقول عن الشيعة: «وهم شيعة علىّ بن أبى طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ومنهم افترقت صنوف الشيعة كلها»[5].

وفى كتب أهل السنة نجد أبا الحسن الأشعرى (ت ٣٢٤هـ) يقول: «وإنما قيل لهم الشيعة لأنهم شايعوا عليا ـ رضوان الله عليه ـ، ويقدمونه على سائر أصحاب رسول الله ﷺ»[6].

ولعل أوفى تعريف بالشيعة تجده لدى الشهرستانى (ت ٥٤٨ هـ)، إذ يقول: «الشيعة هم الذين شايعوا عليا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصًا ووصاية: إما جليًا، وإما خفيًا، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده. وقالوا: ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة،

وينتصب الإمام بنصبهم، بل هى قضية أصولية، وهى ركن الدين، لا يجوز للرسل - عليهم الصلاة والسلام - إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله.

يجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوبًا عن الكبائر والصغائر، والقول بالتولى والتبرؤ قولا وفعلا وعقدًا، إلا فى حال التقية. ويخالفهم الزيدية فى ذلك، ولهم فى تعدية الإمام كلام وخلاف كثير، وعند كل تعدية وتوقف، مقالة ومذهب وخبط»[7].

نشأة التشيع :

تباينت آراء المفكرين والمؤرخين - على اختلاف مشاربهم - فيما يتعلق بالنشأة الأولى للشيعة، ومن أهم هذه الآراء ما يلى:

١ - القول بأن نشأة التشيع فى حياة الرسول ﷺ :

يرى معظم كتاب الشيعة القدماء والمحدثين أن أول من وضع بذرة التشيع هو النبى ﷺ، وأنه أول من أطلق لفظ «الشيعة» على أصحاب علىّ بن أبى طالب[8]. يقول أحد دعاة الشيعة الإسماعيلية، وهو أبو حاتم الرازى (ت٣٢٤هـ) فى كتابه الزينة: «روت الشيعة عن جعفر بن محمد (الصادق) - صلوات الله عليه -، أنه قال: إن الله أوحى إلى نبيه ﷺ، وأمره أن ينصب لهم عليا إمامًا يقتدون به من بعده، فخاف رسول الله ﷺ أن يقول الناس: إنه جاء بابن عمه، فأوحى الله إليه تبارك وتعالى: ﴿ **يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس** ﴾ (المائدة: ٦٧)، فقام يوم الغدير فنصب لهم عليا، وذكر الحديث. قال: فأنزل الله: ﴿ **اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا** ﴾ (المائدة: ٣) قال: فطاعة علىّ آخر فريضة نزلت من فرائض الإسلام، وبها أتم الله النعمة، وأكمل بها الإسلام»[9]. ويقصد بالحديث الذى يرويه الشيعة عن الرسول ﷺ عند منصرفه من حجة الوداع، فى موضع يقال له غدير خم بين مكة والمدينة، حيث خطب الناس، ونادى وجلهم يسمعون: **«ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟... من كنت مولاه، فهذا على مولاه».**

ويؤكد صاحب كتاب الزينة «أن الشيعة لقب قوم كانوا قد ألفوا أمير المؤمنين علىّ بن أبى طالب - صلوات الله عليه -، فى حياة رسول الله ﷺ، وعرفوا به، مثل سلمان الفارسى، وأبى ذر الغفارى، والمقداد بن الأسود، وعمار بن ياسر وغيرهم، كان يقال لهم: شيعة علىّ، وأصحاب علىّ. وقال فيهم

رسول الله ﷺ «**اشتاقت الجنة إلى أربعة: سلمان، وأبى ذر، والمقداد، وعمار**» ثم لزم هذا اللقب كل من قال بتفضيله بعده إلى يومنا»[10]. ويردد هذا المعنى من الشيعة الاثنى عشرية القمى (ت٣٠١هـ)، إذ يقول: «فأول الفرق الشيعية، وهى فرقة علىّ بن أبى طالب رضي الله عنه، المسمَّوْنَ شيعةَ علىّ، فى زمان النبى ﷺ وبعده، معروفون بانقطاعهم إليه، والقول بإمامته، منهم المقداد بن الأسود، وسلمان الفارسى، وأبو ذر، وعمار»[11].

هكذا يرى كتّاب الشيعة أن تشيع جماعة من الصحابة - فى حياة الرسول ﷺ لعلىّ رضي الله عنه إنما هو أمر طبيعى[12].

ولكننا نتساءل: ألا يعنى هذا القول أن الرسول ﷺ كان يقر تفرق المسلمين وتمزق وحدتهم؟ ألا يتعارض هذا الزعم مع قوله تعالى: ﴿**إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شىء**﴾ (الأنعام: ١٥٩) وراجع أيضًا فى ذم التفرق آل عمران: ١٠٣، ١٠٥، والأنعام: ١٥٣ وغيرها). أليس الادعاء بأن انقسام المسلمين إلى طائفتين: الشيعة وخصومهم فى أثناء حياة الرسول ﷺ يعنى أنه رضى أن تسود بين أصحابه خلافات عقدية، وهو الذى حذر منها؟

لذلك يرفض أهل السنة أن تكون الخلافات العقدية قد ظهرت فى عهد النبوة ولا فى خلافة الشيخين أبى بكر وعمر، وإنما حدثت فى أواخر عهد عثمان وما بعد ذلك.

لم يكن الأمر إذن أمرَ انقسام فى عقائد المسلمين، وإنما كان ميلا عاطفيًا فقط. يقول صاحب مختصر التحفة الاثنى عشرية: «مما وقع فى بعض الكتب كتاريخ الواقدى، والاستيعاب من أن فلانًا كان من الشيعة مثلا، لا ينافى ما وقع فى غيرها، من أنه من رؤساء أهل السنة والجماعة، حيث إن المراد بالشيعة هناك: الشيعة الأولى، وكان أهل السنة منهم، وكيف لا وهم يرون فرضية حب أهل البيت، وعلىّ - كرم الله وجهه - عمادهم، ويرْوون فى ذلك عدة أحاديث»[13].

نعم كان من الصحابة من أظهر حبًا شديدًا لعلىّ رضي الله عنه، ولكن هذا الشعور العاطفى لم يسفر عن افتراق فى العقائد، على نحو ما سيظهر فيما بعد، فلم يظهر لقب «الشيعة» كمصطلح دال على عقائد معينة، ولم يكن أحد يسمى شيعيًا - بالمعنى الاصطلاحى - فى عهد النبوة ولا فى خلافة كل من أبى بكر، وعمر، وعثمان. بل حتى الأحداث التى وقعت فى عهد علىّ وخلافه مع معاوية كان لفظ «الشيعة» يستخدم بمعناه اللغوى أى «أتباع»، لا بالمعنى الاصطلاحى.

٢ - القول بأن نشأة التشيع عند بيعة أبى بكر الصديق :

يرجع أصحاب هذا الرأى نشأة الشيعة إلى ما بعد وفاة الرسول ﷺ مباشرة، حيث اجتمع الصحابة فى السقيفة لمبايعة أبى بكر، ويستندون فى هذا الرأى إلى ما ذكره بعض المؤرخين من تخلف علىّ بن أبى طالب (بسبب انشغاله بتغسيل جثمان النبى ودفنه) وكذلك تخلف بعض الصحابة تخلفًا مؤقتًا، وميلهم إلى علىّ بن أبى طالب[١٤]، فذهب بعض المفكرين والباحثين إلى أن التشيع ظهر عند حدوث أول اختلاف فى أمر تسمية الخليفة، فقرر ابن خلدون: أن مبدأ دولة الشيعة أن أهل البيت لما توفى الرسول ﷺ، كانوا يرون أنهم أحق بالأمر، وأن الخلافة لرجالهم دون سواهم من قريش[١٥].

وأكد هذا الرأى بعض المستشرقين[١٦]، ومن تابعهم مثل الأستاذ أحمد أمين[١٧]، وناصر الدين شاه[١٨].

٣ - القول بأن نشأة التشيع فى أواخر عهد عثمان :

يرى أصحاب هذا الرأى أن بداية التشيع ترجع إلى الفتنة التى أثارها عبد الله بن سبأ ضد عثمان، والتى انتهت بمقتله، فذهب بعض المؤرخين كاليعقوبى إلى أنه عندما تولى عثمان مال قوم مع علىّ رضي الله عنه، وتحاملوا على عثمان، ونقموا عليه[١٩]، وانقسم الناس إلى طائفتين: «الشيعة»، وهم أتباع علىّ، و«العثمانية»، وهم أنصار عثمان والمقرون بفضله، والدافعون مطاعن المخالفين فيه من «الشيعة»، وبعد استشهاد عثمان كان «العثمانية» هى الفرقة المطالبة بدم عثمان، ومنهم طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام ومعاوية بن أبى سفيان[٢٠].

٤ - القول بأن نشأة التشيع كانت إبان معركة الجمل :

هذا الرأى قريب من الرأى السابق، إذ يرى أصحابه أن التشيع ظهر فى أثناء معركة الجمل، وممن ذهب إلى هذا القول المؤرخ الشيعى ابن النديم (٣٨٣هـ)، أن الشيعة نشأت يوم وقعة الجمل، لما خالف طلحة والزبير عليا، وأبَيَا إلا الطلبَ بدم عثمان، فقصدهما علىّ رضي الله عنه ليقاتلهما حتى يفيئا إلى أمر الله جل اسمه، فتسمى من اتبعه على ذلك «الشيعة»، فكان يقول: شيعتى، فسماهم رضي الله عنه الأصفياء والأولياء[٢١]. ويقول المؤرخ الشيعى الزيدى نشوان الحميرى (ت٥٧٣): كانت الشيعة الذين شايعوا عليا على قتال طلحة، والزبير، وعائشة، ومعاوية، والخوارج فى حياة علىّ فرقًا ثلاثة: فرقة منهم - وهم الجمهور الأعظم - يرون إمامة أبى بكر، وعمر، وعثمان إلا أن غير السيرة، وأحدث الأحداث، وفرقة ثانية - أقل من أولئك عددًا

- يرون الإمام بعد رسول الله ﷺ أبا بكر ثم عمر ثم عليا، ولا يرون لعثمان إمامة... وحكى الجاحظ أنه كان فى الصدر الأول لا يسمى شيعيًا إلا من قدَّم عليا على عثمان، أما الفرقة الثالثة فيسيرة العدد، يرون أن عليا أولى بالإمامة بعد رسول الله ﷺ»[٢٢].

٥ - القول بأن نشأة التشيع كانت بعد موقعة صفين والتحكيم:

يذهب ابن تيمية إلى أنه فى خلافة كل من أبى بكرٍ، وعمر، وعثمان، لم يكن أحد يُسمى بأنه من الشيعة، ولا تضاف الشيعة إلى أحد، ولما قتل عثمان تفرق المسلمون، فمال قوم إلى عثمان، ومال قوم إلى على، واقتتلت الطائفتان، وهكذا قبل خلافة علىّ لم يكن أحد يسمى لا إماميًا ولا رافضيًا[٢٣]. ويقرر صاحب مختصر التحفة الاثنى عشرية أن ظهور لقب «الشيعة» كان عام سبع وثلاثين من الهجرة والله أعلم[٢٤]. ولكن الدكتور أحمد صبحى لا يقر هذا الرأى، فهو يرى أن الشيعة لم تنشأ بالمعنى الاصطلاحى فى ذلك الوقت، ولم تجمعهم حينئذٍ عقيدة مشتركة[٢٥]، ويؤكد هذا الرأى الدكتور ناصر القفارى، فيذهب إلى أننا لا نجد فى أحداث سنة ٣٧هـ (حيث وقعة صفين والتحكيم) فيما ينقله المؤرخون من نادى بالوصية، أو قال بالرجعة، أو دعا إلى سائر أصول الشيعة، ولكن الدكتور القفارى يقع فى التناقض حيث يشير إلى أنه فى ذلك الوقت كان للسبئيين أثر فى إشعال الفتنة[٢٦].

وسنرى فيما بعد أن السبئية من أقدم فرق الشيعة الغالية، وهى أول من قال بالرجعة، والوصاية، والعصمة، وغير ذلك من أصول شيعية، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فمن الثابت أن الخوارج قد ظهروا بعد التحكيم، فكفّروا عليا ومعاوية. ويدلنا تاريخ الفكر البشرى أن الغلو يقابل بغلو معاكس، ففى مقابل غلو الخوارج بتكفير علىّ، ظهر من غالى فى تأليه علىٍّ وهم الشيعة. أريد أن أقول إن ظهور الشيعة من حيث هى فرقة ذات عقائد محددة كان فى ذلك الوقت على أرجح الآراء.

٦ - القول بأن نشأة التشيع كانت بعد بيعة الحسن بن علىّ لمعاوية :

يستفاد من كلام ابن النديم[٢٧] أن ظهور التشيع بمعناه العقدى الاصطلاحى، أى من حيث أنه فرقة ذات عقائد محددة، وحزب سياسى ذو توجه معين، إنما كان ذلك عقب الاجتماع الذى ضم الحسن بن علىّ مع وفد من أشراف الكوفة الذين عرضوا على الحسن بن علىّ أن يحاربوا معاوية مرة أخرى، ولكن الحسن رفض ذلك، وبايع معاوية على الخلافة، وأكد هذا الرأى الدكتور طه حسين، فقرر أن الشيعة لم تظهر كفرقة مميزة إلا

بعد أن تم اجتماع الأمر لمعاوية وبايعه الحسن ابن على[٢٨].

٧ - القول بأن نشأة التشيع إنما كانت بعد استشهاد الحسين فى كربلاء :

من الآراء التى قيلت فى نشأة الشيعة، أنهم ظهروا بعد أن استشهد الحسين بن علىّ فى كربلاء فى عهد يزيد بن معاوية، إذ كان لاستشهاده أثر كبير فى افتراق المسلمين، فيذهب بعض المستشرقين إلى أن دم الحسين يعد البذرة الأولى لعقيدة التشيع[٢٩]، ويؤكد هذا المعنى الدكتور على النشار[٣٠]، والدكتور مصطفى حلمى، ويذهب الدكتور أحمد صبحى إلى أن التشيع قبل مقتل الحسين كان مجرد رأى سياسى، فلما قتل أصبح التشيع عقيدة راسخة فى النفوس[٣١].

***

تعقيب : تبين لنا مما تقدم أن الاختلاف الشديد بين مؤرخى الفرق القدماء، والباحثين المحدثين ـ على تباين توجهاتهم العقدية ـ فيما يختص بالنشأة الأولى للتشيع. والرأى الذى نطمئن إليه هو كما يلى:

لا نستبعد أن يكون فى فجر الإسلام، أو بقول أوضح فى عهد الرسول ﷺ، قد ظهر لفظ «الشيعة»، وأن يكون قد أطلق على جماعة من الصحابة أحبوا عليا رضي الله عنه، ولكن ليس بالمعنى الاصطلاحى الذى يتضمن معانى اعتقادية أو سياسية محددة، بل بالمعنى اللغوى المرادف لكلمة جماعة، ولئن أطلق هذا اللقب على عدد من الصحابة، فإنما يعنى ذلك أن هؤلاء الصحابة أحبوا عليا حبًا جما، وارتبطوا به ارتباطًا عاطفيًا، دون أن يكون هذا الحب الكبير حائلا دون حب سائر الصحابة، بعد أن بيّن لهم القرآن الكريم والسنة النبوية «إنما المؤمنون إخوة»، وأنه لا ينبغى أن يكون فى قلوبهم غلا لأحد من الذين آمنوا.

وهذا يفسر لنا ظهور لقب الشيعة الأولى، أو الشيعة المخلصين من أمثال سلمان الفارسى، وأبى ذر الغفارى، والمقداد بن الأسود، وعمار بن ياسر وغيرهم ممن ترد الإشارة إليهم فى كتب المؤرخين والباحثين، دون أن يعادى أحد منهم أبا بكر الصديق، أو عمر بن الخطاب، بل كانوا ـ على حد قول ابن تيمية ـ من أعظم الناس تعظيمًا لأبى بكر، وعمر واتباعًا لهما، وإن كان تنقَّل عن بعض الصحابة التعنت على عثمان، لا على أبى بكر، وعمر[٣٢].

ومما يؤكد صحة ما نقول، أعنى أن طائفة من الصحابة أطلق عليها لقب «الشيعة» بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى، أن كتب التاريخ تذكر لنا أن لقب «الشيعة» أطلق على

أتباع علىّ بن أبى طالب، وأتباع خصومه معاوية وأصحابه، فقد جاء فى وثيقة التحكيم بين أتباع كل منهما ما نصه «هذا ما تقاضى عليه علىّ بن أبى طالب ومعاوية بن أبى سفيان وشيعتهما ... وأن عليا وشيعته رضوا بعبد الله بن قيس، ورضى معاوية وشيعته بعمرو بن العاص ...»[٣٤]. ويقول المستشرق فلهوزن: «بمقتل عثمان انقسم الإسلام (كذا والصواب المسلمون) حزبين: حزب علىّ وحزب معاوية، والحزب يطلق عليه فى العربية أيضًا اسم «الشيعة»، فكانت شيعة علىّ فى مقابل شيعة معاوية»[٣٥].

ومنذ أواخر عهد عثمان أثار عبد الله بن سبأ الفتنة التى أسفرت عن مقتل ثالث الخلفاء الراشدين، واستغل ابن سبأ حب الناس لعلىّ بن أبى طالب، وغالى فى هذا الحب، واتخذه ستارًا يخفى وراءه حقده على الإسلام، وجمع طائفة من المنافقين أو المخدوعين، وأنشأ أول فرقة شيعية ذات عقائد غالية تصرح بالوصاية، والرجعة، وسب الصحابة... إلخ، وكان ذلك فى عهد الخليفة الرابع، أو عقب استشهاده مباشرة، وهى فرقة السبئية، وهى أول فرقة شيعية بالمعنى العقدى الاصطلاحى، ثم توالى ظهور الفرق الشيعية منذ ذلك الوقت المبكر، وأخذت تنقسم على نفسها، ويتفرع بعضها من بعض، ويخرج منها المعتدل والغالى، ويستمر وجودها إلى يومنا هذا.

فرق الشيعة :

الشيعة ليست فرقة واحدة، ولكنها فرق شتى منها المعتدل القريب من أهل السنة والجماعة، ومنها الغالى، وقد اختلف مؤرخو الفرق فى عدد فرق الشيعة:

فأبو الحسن الأشعرى يذهب فى كتابه مقالات الإسلاميين إلى أن الشيعة ثلاثة أصناف:

الصنف الأول من الشيعة الغالية، وهم خمس عشرة فرقة.

والصنف الثانى من الشيعة الإمامية، وهم أربع وعشرون فرقة.

والصنف الثالث خمس عشرة فرقة.

أما عبد القاهر البغدادى فى كتابه الفرق بين الفِرَق، يذكر أن الشيعة منهم: الزيدية ثلاث فرق، والكيسانية فرقتان، والإمامية خمس عشرة فرقة.

ويذهب الشهرستانى صاحب الملل والنحل إلى أن الشيعة خمس طوائف: الكيسانية أربع فرق، والزيدية ثلاث فرق، والإمامية سبع فرق، والغالية إحدى عشرة فرقة.

وأما صاحب مختصر التحفة الاثنى

عشرية ـ وهو أشعرى كالمؤرخين السابقين ـ ولكنه محدث ـ فيذهب إلى أن الشيعة أربع فرق، الأولى: الشيعة الأولى ويسمون الشيعة المخلصين، والثانية: الشيعة التفضيلية، والثالثة الشيعة السبئية، والرابعة الشيعة الغلاة، وتنقسم هذه الأخيرة إلى اثنتين وثلاثين فرقة.

وعند الإمام الزيدى أحمد بن سليمان تنقسم الشيعة إلى ثلاث فرق كبرى: الكيسانية (وهم ثلاث فرق)، والإمامية (وهم فرقتان)، والزيدية (وهم ثلاث فرق)[٣٦].

وكذلك الأمر عند المؤرخ الإمامى الاثنى عشرى النوبختى: تنقسم الشيعة إلى ثلاث فرق كبرى، وهى بدورها تنقسم إلى فرق كثيرة أحصاها محقق كتابه فرق الشيعة فى ١٩٢ فرقة.

ومن الملاحظ أن جميع المؤرخين الذين عرضنا لآرائهم فى أقسام الشيعة، إنما اقتصر كلامهم على الفرق ذات النشأة القديمة، وبعضها انقرض بعد ذلك، وبعضها الآخر مازال له أتباع حتى يومنا هذا، إلا أن هؤلاء المؤرخين لم يشهدوا فرقًا نشأت فى العصر الحديث من عباءة الشيعة القدماء، ومن أجل ذلك نعرض لأهم فرق الشيعة ذات النشأة القديمة، والشيعة المحدثين.

أولا : فرق الشيعة ذات النشأة القديمة :

(أ) الشيعة الغالية :

يقصد بالشيعة الغالية أولئك «الذين غلوا فى حق أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخلقية، وحكموا فيهم بأحكام الأُلوهية»[٣٧]، أى أنهم جعلوا أئمتهم آلهة، وفيما يلى أهم فرق غلاة الشيعة :

١ - السبئية :

يقول المؤرخ الشيعى النوبختى (ت حوالى ٣١٠هـ): «وأول من قال منها (أى من فرق الشيعة) بالغلو ... السبئية أصحاب عبد الله ابن سبأ»[٣٨]، الذى كان يهوديًا يمنيًا، تظاهر بالإسلام، وبدأ بالغلو فى حب علىّ بن أبى طالب، ثم طعن فى خلافة الخلفاء الثلاثة الأُول، ثم أحدث فكرة «الوصاية»، إذ وجد فى التوراة أن لكل نبى وصيًا فكان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون: أنه وصى موسى، فلما أظهر الإسلام، أعلن أن الرسول ﷺ أوصى إلى علىّ بن أبى طالب، وأنه نص على ذلك، فالإمامة لعلىّ نصًا، وقال: محمد خاتم الأنبياء، وعلىّ خاتم الأوصياء، وطلب ابن سبأ من أتباعه كتمان أمره، فاستتروا وراء أحد مبادئ الشيعة، أعنى «التقية»، ثم ألقى إلى أتباعه فكرة «ألوهية علىّ»، ونسب إليه

المعجزات، فذهب أتباعه إلى علىّ فى الكوفة، وقالوا له: أنت الله، فاستتابهم، فلم يتوبوا، فأوقد لهم نارًا، وأمر بإلقائهم فيها، فكانوا يصيحون: أنت الإله حقًا، فإنه لا يعذب بالنار إلا الله، ولما قتل علىّ أنكر ابن سبأ موته، وادعى أن شيطانًا تصور للناس فى صورة علىّ، وأن عليا صعد إلى السماء، وأنه سيرجع إلى الدنيا، وينتقم من أعدائه، ثم يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورًا[٣٩]. يقول المؤرخ الشيعى النوبختى: «ولما بلغ عبد الله بن سبأ، وهو بالمدائن، نعى علىّ، قال للذى نعاه: كذبت يا عدو الله، ولو جئتنا بدماغه فى سبعين صرة، وأقمت على قتله سبعين (شاهدا) عدلا، ما صدقناك، ولعلمنا أنه لم يمت ولم يقتل، وأنه لا يموت حتى يسوق العرب بعصاه، ويملك الأرض ...»[٤٠].

وقد حاول بعض الباحثين المعاصرين ـ ومعظمهم من الشيعة ـ أن يشككوا فى وجود عبد الله بن سبأ من حيث هو شخصية تاريخية واقعية، فزعم بعضهم أنه عمار بن ياسر[٤١]، وأنكر بعضهم الآخر وجوده على الإطلاق أو شك فى وجوده[٤٢].

٢ - **الكَيْسانية** : هم أصحاب أبى عمرة كيسان، قالوا بإمامة محمد بن علىّ بن أبى طالب (ت٨١هـ، المعروف بابن الحنفية، وهو الأخ غير الشقيق للحسنين) بعد علىّ، وسموا الكيسانية، وهم المختارية أيضًا، وإنما سموا بذلك لأن رئيسهم الذى دعاهم لذلك كان المختار بن أبى عبيد الثقفى (قتل سنة ٦٧هـ)، وكان لقبه كيسان.

ويزعم الكيسانية أن عليا كان قد أوصى إلى الحسن، وأوصى الحسن إلى الحسين، وأوصى الحسين إلى محمد بن الحنفية[٤٣]، ويذكر أحمد بن سليمان أن الكيسانية اختلفوا فيما بينهم إلى ثلاث طوائف:

١ - فرقة زعمت أن محمد بن الحنفية حى بجبال رضوى، أسد عن يمينه، ونمر عن شماله، يأتيه رزقه بكرة وعشية، ثم يظهر فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورًا.

٢ - وفرقة قالت: هو بجبال رضوى ميت، وأن الله يبعثه، فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورًا.

٣ - وفرقة ذهبت إلى أنه مات، وقد أوصى إلى ابنه أبى هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية[٤٤].

٣ - **المنصورية** :

وهم أتباع أبى منصور العجلى، وهو الذى ادعى أن الله تعالى عرَج به إليه، وأدناه منه، وكلمه، ومسح بيده على رأسه، ثم قال له: «أى بنى»، وذكر أنه نبى ورسول، وأن الله اتخذه خليلا، كما اتخذ إبراهيم خليلا.

وكان أبو منصور هذا من أهل الكوفة من عبد القيس، وكان أميًا لا يقرأ، وادعى بعد وفاة أبى جعفر محمد بن علىّ (الباقر) أنه فوض إليه أمره، وجعله وصية، ثم ترقى به الأمر إلى أن قال: كان علىّ بن أبى طالب نبيًا ورسولا، وكذا الحسن والحسين، وعلىّ بن الحسين (زين العابدين)، ومحمد بن علىّ (الباقر)، وأنا بعدهم نبى ورسول، والنبوة والرسالة فى ستة من ولدى، يكونون بعدى أنبياء آخرهم المهدى القائم.

وكان المنصور خناقًا، يأمر أصحابه بخنق من خالفهم وقتلهم بالاغتيال، ويقول لهم: من خالفكم فهو كافر مشرك فاقتلوه، ويقول: إن الله تعالى بعث محمداً بالتنزيل، وبعثه (يعنى نفسه) بالتأويل، وأن منزلته من رسول الله منزلة يوشع بن نون من موسى بن عمران، فقتله وصلبه يوسف بن عمر الثقفى والى العراق سنة ١٢٧هـ.

وبعد مقتل أبى منصور، ادعى ابنه الحسين بن أبى منصور مرتبة أبيه، وجبيت له الأموال، وتابعه على مذهبه بشر كثير، وقالوا بنبوته، فقتله وكثير من أصحابه الخليفة العباسى المهدى، وصلبهم[٤٥].

٤ - البيانية أو السمعانية :

ذهب ابن تيمية فى رسالته الفتوى الحموية الكبرى إلى أن مؤسس هذه الفرقة الشيعية الغالية هو بيان بن سمعان النهرى، وكان يهوديًا تظاهر بالإسلام، وكان ظهوره فى النصف الأول من القرن الثانى الهجرى بالعراق، وأسس فرقة البيانية أو السمعانية، الذين زعموا أن أبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية نص على إمامة بيان بن سمعان، ونصَّبه إماما[٤٦]، بل قالوا أيضًا: إن أبا هاشم نبأ بيانًا عن الله، فبيان النهرى نبى، وتأولوا فى ذلك قول الله تعالى: ﴿ **هذا بيان للناس وهدى** ﴾ (آل عمران: ١٣٨)، وادعى بيان بعد وفاة أبى هاشم النبوة، فقتل وصلب[٤٧]، قتله والى الكوفة والبصرة خالد القسرى سنة ١٢٦هـ.

٥ - المُعَاوِيَة :

وتنسب هذه الفرقة إلى عبدالله ابن معاوية وأتباعه، قالوا: إن الإمامة تدور مع الوصية، ويزعمون أن الأرواح تتناسخ، وأن روح الله تعالى كانت فى آدم، وزعموا أن الأنبياء كلهم آلهة، تنتقل الروح من واحد إلى واحد، حتى صارت فى محمد ﷺ، ثم فى علىّ، ثم فى محمد بن الحنفية، ثم فى ابنه أبى هاشم، ثم فيه (أى فى عبدالله بن معاوية)، وزعموا أن الدنيا لا تفنى أبدا، واستحلوا الزنا، وإتيان الرجال فى أدبارهم.

فلما قتل أبو مسلم الخراسانى عبد الله ابن معاوية فى محبسه، افترقت المعاوية بعده فرقا:

١ - فرقة من المعاوية تقول: إن عبدالله بن معاوية حى لم يمت، وأنه يقيم فى جبال أصبهان، ولا يموت أبدًا حتى يخرج، ويقود نواصى الخيل، إلى رجل من بنى هاشم من ولد علىّ وفاطمة، فإذا سلمها إليه، فيموت حينئذٍ.

٢ - وفرقة قالت: إن عبدالله بن معاوية هو القائم المهدى الذى بشر به النبى ﷺ، وأنه يملك الأرض، ويملأها قسطًا وعدلا، بعدما ملئت ظلمًا وجورًا، ثم يسلم عند وفاته إلى رجل من بنى هاشم من ولد علىّ بن أبى طالب، فيموت حينئذٍ.

٣ - وفرقة قالت: إن عبدالله بن معاوية، قد مات ولم يوص، وليس بعده إمام، فتاهوا وصاروا مذبذبين بين صفوف الشيعة وفرقها، لا يرجعون إلى أحد(٤٨).

٦ - **الخَطَابِيَّةُ :**

وهم أصحاب أبى الخطاب محمد بن أبى الأجدع الأسدى (قتل ١٤٣هـ) ويقال لهم أيضًا المخمسة، لأنهم زعموا أن الله تعالى هو محمد، وأنه ظهر فى خمسة أشباح وصور: محمد، وعلىّ، وفاطمة، والحسن، والحسين(٤٩)، وزعموا أنه لابد من رسولين فى كل عصر، ولا تخلو الأرض منهما، واحد ناطق، وآخر صامت، فكان محمد ناطقًا وعلىّ صامتًا، ثم ارتفعوا عن هذه المقالة إلى أن قال بعضهم عن أئمتهم أنهم أنبياء، ثم آلهة، ولما لعنهم جعفر الصادق افترقوا، فصاروا أربع فرق.

وكان أبو الخطاب يدعى أن جعفر الصادق جعله قيِّمَهُ ووصيه من بعده، وأنه أعلمه اسم الله الأعظم. ولما وقف جعفر الصادق على غلوه الباطل فى حقه، تبرأ منه ولعنه، فاعتزل أبو الخطاب عن الإمام جعفر، وادعى النبوة والرسالة، ثم ادعى أنه من الملائكة، فقتله والى الكوفة عيسى بن موسى.

ثم افترق الخطابية أربع فرق:

١ - **فرقة المعمرية**، أتباع رجل يقال له: معمر، وادعى أنه هو الله تعالى، وأن أبا الخطاب نبى مرسل، أرسله جعفر الصادق، وأمر بطاعته، وأحل المعمرية المحارم، وتركوا الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وأباحوا الشهوات والفواحش، ونكاح الأمهات، والبنات.

٢ - **وفرقة اليزيعية**، قالت: إن يزيعًا بن موسى أو ابن يونس هو الإمام بعد أبى الخطاب، وهو مثله نبى ورسول، وكان يزعم أن جعفر الصادق هو الإله الذى ظهر بصورته للخلق، وزعم أن كل مؤمن يوحى إليه من الله، وادعى أن من أصحابه من هو أفضل من جبريل وميكائيل.

٣ - **العجلية أو المعمرية**: وزعمت أن الإمام بعد أبى الخطاب: عمير بن بيان العجلى،

وكانوا قد نصبوا خيمة بكناسة الكوفة، يجتمعون فيها على عبادة جعفر الصادق، وقتل عمير وصلب فى كناسة الكوفة.

٤ - المفضلية: وهم الذين زعموا أن الإمام بعد أبى الخطاب هو مفضل الصيرفى وكانوا يقولون: بربوبية جعفر الصادق دون نبوته ورسالته.

وتبرأ من هؤلاء جميعًا جعفر بن محمد الصادق، وطردهم ولعنهم(٥٠).

٧ - العليائية :

وهم أصحاب بشار الشعيرى، قالوا: إن عليا هو الرب الخالق، ووافقوا الخطابية أو المخمسية فى أربعة أشخاص: شخص علىّ، وفاطمة، والحسن، والحسين. والحقيقة هى شخص علىّ، لأنه أول هذه الأشخاص فى الإمامة، وأنكروا شخص محمد، وزعموا أن محمدًا عبد لعلىّ، وعليا الرب، وأقاموا محمدًا مقام ما أقامت المخمسية سلمان، وجعلوه رسولا لعلىّ، ووافقوهم فى الإباحات والتعطيل والتناسخ(٥١).

٨ - النصيرية :

وهم طائفة من الشيعة الغلاة، سميت بهذا الاسم نسبة إلى محمد بن نصير النّميرى الذى عاش فى القرن الثالث الهجرى (توفى حوالى ٢٧٠هـ)، وقد غلوا فى علىّ بن أبى طالب، وقالوا بألوهيته، وكانوا يعتقدون فى تناسخ الأرواح. وللنصيرية أتباع الآن فى جبال اللاذقية فى سوريا، وفى الأطراف الشمالية للبنان، وفى جنوب تركيا، وإيران، وكردستان، وتركستان(٥٢).

ولكن معظم الفرق الغالية انقرضت، ولم يعد لها أتباع الآن بحمد الله. وبعد أن يعرض النوبختى لهذه الفرق وغيرها يقول: «ومنذ السبئية كان بدء الغلو فى القول، حتى قالوا: إن الأئمة آلهة وأنبياء ورسل وملائكة»(٥٣).

(ب) الزيدية :

يكاد الإجماع ينعقد بين المؤرخين والباحثين على أن الزيدية إحدى طوائف الشيعة، إلا أن بعض كتّاب الشيعة الاثنى عشرية المعاصرين من أمثال محمد جواد مغنيه يزعمون أن الزيدية ليسوا من فرق الشيعة فى شىء(٥٤). والزيدية هى عقيدة الغالبية العظمى من سكان شمال اليمن حاليًا، ومن العجيب أن يستنكر المفكر والأديب اليمنى الدكتور عبد العزيز المقالح إدراج الزيدية ضمن فرق الشيعة(٥٥).

فالزيدية إحدى فرق الشيعة، وقد سميت بهذا الاسم نسبة إلى الإمام زيد (ت١٢٢هـ) ابن على (زين العابدين) بن الحسين بن علىّ

ابن أبى طالب، وهو أخو الإمام محمد الباقر. وكان زيد قد خرج داعيًا لنفسه، فبايعه على الإمامة خمسة عشر ألف رجل من أهل الكوفة الذين سبق أن خذلوا جده الحسين بن علىّ، وتخلوا عنه فى معركة كربلاء التى استشهد فيها الحسين (فى سنة ٦١هـ)، إلا أن زيدًا أصر على القتال حتى الموت، وخرج بجيشه من الكوفيين إلى والى العراق يوسف ابن عمر الثقفى عامل هشام بن عبد الملك بن مروان، والتقى الجمعان، فقال أهل الكوفة للإمام زيد: إننا ننصرك على أعدائك بعد أن تخبرنا برأيك فى أبى بكر، وعمر اللذين ظلما جدك علىّ بن أبى طالب، فقال زيد: إنى لا أقول فيهما إلا خيرا... ففارقه الكوفيون عند ذلك، فقال لهم: رفضتمونى رفضتمونى، ومن يومئذ سموا رافضة، وثبت مع زيد مائتا رجل تقريبًا، فقاتلوا يوسف الثقفى وجيشه الكبير حتى قتلوا عن آخرهم، وقتل زيد فى ٢٥ من المحرم سنة ١٢٢، وصلب ثم أحرق(٥٦).

وفرق الزيدية يمكن أن تنقسم إلى قسمين: الفرق القديمة، والفرق المتأخرة:

أولا : الفرق الزيدية القديمة :

١ - **البترية أو الصالحية** : وهم أصحاب الحسن بن صالح بن حى، الملقب بالأبتر (ت١٦٧ أو ١٦٨هـ)، ومن قال بقوله: إن عليا رضي الله عنه هو أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأولاهم بالإمامة، وأن بيعة أبى بكر، وعمر ليست بخطأ، بسبب سكوت علىّ عن حقه، إذ أنه سلم لهما بذلك، فهو بمنزلة رجل كان له حق على رجل آخر، فتركه له، ولكن البترية توقفت فى عثمان. والبترية أحسن حالا عند أهل السنة والجماعة من الفرقتين الزيديتين الآتيتين(٥٧).

٢ - **السليمانية أو الجريرية** : وهم أتباع سليمان بن جرير الرقى. قالوا: إن عليا رضي الله عنه كان الإمام، وأن بيعة أبى بكر، وعمر كانت خطأ، ولا يستحقان اسم الفسق عليها من قبل التأويل، لأنهما تأولا فأخطآ، وتبرأوا من عثمان، فشهدوا عليه بالكفر، ومحارب علىّ رضي الله عنه عندهم كافر(٥٨). وكان سليمان بن جرير يقول: إن الإمامة شورى فيما بين الخلق، ويصح أن تنعقد بعقد رجلين من خيار الناس، وأنها تصح فى المفضول مع وجود الفاضل(٥٩).

٣ - **الجارودية** : وهم أتباع أبى الجارود، ويكنى أبا النجم زياد بن المنذر الهمذانى الخراسانى العبدى. توفى ما بين عامى ١٥٠ و١٦٠هـ. ويرجح أنه أخذ العلم أولا

عن محمد الباقر، فلما غلا فى تشيعه سماه الإمام الباقر «سرحوب»، وهو اسم شيطان أعمى يسكن البحر، ولعنه جعفر الصادق، وقال فيه: «أعمى القلب أعمى البصر»، وقال: إن رسول الله ﷺ نص على علىّ رضي الله عنه، بالإشارة والوصف دون التسمية والتعيين، وأن الأمة ضلت وكفرت بصرفها الأمر إلى غيره، وأن الرسول ﷺ نص على الحسن والحسين بمثل نصه على علىّ، ثم الإمام بعد هؤلاء الثلاثة ليس بمنصوص عليه، ولكن الإمامة شورى بين الأفاضل من ولد الحسن والحسين؛ فمن شهر منهم سيفه، ودعا إلى سبيل ربه، وباين الظالمين، وكان عالمًا زاهدًا شجاعًا، فهو الإمام.

ثم افترقت الجارودية إلى ثلاث فرق[٦٠].

ثانيًا : الفرق الزيدية المتأخرة :

ذهب المؤرخ الزيدى اليمنى نشوان الحميرى (ت٥٧٣هـ) إلى أن زيدية اليمن فى عصره، أى فى القرن السادس الهجرى كانوا جارودية خالصة[٦١]، ونقل عن الإمام الزيدى اليمنى عبد الله بن حمزة (ت٦١٤هـ) أنه قال: «الزيدية هم الجارودية، ولا يعلم فى الأئمة ـ عليهم السلام ـ من بعد زيد بن علىّ رضي الله عنه من ليس بجارودى»[٦٢]، وصرح الإمام الزيدى اليمنى أحمد بن سليمان (٥٦٦هـ) ـ وهو جارودى المذهب ـ أن الزيدية باليمن كانت فرقة واحدة (الجارودية)، حتى دخل الشيطان بسحره، فمزق منهم فرقتان: المطرفية والحسينية[٦٣].

١ - **المطرفية** : ويعرفون أيضًا بالزيدية المخترعة، وهم أتباع مطرف بن شهاب، والمعلومات عن المطرفية شحيحة، لما تعرضت له هذه الفرقة من التشتيت والإبادة، وقد وضع الإمام أحمد بن سليمان بعض المصنفات فى الرد على المطرفية، ومنها «الرسالة الهاشمية لأنف الضلال من مذاهب المطرفية الجهال» وغيرها. وكان للمطرفية أتباع كثيرون فى اليمن فى القرن السادس الهجرى، وكان القاضى جعفر بن أحمد بن عبدالسلام (ت٥٧٣هـ) هو عالم الزيدية المخترعة أو المطرفية، وإمامها، ثم ارتد عنها.

وظلت شوكة المطرفية قوية حتى قام الإمام عبدالله بن حمزة (ت٦١٤هـ) بقتل الآلاف منهم، وتخريب ديارهم ومساجدهم فى بعض مناطق اليمن[٦٤].

٢ - **الحسينية** : وهم أتباع رجل ينحدر نسبه إلى الحسن المثنى (أى الحسن بن الحسن بن علىّ بن أبى طالب)، يقال له

الحسين بن القاسم بن علىّ بن عبدالله. يذكر نشوان الحميرى أنه ولد سنة ٣٧٨هـ. وقتلته قبيلة همدان فى صنعاء يوم السبت الرابع من شهر صفر سنة ٤٠٤هـ، ويقول أتباعه فيه: إنه حى لم يمت، ولن يموت حتى يملأ الأرض عدلا، وأنه القائم المهدى المنتظر[٦٥]، ويذكر أحمد ابن سليمان أن الحسين بن القاسم دعا إلى الإمامة لنفسه، وقال: إن أسماء الله تعالى هى الله، وانتهى أمره أن قال: إنه أفضل من رسول الله ﷺ، وإن كلامه أبهر من كلام الله[٦٦].

ويقول نشوان الحميرى عن أتباع الحسين ابن القاسم: «ثم افترقوا فرقتين: فرقة تزعم أنه يأتيهم فى السر، ولا ينقطع عن زيارتهم فى حال مغيبه، وأنهم لا يفعلون شيئًا إلا بأمره.

وفرقة تبطل ذلك، ويقولون: إنه لا يشاهد فى الغيبة إلى وقت ظهوره وقيامه، وإنما هم يعملون بما وضع فى كتبه»[٦٧].

أما الإمام عبد الله بن حمزة (ت٦١٤هـ) والإمام حميدان بن يحيى (ت٦٥٦هـ) فقد برأ كل منهما الحسين بن القاسم من تهمة المروق من المذهب الزيدى، وذهبا إلى أن ما نسب إليه من أقوال إنما هى مفتراةٌ عليه من أعدائه، وبخاصة المطرفية، وذلك لغزارة علمه، مع صغر سنه، إذ قتل وسنه نيف وعشرون عاما، ألّف فيها ٧٣ مؤلفًا[٦٨].

الإماميـة :

يطلق مصطلح الشيعة الإمامية على عدة فرق من أهمها:

١ - الشيعة الإمامية الاثنا عشرية:

وهم أكثر الفرق الإسلامية عددًا حاليًا بعد أهل السنة والجماعة، ولا يعترفون بإمامة الخلفاء الراشدين الثلاثة الأُول، ويقولون بإمامة علىّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بعد النبى ﷺ مباشرة نصًا ظاهرًا ثم أحد عشر إمامًا من ولد علىّ، ظاهرًا مشهورًا، أو غائبًا مستورًا، وهم على التوالى: علىّ (ت٤٠هـ)، ثم ابنه الحسن (ت٥٠)، ثم أخوه الحسين (٦١)، ثم ابنه علىّ زين العابدين (٩٤)، ثم ابنه محمد الباقر (١١٣)، ثم ابنه جعفر الصادق (١٤٨)، ثم ابنه موسى الكاظم (١٨٣)، ثم ابنه على الرضا (٢٠٢)، ثم ابنه محمد الجواد (٢٢٠)، ثم ابنه على الهادى (٢٥٤)، ثم ابنه الحسن العسكرى (٢٦٠)، ثم ابنه محمد الذى دخل سردابا فى مدينة سامراء (سر من رأى)، واختفى أو غاب، ولم يمت، وهو المهدى المنتظر الذى يؤمن الاثنا عشرية بعودته، ليملأ الأرض عدلا كما ملئت جورًا.

٢ - الشيعة الإمامية الإسماعيلية:

والإسماعيلية أكثر فرق الشيعة عددًا اليوم بعد الاثنى عشرية، وقد تعددت الآراء فى أصل الإسماعيلية ونشأتها وتطورها، والأرجح أن الإمام جعفر الصادق كان على مفترق الطرق المؤدى من ناحية إلى ظهور الإسماعيلية، ومن ناحية أخرى إلى استمرار فرقة الإمامية الاثنى عشرية.

فأما الإسماعيلية فقد انتقلت الإمامة فى اعتقادهم من جعفر الصادق إلى ابنه إسماعيل بن جعفر، ولهم فى هذا الانتقال قولان:

أحدهما : أن جعفر الصادق نقل وصيته إلى حفيده محمد بن إسماعيل، لوفاة إسماعيل قبل وفاة أبيه بخمس سنين، والقول الآخر: أن إسماعيل بن جعفر، لم يمت وأعلن موته تقية.

وذهب كل من القمى صاحب المقالات والفرق، والنوبختى صاحب فرق الشيعة إلى أن الإسماعيلية امتداد للخطابية، وأن أبا الخطاب بعد أن مات، تحول أتباعه إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر واتبعوه.

وتتوغل الإسماعيلية حاليًا فى بلاد إفريقية وآسيوية، أهمها: كينيا وأوغندا وسيرلانكا. وقد افتتحت الإسماعيلية لنشر دعوتها مراكز ضخمة فى عاصمة كينيا، وفى كمبالا عاصمة أوغندا، وامتد نشاط دعاتها كذلك إلى الولايات المتحدة الأمريكية ورعاياها من السود المسلمين، ومن أشهر دعاتها فى البلاد العربية مصطفى غالب، وعارف تامر[٦٩] اللذان قاما بنشر كثير من الرسائل الإسماعيلية.

٣ - الدروز :

والدروز من الطوائف الباطنية التى انشقت عن الإسماعيلية فى عصرها العبيدى، ومن دعاتها محمد بن إسماعيل الدرزى، الذى دعا إلى تأليه الحاكم بأمر الله. وتقيم هذه الطائفة حاليًا فى مناطق عديدة من بلاد الشام، وبخاصة فى الشوف بلبنان، وجبل الدروز فى جنوب سوريا، وهى هضبة الجولان المحتلة، وفى فلسطين المحتلة (إسرائيل)[٧٠].

الفرق الشيعية المستحدثة:

ظهرت فى القرن التاسع عشر الميلادى فرقتان انبثقت من الشيعة، ثم انسلخت عنها، وهما البابية فى إيران التى أسسها ميرزا على الملقب بالباب (١٨١٩ - ١٨٥٠م)، والبهائية التى حلت محل البابية بدءًا من عام ١٨٦٣، وهى الفرقة التى أسسها ميرزا حسين الذى اشتهر باسم بهاء الله (١٨١٧ - ١٨٩٢).

البـابيـة : ومـؤسس هذه الفـرقـة رجل فـارسى اسـمـه مـيرزا علىّ مـحـمـد بن مـيرزا رضـا البـزاز الشـيـرازى، ولد فـى أول المحـرم سنة ١٢٣٥هـ - ٢١ أكتوبر سنة ١٨١٩م، تلقى تعاليم الشيعة من فرقة تدعى الشيخية، كانت قـد انفـصلت عن الشـيـعـة الإمـامـيـة الاثنى عـشرية. والشـيـخـيـة أسـسـهـا الشيخ أحـمـد الأحسـائى فى القـرن الثانى عـشر الهـجرى، وكـان كـاظم رشـتى خليـفـة الشـيخ الأحـسـائى يبشر بقرب ظهور الإمام المهدى المنتظر، وفى سنة ١٢٦١هـ ادعى مـيـرزا أنه المهـدى، ولكنه عدل عن ذلك، فادعى أنه البـاب، والبـاب عند الشيـعـة يعنى نائب المهدى المنتظر، وهو الذى سيؤدى بأتباعه إلى معرفة المهدى المنتظر، أى أن بواسطته يتعرف الناس على الإمام الثانى عشر الذى تنتظره الشيعة الاثنا عشر. وأخذ البـاب عن الشيـعة الإسـمـاعيلية اهتـمامـهم بالحروف، وبيان قيمتها العددية، ولعل كتـابه البيان هو أهم مؤلفاته.

وأعدمته الحكومة الإيرانية يوم ٢٧ شعبان سنة ١٢٢٦هـ - ٩ يوليـو سنة ١٨٥٠م، وتـركت جـثـتـه وجـثـة زميله فى العـراء، إلى أن قـام أتباعـه ـ بعد عدة سنوات ـ بنقل جثمانه إلى فلسطين، وأقيم له قبر عظيم فى عكا.

البـهـائيـة: كـان البـاب قـد عـين لخلافـتـه أخـوين من نبـلاء فـارس، وهـمـا مـيرزا يحـيى على نورى، ومـيــرزا حـسـين على نورى، وكـان لقب الأول هو صبح أزل، ولقب الثـانى هو بهاء الله.

ولد بهاء الله فى ٢ مـحـرم سنة ١٢٢٣هـ - ٢ نوفـمـبـر سنة ١٨١٧م، وفـى سن الثـلاثين اعتنق بهاء الله البابية، وذاع صيته. واستمرت حـركة البـابيـة ـ وبهـاء الله من ألمع زعمـائهـا ـ تعـمـل فى سـرية، وراء مـبـدأ التـقـيـة، إلى أن وقعت مـحاولة اغتيـال شاه إيران نصيـر الدين فى أغسطس سنة ١٨٥٢م، واتهمت فيها فرقة البابية. فقبض على معظم أتباعها، ومن بينهم الأخوان يحيى وحسين على نورى، وأبعدا إلى بغـداد، ثم طردا من بغـداد، وذهبـا إلى مـدينة أدرنة فى تركيا.

ثم احتدم الصراع بين الأخوين على خلافة البـاب، كل منهمـا يريد الاستـئثـار بهـا لنفسه، فهـاجم كل منهمـا الآخـر. فـانقسـمت البـابيـة قـسـمين: قـسم يتـبع بهـاء الله، وهـو الأكـثـر عددا، وقسم آخر يتبع صبح أزل.

وهـكذا انقـسـمت البـابيـة إلى فـرقـتين: البهائية والأزلية.

وانتـهى أمـر الصـراع بين الأخـوين بأن ضـاقت الحكومـة التـركيـة بهـمـا وبـأتبـاع كل منهـمـا، فـأبعدت صبح أزل إلى قبـرص، وبهاء الله إلى عكا هو وسـبـعين من أتبـاعـه، وقـد وصـلوهـا فـى أغـســـطس سـنـة ١٨٦٨م،

فأصبحت هذه المدينة مقرا للبهائية، ومكانا مقدسًا لهم.

ولم تعد البهائية امتدادًا للمذهب البابى، بل أصبحت عقيدة جديدة مختلفة تمامًا عن كل ما سبقها من عقائد، ودعا بهاء الله البشرية جمعاء إلى اعتناق هذا الدين الجديد.

وتوفى بهاء الله فى عكا، فى ٢ من ذى القعدة سنة ١٣٠٩هـ - ٢٨ مايو سنة ١٨٩٢م، ودفن بها[٧٢].

لمزيد من التفصيل انظر إثنا عشرية - إسماعيلية - زيدية.

د/ عبد الفتاح أحمد فؤاد

الهوامش :

١ - الفيروزآبادى، مجد الدين محمد بن يعقوب: القاموس المحيط. بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٥٥م: ٦١/٣٢ - ٦٢ مادة «شاع».

٢ - ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأنصارى: لسان العرب. القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٣٠٢هـ: ٥٥/١٠ مادة «شاع».

٣ - الزبيدى، محمد المرتضى: تاج العروس من جواهر القاموس. القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٣٠٧هـ: ٤٠٥/٨ وانظر سائر المعاجم والقواميس.

٤ - د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨١م: ٢١/٢.

٥ - النوبختى: أبو محمد الحسن، وأبو القاسم سعد القمى (ت٣٠١ أو ٢٩٩هـ): فرق الشيعة، تحقيق د. عبد المنعم الحفنى. القاهرة، دار الرشاد، ١٩٩٢م، ص١٥.

٦ - الأشعرى، أبو الحسن: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد. القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩م: ٦٥/١.

٧ - الشهرستانى: الملل والنحل، تقديم د. عبد اللطيف محمد العبد. القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧م، ص ١٤٩.

٨ - د. عبد الله السامرائى: الغلو والفرق الغالية فى الحضارة الإسلامية. بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٧٣م، ص ٨٢، محمد جواد مغنية: الشيعة فى الميزان، ط ٤. بيروت، دار التعاون للمطبوعات، ١٩٧٩م، ص ١٧ - ١٩.

٩ - أبو حاتم الرازى: كتاب الزينة، نشر ضمن كتاب الغلو والفرق الغالية، ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

١٠ - السابق، ص ٢٥٩.

١١ - القمى، أبو جعفر سعد بن عبد الله بن أبى خلف الأشعرى: المقالات والفرق، تحقيق محمد جواد مشكور. إيران، مطبعة حيدرى، ١٩٦٣م، ص ١٥.

١٢ - محمد جواد مغنية: الشيعة فى الميزان، ط ٤. بيروت، دار التعاون للمطبوعات، ١٩٧٩م، ص ٢٤.

١٣ - السيد محمود شكرى الألوسى: مختصر التحفة الاثنى عشرية. استانبول، مكتبة ايشيق، ١٩٧٩م، ص ٧.

١٤ - راجع اليعقوبى، أحمد بن أبى يعقوب بن جعفر: تاريخ اليعقوبى. بيروت، دار صادر: ١٢٤/٢، ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن على بن محمد: الكامل فى التاريخ. بيروت، دار صادر، ١٩٦٥م:٣٢٥/٢.

١٥ - تاريخ ابن خلدون. بيروت، دار الكتاب اللبنانى، ١٩٧٧: ٣٦٤/٣.

١٦ - راجع جولد تسيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام، ترجمة د. محمد يوسف موسى وآخرين. القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٥٩م، ص ١٨٩ وأيضا برنارد لويس: أصول الإسماعيلية، ترجمة حكمت تلحوق. بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٠م، ص ٥٨.

١٧ - أحمد أمين: فجر الإسلام. القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ص ٢٦٦.

١٨ - ناصر الدين شاه: العقائد الشيعية (بدون ناشر)، ١٩٨٧م، ص ٩.

١٩ - راجع اليعقوبى، مصدر سابق: ١٦٣/٢.

٢٠ - راجع مقدمة الأستاذ عبد السلام هارون محقق كتاب العثمانية لأبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ. القاهرة، دار الكاتب العربى، ١٩٥٥م.

٢١ - ابن النديم، محمد بن اسحق: الفهرست. بيروت، دار المعرفة، ص ٢٤٩.

٢٢ - نشوان الحميرى، أبو سعيد: الحور العين، تحقيق كمال مصطفى ط ٢ ، بيروت، دار آزال للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٥م، ص ٢٣٤.

٢٣ - ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، تحقيق د. محمد رشاد سالم. القاهرة، مكتبة دار العروبة: ٦٧/٢ - ٦٨.

٢٤ - مختصر التحفة الاثنى عشرية، مصدر سابق، ص ٥.

٢٥ - د. أحمد صبحى: نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنى عشرية. القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٩م، ص ٤٥ ومابعدها.

٢٦ - د. ناصر بن عبد الله القفارى: أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثنى عشرية: ٧٧/١ - ٧٨.

٢٧ - ابن النديم: الفهرست، مصدر سابق، ص ٢٧٠.

٢٨ - د. طه حسين: الفتنة الكبرى - على وبنوه: ١٧٣/٢ ومابعدها.

٢٩ - راجع شتروتمان: مادة شيعة بدائرة المعارف الإسلامية، وكذلك دى بور. تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧م، ص ٦.

٣٠ – راجع د. على النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، مرجع سابق، ٣٤/٢ – ٣٥.
٣١ – راجع د. مصطفى محمد حلمى: نظام الخلافة فى الفكر الإسلامى، ص ٢٠٢ – ٢٠٣.
٣٢ – د. أحمد صبحى: نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنى عشرية، ص ٤٧ – ٤٨.
٣٣ – ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، مصدر سابق: ٢٢/٢ – ٢٣.
٣٤ – الدينورى: الأخبار الطوال، ص ١٩٤ ومابعدها والدكتور ناصر القفارى، أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثنى عشرية، ط٢، (بدون ناشر)، ١٩٩٤م: ٣٨/١.
٣٥ – فلهوزن، يوليوس: الخوارج والشيعة، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى، ط ٣. الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٨م، ص١١٢.
٣٦ – راجع د. عبد الفتاح أحمد فؤاد: الإمام الزيدى أحمد بن سليمان وآراؤه الكلامية. الإسكندرية، دار الدعوة، ١٩٧٨م، ص ١٤ ومابعدها.
٣٧ – الشهرستانى: الملل والنحل، مصدر سابق، ص ١٧٩.
٣٨ – النوبختى: فرق الشيعة، مصدر سابق، ص ٣٢.
٣٩ – مختصر التحفة الاثنى عشرية، ص ١١، وكذلك الفرق بين الفرق، ص ٢٠٤ – ٢٠٥، الملل والنحل، ص ١٨٠ – ١٨١.
٤٠ – النوبختى: فرق الشيعة، ص ٣٢ – ٣٣.
٤١ – مثل د. على الوردى: وعاظ وسلاطين. بغداد، ١٩٥٤م، ص ٢٧٤، د. كامل مصطفى الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع. بغداد، مطبعة الزهراء: ٣٥/١ – ٣٧.
٤٢ – مثل د. طه حسين: الفتنة الكبرى ـ على وبنوه.
٤٣ – النوبختى: فرق الشيعة، ص ٣٣ – ٣٤.
٤٤ – راجع كتابنا: الإمام الزيدى أحمد بن سليمان، مرجع سابق، ص ١٤٠.
٤٥ – النوبختى: فرق الشيعة ص ٥٠، الملل والنحل، ص ١٨٤ – ١٨٥.
٤٦ – الأشعرى: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق: ٦٦/١ – ٦٧.
٤٧ – النوبختى: فرق الشيعة، ص ٤٦.
٤٨ – السابق، ص ٤٨.
٤٩ – السابق، ص ٥٧.
٥٠ – السابق، ص ٥٢ – ٥٥، الشهرستانى: الملل والنحل، ص ١٨٥ – ١٨٧.
٥١ – السابق، ص ٦٠.
٥٢ – راجع د. محمد أحمد الخطيب: الحركات الباطنية فى العالم الإسلامى، ط ٢. مكتبة الأقصى، ١٩٨٦م، ص ٣٢١ – ٣٢٣.
٥٣ – النوبختى: فرق الشيعة ، ص ٤٨.
٥٤ – مغنية: الشيعة فى الميزان، ص ٢٦.
٥٥ – د. عبد العزيز المقالح: قراءة فى فكر الزيدية والمعتزلة. بيروت. دار العودة، ١٩٨٢م، ص ٦٣.
٥٦ – راجع د. عبد الفتاح أحمد فؤاد: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية. الإسكندرية، دار الوفاء، ١٩٦٣م: ٢٨٧/٢ – ٢٨٨.
٥٧ – الفرق بين الفرق، ص ٢٤، الملل والنحل، ص ١٦٤ – ١٦٥، أبو حاتم الرازى: الزينة ضمن كتاب الغلو والفرق الغالية: ص ٣٠١ – ٣٠٢، الحور العين، ص ٢٠٧، وكذلك انظر كتابنا: الفرق الإسلامية: ٢٩١/٢.
٥٨ – النوبختى: فرق الشيعة، ص ٢٢، الحور العين، ص ٢٠٧.
٥٩ – الملل والنحل، ص ١٦٢ – ١٦٣، وراجع كتابنا: الفرق الإسلامية: ٢٩١/٢ – ٢٩٢.
٦٠ – الملل والنحل، ص ١٦٢، الفهرست، ص ٢٥٣، دار النشار: نشأة الفكر الفلسفى: ١٤٧/٢، الحور العين، ص ٢٠٧ – ٢٠٨، كتابنا: الفرق الإسلامية: ٢٩٢/٢ – ٢٩٤.
٦١ – الحور العين، ص ٢٠٧ – ٢٠٨.
٦٢ – مخطوط الرسالة الموضحة، وكتابنا الإمام الزيدى أحمد بن سليمان، ص ١٤٥.
٦٣ – الإمام الزيدى أحمد بن سليمان، ص ١٤٨.

٦٤ – راجع كتابنا: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية: ٢/٢٩٥ – ٣٠١.

٦٥ – الحور العين، ص ٢٠٨ – ٢١١.

٦٦ – الإمام الزيدى أحمد بن سليمان، ص ١٥٤ – ١٥٥.

٦٧ – الحور العين، ص ٢١١.

٦٨ – د. أحمد صبحى: الزيدية. الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٨٠م، ص ٧٤٦.

٦٩ – د. محمد أحمد الخطيب. الحركات الباطنية، مرجع سابق، ص ٨٢.

٧٠ – السابق، ص ١٩٩.

٧١ – د. زينب محمود الخضيرى: دراسة فلسفية لبعض الفرق الشيعية. القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٦م، ص ٩٧ ومابعدها، ناصر الدين شاه: العقائد الشيعية، ١٩٨٧م (بدون ناشر)، ص ١١٨ ومابعدها.

٧٢ – د. زينب محمود الخضيرى: دراسة فلسفية لبعض الفرق الشيعية، ص ٩٩ ومابعدها.



الصفوية

تنتسب هذه الفرقة إلى الشيخ صفى الدين إسحاق الأردبيلى[1] (٦٥٠ - ٧٣٥هـ / ١٢٥٢ - ١٣٣٤م) السبط الخامس والعشرين للإمام على بن أبى طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وقد مرت هذه الفرقة بعدة أطوار ما بين صوفية سنية، وسياسية شيعية، على ما نوضحه فى الصفحات التالية :

الطور الأول : التصوف السنى : ويمثله مؤسس الفرقة وولده صدر الدين من بعده.

فقد ورث صفى الدين ثروة طائلة عن والده أمين الدين جبرائيل (ت ٦٥٦ - ١٢٥٨)[2] غير أنه لم يلتفت إليها وفَضَّلَ طريق التصوف الذى آل به للتوجه إلى مدينة (شيراز) للتتلمذ على علمائها وهو فى عامه الرابع عشر، وهناك تَنَقَّلَ بين الشيوخ حتى استقر به المقام بين يدى الشيخ إبراهيم الملقب: بالزاهد الكيلانى (ت ٧٠٠هـ ١٣٠١م) وكان من أكابر الصوفية، وذا مكانة عالية حتى إن الأمراء والسلاطين كانت تهابه وتخشى نفوذه وتأجيجه للثورات الشعبية[3]، ومن خلال هذه الصحبة والملازمة ورث الشيخ صفى الدين مكانة شيخه الروحية، وتزوج من ابنته، وأذن له الشيخ فى الدعوة والإرشاد.

ثم عاد بعد ذلك إلى مقر أسرته فى أردبيل[4].

مكانة الشيخ صفى : تبوأ الشيخ مكانة روحية مرموقة الجانب حتى إن القطب الحنفى يذكر فى كتابه (الإعلام بأعلام بيت الله الحرام) أنه كان صاحب زاوية فى أردبيل[5]، وله سلسلة من المشايخ تنتهى إلى الشيخ أحمد الغزالى[6] كما أنه لقب بـ «قطب الأقطاب»[7].

ويصفه الشيخ العاملى فى كتابه (الكشكول) بأنه «من علماء الشريعة الحقة وكبراء مشايخ الطريقة، وقد جمع علوم البواطن والظواهر»[8].

ومن صور الأمور التى نسبت إليه: إنقاذ أمراء المغول من المخاطر، أو التنبؤ لهم بانتصارات[9]، كما كان له قدم راسخة فى العمل الاجتماعى كفض المنازعات التى تثور بين سكان القرى التركية، والعمل على تخليصهم من عسف السلطان؛ الأمر الذى

مَكَّنَ له فى النهاية من أن يصير له أتباع ومريدون فى مختلف البلدان ومن شتى الطبقات، بدءًا من الفلاحين وسائر الحرفيين وانتهاءً بالوزراء والأمراء، ومرورًا بالأعيان والوجهاء.

ومن أشهر الوزراء الذين دانوا له بالولاء والطاعة: الوزير غياث الدين الرشيدى، وكذلك الوزير والمؤرخ: رشيد الدين فضل الله الذى بالغ فى إظهار تقديره للشيخ مبينًا اعتقاده فى شفاعته من ناحية ناعتًا له بأجل الصفات فيقول لابنه حاكم أردبيل موصيًا إياه بالشيخ: إنه «جناب قطب فلك الحقيقة، وسياج بحر الشريعة، ومساح مضمار الطريقة، شيخ الإسلام والمسلمين، وبرهان الواصلين، قدوة صفة الصفا، شجرة ورد دوحة الوفاء الشيخ صفى الملة والدين»(١٠).

ومن دلائل ذلك أيضًا: «أن أكثر زعماء المغول والسلاطين الجنكيزية انخرطوا فى سلك مريدى الشيخ»(١١). أما من حيث عدد هؤلاء الأتباع فكانوا من الكثرة حتى إن الأمير (جوبان) سأل الشيخ هل جنود السلطان أكثر أم مريدوك؟ فأجاب : فى إيران عدد مريدينا ضعف جنود السلطان. وبالإضافة إلى أتباعه فى إيران كان له أتباع كثيرون فى شتى البلاد مثل: جيلان، أصفهان، شيراز، بل والهند، وفى أنحاء الإمبراطورية العثمانية أيضًا.

والخلاصة : أنه بلغ من علو المنزلة وشرف المكانة أن لقب (الشيخ الأخروى) بادشاه أخروى(١٢).

سنية الشيخ صفى : يذهب جل المؤرخين إلى أن الشيخ صفى الدين كان سنى المذهب، وأن حركته كانت صوفية سنية. واستدلوا على ذلك بعدد من القرائن والأحوال، منها :

١ - أن الشيخ عندما فسر قوله تعالى : ﴿ **يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك** ﴾ [المائدة : ٦٧]، لم يفسرها على مقتضى النظرة الشيعية المألوفة، فلم يحملها على قصة الغدير واستخلاف على رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

٢ - وعند تفسير الشيخ لقوله تعالى : ﴿ **والراسخون فى العلم** ﴾، لم يقل: إنها خاصة بأئمة الشيعة على ما يذهبون إليه.

٣ - وقد أورد الدكتور مصطفى كامل الشيبيى قرينة أخرى على سنية الشيخ صفى، وهى : أنه لم يتطرق إلى ذكر مصنف شيعى واحد مع إشارته إلى كتب الغزالى وغيره من صوفية أهل السنة(١٣) وإن كان يميل إلى القول بتشيع الشيخ وذلك فى قوله : «غير أنه يبدو أن الشيخ صفى كان سنى المظهر على مذهب الإمام الشافعى، شيعى المخبر على

المذهب الجعفرى» ثم يرتقى درجة أخرى فيقول فى ترجيح تشيعه : «وهذا الرأى يقبل الصواب إلى حد كبير إذ سرعان ما جاهر خواجة على سياه بوش حفيد الشيخ صفى بالدعوة الشيعية»[١٤].

٤ - من الدلائل القوية أيضًا فى ذلك ما جاء فى إحدى الرسائل المتبادلة بين بعض رؤساء الأوزبك وبين الشاه طهماسب «ت٩٣٦هـ / ١٥٢٩م» يقول له فيها : «وأبوكم الكبير المرحوم الشيخ صفى الدين كما سمعت كان رجلا عزيزًا من أهل السنة والجماعة، ونحن فى حيرة عظيمة من أجل هذا؛ لأنكم لستم تابعين لطريقة حضرة المرتضى، ولا لطريقة أبيكم الكبير»[١٥].

وما استقر لدى المؤرخين المسلمين من سنية الشيخ تظاهرت عليه دلائل بعض كبار المستشرقين، فنجد براون مثلا يقول فى هذا الصدد : «فليس بثابت عندى أنه ـ وأخلافه أيضًا ـ كان له عقيدة راسخة فى المذهب الشيعى»[١٦].

وهو الأمر ذاته الذى توصل إليه بطروشوفسكى الذى يقول : «ولدينا الآن مصادر موثوق بها تذكر أن شيوخ الصفوية الأوائل لم يكونوا شيعة، فطبقًا لما ذكره حمدالله المستوفى كان الشيخ صفى الدين سنيا شافعى المذهب، كما كان الشيخ صدر الدين يعلن مذهبه ـ ولو على الأقل بصفة رسمية ـ بأنه شافعى»[١٧].

أيضًا مما يمكن الاستدلال به فى هذا المقام أن أحد رجال الأسرة ـ هو عم من أعمام جنيد ـ كان كثير الاعتراض على التصرفات الشيعية للجنيد أحد أحفاد الشيخ، والوقوف ضده على ما سيأتى[١٨].

وعلى مسلك الشيخ صفى الدين نفسه كان ابنه صدر الدين إسحاق (٧٠٤هـ / ١٣٠٤م - ٧٩٤هـ / ١٣٩٢م) فهو (خليل العجم) لكثرة إنفاقه، وهو أيضًا «من أوتاد الأولياء وفتيانهم».

كما أنه لم يتخلف فى دوره العلمى عن دور أبيه من قبل، حتى يروى أنه هو الذى أملى على (توكل المعروف بابن بزاز) مادة كتابه (صفوة الصفا).

كما أن قاسم أنوار أحد صوفية ذلك العهد كان تلميذًا للشيخ صدر الدين، وقد نظم فيه أبياتًا يذكر صحبته له ويثنى عليه[٢٠]. وقد اتسع نفوذه كذلك حتى خافه الحكام ووضعوه تحت المراقبة والحبس[٢١]. لكنه لم يخرج عن مذهب أبيه السنى[٢٢].

وقد بنى لأبيه مشهدًا كبيرًا جعله مقرًا لأتباعه استغرق بناؤه عشر سنوات، وكانت السلاطين تزوره وتعتقد فيه، على أن بعض

المصادر قد خلطت بينه وبين ولده على سياه بوش فى انصياع (تيمور) له حيث بشر بانتصاراته فى حروبه مع العثمانيين.

يقول الأستاذ حسن الأمين : (وممن زاره والتمس بركته تيمور لما عاد من الروم وسأله أن يطلب منه شيئًا فقال له : أطلب منك أن تطلق كل من أخذته من الروم. فأجابه إلى سؤاله، فصار أهل الروم يعتقدون فى الشيخ صدر الدين)[٢٣]، وإن كان الأستاذ حسن الأمين قد عاد فى دائرة المعارف الشيعية وذكر أنه «فى زمن الخواجة على زار (تيمور) أردبيل وأمر بجعلها دارًا للأمان، فاضطر الحكام إلى عدم التعرض للاجئين إلى ضريح الشيخ صفى»[٢٤]. فى حين أن معظم المؤرخين ينسبون هذا الموقف إلى ولده[٢٥].

أما خواجة على (٧٩٥-٨٣٣هـ) حفيد الشيخ صفى الدين ووريث صدر الدين فقد حافظ على مكانته الروحية، وظلت مكانته فى ازدياد حتى إن السخاوى يصف أتباعه بأن لهم فيه «من الاعتقاد ما يجل عن الوصف»[٢٦].

وقد لقب بـ (سياه بوش) أى المسود لكونه كان يديم لبس السواد، وكان تيمور من أكبر مريديه.

وقد حدثت أهم التغيرات التى طرأت على الطريقة الصفوية فى عهد هذا الحفيد وأهمها ما يلى :

١ - **الدعوة إلى التشيع** : يقال إن خواجة على كان أول من دعا إلى التشيع إثر رؤيا رآها للإمام التاسع عند الشيعة يأمره فيها بدعوة أهل (ذرقول) إلى الطريق المستقيم، ثم ادعى أنه أجيز بالأربعينية الصوفية من الإمام الجواد عيانا[٢٧].

على أن تشيعه هذا كان معتدلا فلم يؤثر عنه ما أثر عن أحفاده جنيد، وحيدر ثم إسماعيل من معاملة قاسية لأهل السنة من الأحياء والأموات.

ويظهر تشيعه فى قوله لـ (تيمور) داعيًا إياه إلى معاقبة اليزيديين أتباع معاوية: «لبسنا من جورهم هذا اللباس الأسود فى عزاء إمامنا المعصوم»[٢٨].

أما ما يؤيد قولنا باعتدال تشيعه فيظهر من صنيع أحد مريديه وهو الشيخ محمد بن إدريس الذى أنكر على جنيد صهره تشيعه المفرط.

٢ - **التنظيم (الدعوى)** : أما الأمر الثانى الذى نحب أن نقف أمامه برهة فهو استفادته من الأسرى الذين وهبهم له (تيمور) حيث حرر بعضهم وأذن لهم بالعودة إلى ديارهم الرومية عسى أن يكونوا لسانًا له فى الدعوة إلى التشيع، وربما نظر إليهم كعيون له فى مستقبل الأيام. كما أنزل الآخرين قرب مدفن

آبائه فى أردبيل ليكونوا نواة لتنظيم يعرف بالقزلباش (أى الرؤوس الحمر) الذى سيظهر لاحقًا. على أنه حتى ذاك الوقت لم يكن للصفويين أى نفوذ سياسى، وكل ما من لهم هو الشهرة بالولاية والزعامة الدينية.

الطور الثانى : تأسيس الدولة وفرض المذهب : ويبدأ هذا الطور بولاية جنيد (ت٨٦١هـ / ١٤٥٦م) وبظهوره برزت الصبغة الحربية للأسرة الصفوية، وتحولت الفرقة معه من طريقة صوفية إلى حركة شيعية، بل مغالية. وهو ما يظهر فى وصفه بأنه كان على طريق الملوك لا على طريق القوم «أى لا صوفية»[٢٩]، إذ بلغ نفوذ الشيخ جنيد حدًا بعيدًا بحيث شكل خطرا على الحكام فى أردبيل، كما كان لسفره إلى ديار بكر وزواجه فيها من أخت (أوزون حسن) أثر كبير فى إيجاد نفوذ سياسى إذ عاد من هذه الرحلة وبرفقته عدد كبير من الأنصار، وتوجه إلى داغستان مجاهدًا فى غزوة بعشرة آلاف مقاتل[٣٠].

وقد حاول الأستاذ حسن الأمين تأويل الكلمة التى وصف بها وهى «أنه كان على طريق الملوك لا على طريق القوم» صارفًا إياها عن معناها المتبادر وحاملا لها على الملك الصوفى أو الروحى. غير أن تكملة العبارة (لأنه طريق القوم) لا تساعده على ذلك التأويل[٣١].

اتسع نفوذ الصفويين وصارت لهم مراكز منتشرة فى حلب وأنطاكيا فضلا عن المراكز التقليدية.

وقد استشعر فيروز جهانشاه (ت٨٧٢هـ / ١٤٦٨م) حاكم أذربيجان خطورة جنيد فأكرهه على الخروج من أردبيل، فتوجه إلى حلب، وأقام فى معية الشيخ محمد بن أويس أحد أتباع طائفته وزوج ابنته.

واتسع نشاط جنيد وغالى فيه متأثرًا بحركة «المشعشعين»، غير أن صهره لم يرض بهذا الغلو واستغلال النفوذ الروحى الذى حظى به لدى أتباعه لأغراض سياسية. كما نفر منه أهل حلب وعقدوا له مجلسًا فقهيًا لمحاكمته، غير أنه لم يحضر. فاضطر الحلبيون إلى تشتيت أتباعه وتفريقهم.

هذا وقد وجد جنيد أن (حلب) ليست المكان المناسب لتحقيق أهدافه، فاتجه إلى ديار بكر وأقام مع (حسن وأوزون) رئيس (الآق قويتلو ٨٥٧ - ٨٨٣هـ) وزوجه من أخته (خديجة بيجم)[٣٢].

ثم اتجه إلى أردبيل ليلقى حتفه (٨٦١هـ / ١٤٥٦م)[٣٣] وليخلفه بعد ذلك ابنه حيدر (ت٨٩٣هـ / ١٤٨٨م) الذى كَرَّسَ حياته

لاستكمال ما بدأه أبوه من تسييس الطريقة، فاتخذ لأتباعه شعارًا يميزهم عن غيرهم على صورة قلنسوة حمراء ذات اثنتى عشرة شقة تلف حولها العمامة إشارة إلى الأئمة الاثنى عشر، وسموا بالقزلباش (الرؤوس الحمراء).

وشَدَّ من أزر حيدر انتصار حسن أوزون على بقايا التيموريين والأذربيجيين منافسى الصفويين، وأرسل إلى حيدر يطلب منه إرسال شعار طريقته ليتخذه شعارًا له ولأولاده، وأردف ذلك بدعوته إلى ديار بكر.

ويعد الشيخ حيدر أول من جَهَّزَ أفراد القزلباش بالسيوف والحراب والدروع وغيرها من آلات الحرب، وعمد إلى تدريبهم فى خانقاهه على طريقة صناعة الأسلحة. كما سافر إلى ديار بكر وتزوج من ابنة (أوزون حسن) وعندما عاد إلى أردبيل أعلن الجهاد وسار على طريق شيروان إلى الجركس وداغستان على رأس اثنى عشر ألف مقاتل من القزلباش[٣٤].

غير أن وفاة أوزون حسن وعدم صفاء الجو بينه وبين أصهاره ودخوله فى معارك عديدة أدى به إلى القتل (٨٩٣هـ / ١٤٨٨م)[٣٥].

وأخيرًا تم تأسيس الدولة وتوطدت أركانها بجهود الشاه إسماعيل (٨٩٢هـ / ١٤٧٨م - ٩٣٠ / ١٥٢٣) مؤسس الدولة الصفوية وموطد أركانها الذى نشر التشيع فى إيران قهرًا، قد كان أقرب إلى الهلاك منه إلى البقاء، بعدما ضُيِّق عليه وعلى أخيه إثر قتل أبيه وطلبا فى كل مكان[٣٦] لكن الله إذا أراد أمرًا هيأ له أسبابه، وظل مختفيًا إلى أن بلغ الثالثة عشر، فخرج ثائرًا لأبيه وجده، ودخل فى معارك عديدة حالفه فيها النصر حتى استولى على مدينة تبريز عام (٩٠٧هـ / ١٥٠٢م)، وفيها أعلن عن فرض التشيع بالحديد والنار حتى إن علماء الشيعة ذهبوا إليه يلتمسون منه عدم قسر الناس على المذهب، وأن ينحى رغبته هذه، خاصة وأن معظم سكان تبريز من السنة محذرين إياه من تمرد السكان.

ومما روى فى ذلك : (جعلنا الله فداك، إن أهل تبريز البالغين مائتى أو ثلاثمائة ألف كلهم من السنة، وقولهم لم يعلن من عهد الأئمة حتى الوقت أحد هذه الخطبة على الملأ، ونخاف أن يقولوا: إننا لا نريد ملكًا شيعيًا، ولو تراجعت الرعية - والعياذ بالله - فكيف يمكن تدارك أمرهم؟).

فأجاب الشاه : لقد جئت لهذا الأمر ومعى رب العالمين وحضرات الأئمة المعصومين، ولا أخاف أحدًا بتوفيق الله، ولو تفوهت الرعية بحرف لأشهرت سيفى لهم، ولا أبقى منهم حيًا[٣٧].

فرض على إيران التشيع بالحديد والنار، وقتل كل من استعصى على التشيع، ومن أشهر من قتلهم من أهل السنة : فريد الدين أحمد حفيد سعد الدين التفتازانى، وكذلك الشاعر الكبير سنائى.

وقد حالفه النصر فى معظم معاركه، وكانت أشد هزيمة صادفها موقعة تشالدران فى عام ٩٢٠هـ عندما هزمه السلطان سليم الأول، ودخل تبريز، غير أنه رحل عنها بعد ذلك ليعود إليها إسماعيل مرة ثانية[٣٨].

وهكذا بدأت الدولة الصفوية فى الظهور لتستمر حتى عام ١١٨٤هـ، وذلك من خلال أحد عشر ملكًا يحمل كل واحد منهم لقب الشاه، وهم :

١ - **طهماسب بن إسماعيل** (٩٣٠ - ٩٨٤هـ): تولى الأمر صغيرًا، وهو فى العاشرة من عمره، فتولى الوصاية عليه زعماء الشيعة حتى إذا بلغ سن الرشد. انتصر على الأوزبك، ولكنه لم يلبث أن هُزِمَ، ثم دخل بغداد حتى جاءت جيوش العثمانيين فطردت الصفويين منها.

٢ - **إسماعيل (الثانى) بن طهماسب** (٩٨٤ - ٩٨٥هـ) واختلف مع إخوته، وقتل عندما حاول إزالة مظاهر التطرف الصفوى.

٣ - **محمد خد ابنك بن طهماسب** (٩٨٥ - ٩٩٥هـ).

٤ - **وعباس بن طهماسب** (٩٩٥ - ١٠٣٧هـ)، الذى عقد معاهدة مع العثمانيين عام ٩٩٨هـ بعد أن تنازل لهم عن بعض الأجزاء من أملاكه ومنها لورستان، وبلاد الكرج، وتبريز، وبلاد داغستان، وشروان، واتجه بعد ذلك إلى الأوزبك فانتصر عليهم، وانتزع جزءًا من بلادهم.

والتفت بعدها إلى العثمانيين فهاجمهم بعد أن هدأت الجبهة معهم مدة خمس عشرة سنة، وكان الصراع على العراق فاتفق عباس مع الإنجليز ضد البرتغاليين على تدريب جيوشه وجعل عاصمته أصفهان.

٥ - **وصفى بن صفى مرزا بن عباس** (١٠٣٧ - ١٠٥٢هـ) هُزِمَ أمام العثمانيين الذين أخذوا العراق، وعقدت معاهدة بين الطرفين عام (١٠٤٩هـ).

٦ - **وعباس الثانى بن صفى** (١٠٥٢ - ١٠٧٧هـ)، ولم يلتفت إلى شئون الدولة، فبدت بوادر ضعفها.

٧ - **وصفى الثانى بن عباس الثانى** (١٠٧٧ - ١١٠٥هـ) وعرف كذلك باسم سليمان الأول، وفى عهده استولى الهولنديون على جزيرة «قشم» فى مضيق هرمز،

وأخذ الأوزبك خراسان وأغار اليعاربة حكام عمان على «بندر عباس».

٨ - **وحسين الأول بن عباس الثانى** (١١٠٥ - ١١٣٥هـ) بدأ فى عهده الصراع مع الأفغان.

٩ - **وطهماسب الثانى بن عباس الثانى** (١١٣٥ - ١١٤٤هـ) استمر فى عهده الصراع مع الأفغان، حتى اتفق مع نادر خان، وخرج الأفغان.

١٠ - **وعباس الثالث بن طهماسب الثانى** (١١٤٤ - ١١٤٨هـ).

الآراء المذهبية للصفوية : ومرت الآراء والمعتقدات الصفوية بأطوار مختلفة تبعًا للغلو والابتداع أو الاعتدال.

على أنه من الأهمية بمكان هنا أن نذكر أن التفرقة بين التشيع المعتدل، والتشيع الصفوى مقرر لدى بعض مجتهدى الشيعة، وعلى رأسهم دكتور على شريعتى على ما يظهر فى كتابه (عن التشيع والثورة)، وكتابه (التشيع العلوى).

ومن مظاهر هذا الاختلاف فى الفكر الشيعى: اختلاف النظر إلى أحد أعمدة العهد الصفوى، وهو الملا محمد باقر المجلسى صاحب موسوعة (بحار الأنوار) على ما سيأتى فى موضعه والإنكار على نزعته الإخبارية.

إذ كثيرًا ما انتقد، ولم يكن شريعتى بدعًا فى نقده للمجلسى، وإنما سبقه إلى ذلك القطيفى من رجالات العصر الصفوى المتقدمين.

من الآراء الغالية : ونشر الشاه إسماعيل المذهب الشيعى الإمامى الاثنى عشرى فى إيران بالحديد والنار، وكان بجانب هذا المذهب مذاهب أخرى غالية ومتطرفة حتى تبرأت منها (الاثنى عشرية، الزيدية)، ولكن بعض أفكار هؤلاء الغلاة تسربت إلى المجتمع الصفوى منذ عهد الشيخ جنيد.

ففى عهد الشيخ جنيد وولده حيدر : شاعت ظواهر غريبة غالية منها :

رواج الإباحية : حيث راجت أفكار الخرمية القديمة عن العدالة الاجتماعية، والمساواة المطلقة، لدى طائفة القزلباشية[٣٩].

وهو ما يؤكده بطروفيسكى الذى يقول : «كان الشيخ جنيد والشيخ حيدر يدينون بمذهب الإمامية، ومع ذلك فقد انتشرت أفكار غلاة الشيعة بين عدد كبير من الطبقات الدنيا من القزلباشية، ومن مظاهر هذه الأفكار :

نظرة بعض القزلباشيين إلى الجنيد كمعبود لهم، وأنه أعفى أتباعه فى نهاية الأمر من أداء الصلاة والعبادات، واعتبروا الشيخ قبلتهم[٤٠]».

ومازالت هناك طائفة تعرف بـ (على إلهى) فى آسيا الوسطى ويطلق عليها القزلباشية.

ويذكر فضل الله روزبهان أن بلهاء الروم قد جعلوا منه أى من جنيد ـ كما جعل المسيح ـ ثالث ثلاثة، وأطلقوا عليه اسم : الله، وعلى وابنه حيدر : ابن الله، وكانوا مما يقولونه تمجيدًا للجنيد: (هو واحد ولا إله غيره) ومن هنا يتضح أن غلاة الصفوية شكلوا جماعة، من أتباع الجنيد، آمنوا بتجسد الإله فى الإنسان[٤١].

على أننا لا نعفى (جنيد) نفسه مما اعتنقه أتباعه فقد كان هو نفسه غاليًا أنكر عليه عمه جعفر وأبعده عن أردبيل، كما أنكر عليه مريدو والده وأصهاره على ما مر، وعقد أهل حلب مجلسًا لمحاكمته، ثم اضطر إلى الخروج من حلب.

مظاهر الغلو فى عهد إسماعيل : ظهر غلو الشاه إسماعيل منذ أول يوم تولى فيه السلطنة، حيث فرض المذهب بقوة الحديد والنار على الرغم من نصيحة علماء الشيعة له بالتريث وترك الإكراه.

من هنا فقد وصفه العلماء بالرفض، فينقل الأستاذ محسن الأمين عن القطب الحنفى «أنه كان شديد الرفض بخلاف آبائه»[٤٢]. ثم يقول عن أصحابه : إنهم «كانوا يعتقدون فيه الألوهية»[٤٣].

ومما يذكر أيضًا أن الشاه إسماعيل تربى فى لاهيجان[٤٤]، وتعلم من أهلها الرفض والغلو؛ حيث كانوا يعتقدون فيه ويطوفون ببيته[٤٥].

وقد أرجع صاحب أعيان الشيعة اتهام القطب الحنفى للشاه إسماعيل بالغلو بأنه مدفوع بالتعصب المذهبى.

غير أننا لا نستطيع رد ذلك إلى التعصب المذهبى، وأنه مجرد ادعاء، ذلك أن كثيرًا من المؤرخين الغربيين والرحالة الأجانب قد أقروا بمظاهر الغلو هذه، فنجد مثلا بطروشوفسكى يذكر عن القزلباشيين أنهم قد أحبوه (حبًا وصل إلى مقام التأليه).

ويورد براون أقوالا لشهود عيان تبين نظرة أتباع إسماعيل نحوه، من ذلك على سبيل المثال : «كان أتباع هذا الصوفى يعبدونه كإله؛ وخاصة جنوده. وكان بعضهم يقدم على ميدان الوغى بلا سلاح معتقدين أن مرشدهم سوف يحفظ حياتهم ... لقد نسوا فى إيران اسم الله ولم يذكروا غير اسم إسماعيل فى كل لحظة»[٤٦].

أما إسماعيل نفسه فكان يعلن: أنه لا يتحرك إلا بمقتضى أوامر الأئمة لذلك فهو معصوم، كما وصف نفسه بأنه المقصود بقوله تعالى (فى سورة مريم: ٥٤): ﴿ **واذكر فى الكتاب إسماعيل** ﴾[٤٧].

وسنورد فيما يلى نبذة عن أشهر العلماء الصفويين الذين أسهم البعض منهم ـ للأسف ـ فى ترويج الغلو والتطرف : ونظرًا لتعدد رؤى الصفويين ما بين غلو واعتدال، فقد انعكس على رجالاتهم؛ ولذا فإننا نعرض هنا لنماذج من كلا الفريقين.

أعلام الاتجاه الغالى : ومن أشهرهم:

١ - نور الدين على بن عبد العال الكركى (ت٩٤٠هـ)[٤٨] : أفرط فى تأييد مستحدثات الصفويين، ووافق على أمور لا يجوز فى الشرع الموافقة عليها، حتى إنه غير القبلة فى كثير من بلاد العجم؛ ولهذا أطلق عليه خصومه لقب مخترع الشيعة[٤٩]. ومن رسائله المؤيدة لهذه المستحدثات، رسالة فى السجود للعبد، ورسالة فى تجويز السجود على التربة الحسينية، ورسالة فى السب عنوانها «نفحات اللاهوت فى لعن الجبت والطاغوت»[٥٠] فكان لا يركب ولا يمضى إلا والسباب يمشى فى ركابه مجاهرًا بلعن الشيخين[٥١].

٢ - محمد باقر بن محمد تقى بن منصور المجلسى ١٠٣٧ - ١١١١هـ شيخ الإسلام بدار السلطنة أصفهان، عاش فى المرحلة الصفوية الأخيرة عيشة ترف وأبهة، شديد التعصب، أغرى الدولة باضطهاد جميع المخالفين[٥٢]. تكلم عن وجود طبيعتين للأئمة.

قال: بالمتعة، والرجعة، والمعاد الجسمانى، وتمسك بمبدأ الشفاعة والبراءة من خصوم الأئمة[٥٣]. اشتهر بكتابه **«بحار الأنوار»** (٢٥ مجلدًا) كتبه بالعربية عكس بقية مؤلفاته، جمع فيه معظم أحاديث الشيعة، وأخبارهم، وعلومهم، من الأخبار والقصص والأساطير لا فرق بين الغث والسمين[٥٤]. وقد كتب فى مقدمة «زاد العماد» يقول: «... ولما كان إتمام هذه الرسالة وبدايتها ونهايتها فى عصر دولة العدالة، وأوان سلطنة السعادة، وجلالة سيد سلاطين الزمان، وقائد خواقين الزمان، ونقاوة أحفاد سيد المرسلين، مؤسس قواعد الملة والدين .. أعنى السلطان الأعظم والخاقان الأعدل الأكرم ملجأ الأكاسرة، وملاذ القياصرة، محى الشريعة .. الشاه سلطان حسين الموسوى[٥٥]، وهو يروج ويعظم الشاه الثامن من سلسلة الملوك الصفويين.

أعلام الاتجاه المعتدل :

١ - **الشيخ إبراهيم القطيفى** : كان على رأس المعارضين للكركى فكانت له معه معارضات ومناقضات، وفى كلامه ما يدل على القدح فى فضل الكركى ونسبته

إياه إلى الجهل. ألف فى ذلك جملة من المسائل فى مقابلة رسائل الكركى ردًا عليه ونقضًا لما ذكر. إلا أن صاحب «لؤلؤة البحرين» يعتبر القطيفى فى جميع ردوده على الكركى ما أصاب، ولا وافق الصواب، وكتب المجلسى قدحًا فى فضل القطيفى وفى تدينه[٥٦]. ومما يذكر أن الشاه طهماسب أرسل إلى القطيفى بجائزة فرفضها وردها، فخطأه الكركى، واعتبر ذلك الموقف محظورًا أو مكروهًا أو حرامًا محتجًا بفعل الحسن ابن على ابن أبى طالب بأخذ جوائز معاوية، وأن هذا السلطان لم يكن أنقص درجة من معاوية[٥٧]. وفى هذا دليل على أن سلاطين الصفويين لم يكونوا كما وصفهم المجلسى بأنهم نقاوة أحفاد سيد المرسلين، ومؤسسو قواعد الملة والدين.

٢ - **الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملى:** (٩١٨ - ٩٨٤هـ) : حل محل الكركى فى منصبه إلا أنه كان من المحافظين. بدأ يعانى نفسيًا مما يراه يجرى فى إيران، فذهب إلى الحج، ومن هناك إلى البحرين، وكتب إلى ابنه الشيخ البهائى يحرضه على ترك إيران وصحبة السلطان، وكان مما قال : «إذا كنت تريد الدنيا فاذهب إلى الهند، وإذا كنت تريد الآخرة فاذهب إلى البحرين، وإن كنت لا تريد الدنيا ولا الآخرة فتوطن بلاد العجم[٥٨]. كان من القائلين بوجود صلاة الجمعة زمن الغيبة عينًا، ومن المواظبين على إقامتها فى ديار العجم[٥٩]. رد على الكركى، عندما أمر أن يجعلوا الجدى بين الكتفين وغير محاريب كثيرة (تغيير القبلة) وقال : إن طول تلك البلاد يزيد على طول مكة كثيرًا وكذا عرضها، فيلزم الانحراف عن الجنوب إلى الغرب كثيرًا[٦٠].

٣ - **الشيخ محمد بهاء الدين العاملى :** عاصر السلطان عباس الكبير، وكان شيخ الإسلام بدار السلطنة فى أصفهان، وله منزلة كبيرة عند السلطان. كتب فى بعض كتبه أنه لو لم يأت والده إلى بلاد العجم لما ابتلى هو بصحبة السلطان. «لو لم يأت والدى ـ قدَّس الله روحه ـ من بلاد العرب ويختلط بالملوك لكنت من أتقى الناس وأعبدهم وأزهدهم، لكنه (طاب ثراه) أخرجنى من تلك البلاد وأقام فى هذه الديار، فاختلطت بأهل الدنيا واكتسبت أخلاقهم الرديئة واتصفت بصفاتهم»[٦١]، لم يتحمل ما يحيط به من دسائس فأخذ يتجول فى مختلف الأقطار الإسلامية، ألف كتاب

«الكشكول» الشهير. ومما يلفت النظر فى أمره أن بعض الشيعة يعتبرونه سنيًا، وأهل السنة يعتبرونه شيعيًا[٦٢]. ومصدر هذا الخلط أنه كان مقبولاً من الطرفين، وقد طعن عليه أصحاب التشيع الصفوى بالقول بالتصوف، وبأن له بعض الاعتقادات الضعيفة فى نظرهم لقوله: إن المكلف إذا بذل جهده فى تحصيل الدليل فليس عليه شىء إذا كان مخطئًا فى اعتقاده، وإن كان بخلاف أهل الحق (أى الشيعة) فقال أصحاب التشيع الصفوى: هذا باطل لأن هذا يلزم أن يكون علماء أهل الضلال ورؤساء الكفار غير مخلدين فى النار؛ إذ أوصلتهم شبهتهم وأفكارهم الفاسدة إلى ذلك من غير اتباع لأهل الحق كأبى حنيفة وأحزابه[٦٣]. وفى هذا دليل على كونه من الذين لا يخرجون عن النص فى القرآن أو الحديث، ولا يأخذون بالإضافات التى أوجدها التشيع المتأخر، وكتابه (الكشكول يحمل هذه الروح المعتدلة).

٤ - **الشيخ حسن بن زين الدين بن على:** (٩٥٩ - ١٠١١) هـ: صاحب كتاب «المنتقى» وكان ينكر كثرة التصنيف مع عدم تحريره وبذل الجهد فى تحقيق ما أَلَّفَ وحَبَّر. وقال: إن جملة من علمائنا أكثروا التصنيف إلا أن مصنفاتهم عارية عن التحقيق .. مشتملة على المكررات والمجازفات والمساهمات. كانت تصانيفه على غاية من التحقيق والتدقيق، وكان صحة الحديث عنده ما يرويه العدل الإمامى المنصوص عليه بالتوثيق بشهادة ثقتين عدلين.

ويرد عليه أصحاب التشيع الصفوى بأنه بهذا قد بلغ فى الضيق إلى مبلغ سحيق .. وأن هذا الاصطلاح فى صحة الحديث هو إلى الفساد أقرب منه إلى الصلاح، حيث إن اللازم منه فساد الشريعة، وربما انجر إلى البدع الفظيعة، فإنه متى كان الضعيف باصطلاحهم مع إضافة الموثق إليه ليس بدليل شرعى؛ بل هو كذب وبهتان، فإلى ماذا يرجعون فى باقى الأحكام الشرعية، وإذا نظرنا إلى أصول الكافى وأمثاله وجدنا جله وأكثره إنما هو من هذا القسم الذى طرحوه. ثم يصفون اصطلاحه وتخصيصه الصحيح بما ذكره بأنه ما هو إلا غفلة ظاهرة، والواجب إما الأخذ بهذه الأخبار كما هو عليه متقدمو علماء الشيعة أو تحصيل دين غير هذا الدين[٤٤].

٥ - **محمد أمين بن محمد شريف الإسترآبادى** (؟ - ١٠٣٣) هـ: صاحب «الفوائد المدنية»، محقق فى أصولى

الدين والفقه، والحديث، إخبارى مسرف، أول من فتح باب الطعن على المجتهدين، وأكثر من التشنيع عليهم بل ربما نسبهم إلى تخريب الدين.

ويطعن عليه التشيع الصفوى فيقول عنه صاحب لؤلؤة البحرين : وما أحسن وما أجاد، ولا وافق الصواب والسداد، لما قد ترتب على ذلك من عظيم الفساد[٦٥]. جاء فى كتابه الفوائد : فما أقدم عليه الكركى تبغيد عن الحق فى أمر يدرك بالحس، فكيف يعتمد على فتاواه فى الأمور العقلية الصرفة[٦٦].

أما فى العصر الحديث فإن الدكتور على شريعتى - ويعد من أعلام الدعوة إلى العودة إلى منابع التشيع الأصلية -، يرى فى التشيع الصفوى :

١ - أنه عبارة عن فرقة أو مذهب ضد السنة يريد وضع العترة فى مواجهة السنة فهو مذهب للبدعة[٦٧].

٢ - أن التشيع الصفوى عمل أكثر من أى شىء آخر للقضاء على روح التشيع وثقافته، وأنه تشيع الأكثرية فى إيران والمسيطر على الأذهان[٦٨].

٣ - أنه مذهب يمهد الطريق أمام الهروب من المسئوليات، وأنه مذهب تجليد القرآن وتذهيبه وإكباره وليس البحث فى القرآن وتفسيره .. إنه مذهب غلق القرآن لأن فتحه أمر عسير وموجد للمسئوليات[٦٩].

٤ - كل الملالى يبدلون الأشياء المشتركة إلى اختلافات، عن طريق التوجيهات والتأويلات المنحرفة والمغرضة .. ويقومون القرآن على أنه كتاب ملىء بالسباب الموجه للخلفاء تحت ستار الرمز والكناية والمجاز والاستعارة[٧٠].

وأخيرًا يقول : إنى أخجل من الاستمرار فى هذا الحديث، ولست أستطيع ذكر ما قالوه فى الدعوة السوقية عن شخصيات الأئمة فحسب، بل لا أستطيع ذكر ما جاء فى الكتب المعروفة التى تعتبر مصادر للدين ومراجع للفتوى[٧١].

ويناشد فقهاء التشيع العلوى قائلا : من يحملون الشعارات الخاصة بالتشيع الصفوى إنما يحطمون الشيعة ... ويضيعون كل التضحيات والمفاخر الشيعية ويشوهون وجوه علماء الشيعة الحقيقيين ومشاعر المسلمين وأفكارهم[٧٢].

مظاهر التشدد الصفوى :

وبجانب مظاهر الغلو التى سبقت، فإن هناك مظاهر أخرى ابتدعها الصفويون مازالت بعض آثارها باقية، ومنها :

١ - السب المقترن بالاضطهاد الطائفى، فقد

اتخذ الصفويون من سب الخلفاء الراشدين الثلاثة وسيلة لامتحان الإيرانيين، وأمروا بأن يعلن السب فى الشوارع، والأسواق، وعلى المنابر.

٢ - ونشر التشيع بقوة الحديد وسلطان الدولة، على ما مر.

٣ - والأخذ بالشهادة الثالثة: «وأشهد أن عليًا ولى الله» ويذكر ابن بابويه أن المفوضة - لعنهم الله - هم الذين زادوا فى الأذان أشهد أن عليًا ولى الله، أو أشهد أن عليًا أمير المؤمنين. وهذا يعنى أن فكر الغلاة أصبح مصدرًا لبعض التطبيقات الفقهية، وهو ما رفضه الأئمة وعلماء الشيعة العرب.

٤ - وإضافة «حى على خير العمل» إلى الأذان، وكما يروى عن الحسن بن على ابن أبى طالب لا وجود لها. ويقول ابن بابويه: إنما ترك الراوى لهذا الحديث ذكرها تقية، وهى محاولة لإعطائها قدمًا تاريخيًا بينما لا تشير مصادر الفكر الشيعى إلى وجودها عن طريق الأئمة أو علماء الشيعة، وأن أقدم مصدر لها يعود إلى زمن البويهيين.

٥ - والسجود على التربة الحسينية.

٦ - وتجويز السجود للعبد تكريمًا لا عبادة.

***

ولعل أخطر هذه الآراء السالفة مسألة سب الخلفاء الثلاثة. إذ أنها تعوق تحقيق التقارب بين أهل السنة والشيعة، وهو المطلب الملح فى أيامنا هذه، وأول من أظهر هذه الفعلة الكيسانية من فرق الغلاة على ما ذكره ابن حزم فى كتابه «الفصل» وعندما سيطر البويهيون على الحكم أظهروا سب الخلفاء من خلال الكتابة على أبواب المساجد، وعلى المنابر، غير أن الصفويين قد زادوا الأمر سوءًا باتخاذهم هذا الأمر شارة رسمية، وصار وسيلة لامتحان المسلم فى إيران، وأعلن فى الشوارع، والأسواق، وعلى المنابر، ووضع (الكركى) رسالة جوَّز فيها السب بعنوان (نفحات اللاهوت فى لعن الجبت والطاغوت) على ما مر وكان لا يركب ولا يمشى إلا والسباب يمشى فى ركابه مجاهرًا بلعن الشيخين رضي الله عنهما، وجازاه بما يستحق.

وهم فى هذا يؤولون آيات من القرآن الكريم الواردة فى المشركين ويحملونها على أبى بكر وعمر رضي الله عنهما فضلا عن انتحال الأحاديث فى هذا المعنى أيضًا.

ولم يكتف الشاه إسماعيل الأول بذلك وإنما أمر بقتل كل من يسمع لعن الخلفاء ولا يهتف (عاش الشاه ولا هان)[٧٣].

وقد حاول السلطان إسماعيل الثانى إزالة هذه الفعلة غير أنه سرعان ما قتل[٧٤].

والذى يدلنا على أن هذا العمل ليس من قبيل التشيع بمعناه الصحيح عند آل البيت ما نراه واضحًا من الثناء على الشيخين بدءًا من على رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حتى العصور المتأخرة قبل استفحال التشيع وانتقاله إلى طور من الغلو فى هذا الصدد.

ومن دلائل حب آل البيت للخلفاء الراشدين وثنائهم عليهم ما حكاه أبو عبد الله الحاكم من أن الحسين بن داود شيخ آل رسول الله فى عصره بخراسان، وسنى العلوية فى أيامه، وقال عنه : «كان من أكثر الناس صلاة وصدقة ومحبة لأصحاب رسول الله ﷺ صحبته برهة من الدهر فما سمعته ذكر عثمان إلا قال أمير المؤمنين الشهيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وبكى، وما سمعته ذكر عائشة إلا وقال الصديقة بنت الصديق حبيبة حبيب الله. كما قام آخرون فى عام ٣٥٥هـ بالكتابة إلى الآفاق وإلى بغداد يدعون إلى الإنكار على من سب أصحاب رسول الله ﷺ.

نهاية الصفوية : لقد بدأت نهاية الصفوية كحركة روحية فى الأفول بعد تحول الحركة من اتجاه روحى صوفى إلى جماعة سياسية، وقد هاجم الشيخ باقر المجلسى المتصوفة ودعا الحكومة لمقاومتهم حتى إن الحكومة أجلتهم بجملتهم عن العاصمة أصفهان، ومنعت إقامة الأذكار، وحرم كل ما يتعلق بالتصوف، وفى هذا يقول الشيبيى، «وكنموذج للتعفية على آثار التصوف منعت الحكومة الناس من ترديد عبارة (ياهو) الصوفية التى تشير إلى الله، وانتشر تلاميذ المجلسى فى طول أصفهان وعرضها يحطمون الجرار فى دكاكين الكوازين بحجة أن النفخ فيها يخرج منها صوتًا يشبه (ياهو) الصوفية، مما يوحى بأن الصوفية ربما استعملوا هذه الطريقة لإثارة أعصاب القائمين على تطبيق خطة الدولة. وكل هذا يبين الجانب السياسى من هذا التحول، ويؤكد أن المجلسى إنما كان يطبق خطة سياسية تجد هوى فى نفسه، وتتصل بحلم داعب خيال الفقهاء والمتكلمين من الشيعة على مر العصور(٧٥).

ويذكر الدكتور الشيبى، مبينًا ظهور الرغبة فى التخلص من الصوفية بعد قيام الدولة بقليل، أننا نجد مثلا محمد بن الحسن العاملى - يستبق هذه الأحداث بتصنيفه «الرسالة الاثنا عشرية فى رد الصوفية» التى فرقها على اثنى عشر فصلا على عدد الأئمة، على نمط كتاب «جامع الأسرار» الذى ألفه حيدر الآملى فى هذا العدد من الفصول، لغرض يناقض ما رمى إليه الحر العاملى فى القرن الحادى عشر الهجرى / السابع عشر الميلادى(٧٦).

وبعد هذا التاريخ، وبظهور المجلسى، انفصل التشيع عن التصوف وصار لكل منهما

عالمه الخاص وقلت أهمية الأخير فى البيئات الشيعية، ولم يعد له ذلك الأثر الفعال، وإن لم ينته من الأوساط الشيعية تمامًا.

وينبغى ألا ننسى الصفويين أنفسهم الذين بدأوا هذه الحركة الجديدة فى صنيعة طريقة صوفية قد انتهوا صوفيين أيضًا؛ وذلك حين غادر بعضهم إيران إلى الهند بعد سقوط دولتهم، وعادوا صوفيين من جديد هناك، وجعلوا يجمعون حولهم المريدين، وهو ما ينتهى إليه الدكتور كامل الشيبيى فى قوله: «كما انتهى الصفويون صوفية بعد أن ورث التشيع رعيتهم، وجدنا فى العصر الحديث بقايا متناثرة هنا وهناك من أتباع عقيدتهم الأولى، مع شىء يسير من الزيادة والنقص الذى تستدعيه طبيعة الأشياء وتقدم الزمان». ثم يستطرد الشيبيى مبينًا الأماكن التى استقرت فيها الحركة بعد زوال مجدها وعودتها إلى صبغتها الجديدة القديمة «وهكذا بقيت فى الأفغان، وتركيا طوائف صغيرة تحمل العقيدة القزلباشية، ويطلق عليها المجتمع هناك هذا الاسم، وبقيت فى أطراف الموصل فى العراق قرى تقطنها جماعات من الشبك والماولية والإبراهيمية والباجوان، وكلها تحمل العقيدة التى تمت بسبب قوى إلى الطريقة الصفوية كما وضعها صدر الدين الأردبيلى». ويفصل د. الشيبيى مراكز هذه الفرق المنبثقة عن الصفوية على خلاف بين المورخين فيقول : «ومن هذه الطوائف التى تجتمع على اتباع الطريقة الصفوية جماعات يطلق عليها لفظ «أهل الحق»، وتقطن المنطقة التى تقابل الخط الموصل بين السليمانية وخانقين داخل الحدود الإيرانية. وتجتمع كل هذه الطوائف على الأخذ بعقائد شعبية ساذجة مع تنظيم دينى واجتماعى، يستمد عناصره من كتب مقدسة عندهم يطلق عليها مرة اسم «البويوروق» وأخرى «مناقب الأولياء» وثالثة «تذكرة أعلى»، وكلها تتشابه فى المضمون وفى أكثر الشخصيات التى تدور الروايات حولها، وبخاصة صفى الدين الأردبيلى وابنه صدر الدين التى تجمع هذه الكتب على استمداد فقهها وقوانينها وأحوالها الشخصية من محاورات تدور بينهما[٧٧].

بعد هذا الاستعراض المجمل للفرقة «الصفوية» وما مرت به من أطوار مذهبية وسياسية، فلعل نظرة كلية سريعة تبين الملامح الأساسية لهذه الفرقة، وخصوصًا من جانب الشيعة أنفسهم توخيًا للموضوعية (فأهل مكة أدرى بشعابها).

يفرق المؤرخون بين نوعين من التشيع، ولهم الحق فى ذلك، فهو أمر واقع منذ بداية التشيع، بل إن كبار مؤرخى الشيعة يسلمون

بظهور فرق الغلاة، التى قاربت الخمسين على ما ذكره النوبختى، ويكفرونها.

ومن هنا فهناك تشيع معتدل عرفته الإمامية فيما قبل العهد الصفوى، كما عرفته الزيدية أيضًا من قبل.

كما أن هناك تشيعًا غاليًا على ما هو مقرر لدى مؤرخى الفريقين.

والذى نحب أن نذكره فى هذه العجالة أن الخلاف الذى رأينا بوادره بين كبار رجالات الصفويين مثل المجلسى والقطيفى قد امتد إلى عصرنا، وهو ما تمثل فى كتابات على شريعتى خاصة كتابيه (عن التشيع والثورة) و(التشيع العلوى) فى مواجهة مفكرين وكتاب آخرين من الإمامية.

وخلاصة رؤية د. شريعتى :

١ - أن الصفويين - هم أنفسهم - أكبر من نشر الذكر، وكرَّم الذاكرين وهم المؤسسون الأصليون للذكر.

٢ - ثم الصفويون على خلاف بنى أمية وبنى العباس لا يريدون أن يمحى ما حدث فى الماضى من الخواطر - يقصد الأحداث الجسام التى وقعت على الشيعة - والهدف من ذلك أن تظل بؤرة الظلم الذى حاق بآل البيت وسيلة حية للحفاظ على المصالح الشخصية، وفى هذا يقرر شريعتى أن هؤلاء يريدون بنشر كربلاء وتعظيمها وتكريمها أن يفرغوها من المحتوى الصحيح، وهم بذلك يخالفون كلا من الشيعة الحقيقيين، وأهل السنة المتسامحين. ولله الأمر من قبل ومن بعد.»[٧٨] يمنحون الشكل فحسب قيمة ويقومون بتحليته وتجميله على حسب المضمون.

ويواصل على شريعتى المقارنة بين التشيع العلوى المعتدل الذى يدعو إليه، وبين التشيع الصفوى الذى روَّج له الصفويون لأسباب واعتبارات سياسية، متتبعًا القيم الأساسية فى الفكر الشيعى لدى الفريقين، فى التشيع العلوى :

وسنعرض هنا بعض المبادئ لدى الشيعة؛ ففى التشيع العلوى :

(أ) **تعنى الوصاية** : أن الرسول، طبقًا لأوامر الله تعالى، أوصى بأفضل الأشخاص وأكثرهم كفاءة فى أهل بيته، على أساس كونه أكثرهم علمًا وتقوى واستحقاقًا.

(ب) **وتعنى الإمامة** : قيادة ثورية للأمة، تهدى الناس إلى الكفاح من أجل بناء مجتمع سليم؛ وتقوم بتوعية الناس وحثهم على التفكير والاستقلال فى الرأى. إنها قيادة تتكون من أشخاص هم التجسيد العملى لمبادئ ورسالة الإسلام؛

ويمكن بالعمل تحت قيادتهم أن نتربى ونعى أكثر فأكثر.

(جـ) **أما العصمة :** فتعنى الاعتقاد بالتقوى الفكرية والاجتماعية للقادة المؤمنين، الشاعرين بالمسئولية، والساعين من أجل العلم، وحكم الشعب. ويعنى هذا، رفض حكم الجور، ورفض طاعة العلماء المشكوك بنزاهتهم، ورجال الدين المزيفين المرتبطين بأجهزة الخلافة.

(د) **وليست الولاية :** إلا القبول بحب على، والتصرف اقتداء بسلوكه، باعتباره نموذجًا راقيًا لأحد عباد الله. كانت قيادته تهدى الناس كسراج منير، وحكمه - حسب تطلع الإنسان نفسه عبر التاريخ - أمل فى العدل والحرية والمساواة. وإن فى سنوات حكمه الخمس لخير دليل، ينشده الناس - ولازالوا - كقدوة هادية.

(هـ) **والشفاعة :** مجرد حافز على العمل من أجل اكتساب استحقاق النجاة فى الآخرة.

(و) **كما أن الاجتهاد هو :** عنصر الحركة والتطور فى الدين عبر الزمن، والمضى خطوة فخطوة مع التاريخ، والثورة الدائمة للإنسان. إنه تطور فى نظرة الدين يسمح بتطور منسجم فى الفقه حسب التغييرات، والتقليد هو علاقة منطقية وعلمية ضرورية بين عامة الناس وعلماء الدين المتخصصين فى المسائل العملية والحقوقية وقضايا أخرى ذات طابع فنى ومتخصص.

(ز) **وتعنى قيمة العدل :** الاعتقاد بوجود صفة العدالة فى الله، وبأن الكون قائم على التوازن والعدل، فالنظام الاجتماعى، والحياة أيضًا، يجب أن ترسى على أسس العدل. إن الظلم واللامساواة هما سمات نظام غير طبيعى وغير إلهى، بل إنه ضد الله. إن العدل هو أحد ركنين أساسيين فى الدين؛ فالعدل هو هدف الرسالة، والتوحيد هو الشعار العظيم للإسلام.

الدعاء :

نص يربى ويعلم. يلقن الجمال والطيبة. إنه عمل يقود الروح نحو المعراج. إنه يبعد المرء لحظات عن الحياة اليومية ليقربه من الله.

ومن ثم فإن الانتظار - الإعداد الروحى والعملى والعقائدى، من أجل الإصلاح والثورة وتغيير العالم -. أمل يعين على الإيمان القاطع بزوال الظلم وانتصار الحق والعدل، وسيادة الطبقة المحرومة والمستضعفة على العالم،

حيث وعد الله بأن يرث المستضعفون الأرض. إنه ثقة بانتصار الجماهير والناس الصالحين الذين كرسوا أنفسهم من أجل الثورة العالمية.

ولذا فإن الغيبة تعنى مسئولية الناس فى تقرير مصيرهم، وفى اتخاذ القرار فيما يخص: إيمانهم، وقيادتهم، وحياتهم المعنوية والاجتماعية. إنها تعنى مسئولية الشعب فى انتخاب قيادة نابعة من صفوفه، قيادة مسئولة ونزيهة تستطيع أن تنوب عن قيادة الإمام.

والتشيع العلوى ـ بوجه عام ـ هو تشيع المعرفة والمحبة، وتشيع السنة، وتشيع الوحدة، وتشيع العدل، (العدل فى العالم، فى المجتمع وفى الحياة) وتشيع الممارسة والالتزام، وإن التشيع العلوى هو تشيع الاجتهاد والمسئولية والحرية وثورة كربلاء والشهادة.

أما التشيع الصفوى فقد انتهى ـ فى رأى شريعتى ـ إلى المفاهيم التالية :

(أ) **الوصاية** : وتعنى تعيين سلطة غير منتخبة، وراثية، تستند إلى التسلسل الوراثى وعلاقة الدم والقرابة.

(ب) **الإمامة** : وتعنى الاعتقاد بـ (١٢) اسمًا، باعتبارهم معصومين، ومقدسين عناصر فوق البشر، ومن وراء الطبيعة، وهم الوسيلة الوحيدة للتقرب والشفاعة. إنهم ١٢ ملاكًا يمكن عبادتهم، فهم مخلوقات غيبية، بل وآلهة صغيرة تتحكم بالدنيا وبمشيئة الناس إلى جانب الإله الأكبر فى السماء.

(جـ) **والعصمة** : وهى تعنى عندهم مفهومًا ذاتيًا، صفة استثنائية خارقة لمخلوقات غيبية، ليست من طينة البشر، ولا يمكن أن يخطئوا فى شىء؛ ويعنى هذا أن ١٤ شخصًا فقط امتلكوا هذه الذات الخاصة وهذه الصفات، كما تعنى أن انحراف الحكومات القائمة هو أمر طبيعى (لأنها ليست معصومة)، والقبول بعلماء الدين غير النزيهين، ورجال الدين غير المتقين، بحجة أنهم غير معصومين ولا يمكن توقع الكمال منهم.

(د) **أما الولاية** : فتعنى حب علىّ فقط، والتنصل من كل مسئولية عملية. تعنى الأمل بالجنة فقط، بسبب الاعتقاد بولاية علىّ. أى أن الولاية هى لضمان الآخرة، وليس شيئًا يفيد المجتمع والشعب. إنها مسألة لا تهم الناس، بل تهم الله؛ إذ إنها تعنى فى مفهوم التشيع الصفوى التشارك مع الله فى إدارة الكون والعالم.

ومن ثم فإن الشفاعة هى مجرد وسيلة لنجاة من لا يستحق!

(هـ) وقد صار **الاجتهاد** لديهم عنصر الجمود والتحجر فى الدين، وعائقًا أمام التقدم والتجديد والتغيير. بل وسيلة لإدانة وتكفير وتفسيق كل عمل جديد، كل كلمة جديدة، وكل نهج جديد فى الدين ونظام الحياة والعلم والفكر والمجتمع.

وأصبح التقليد يعنى الطاعة العمياء لرجال الدين. التبعية المطلقة وغير القابلة للنقاش لرجل الدين، وذلك فى العقل والعقيدة والحكم. أى حسب تعبير القرآن، عبادة رجال الدين «عبادة الأحبار والرهبان من دون الله».

(و) **وفى هذا الإطار صارت قيمة العدل تتعلق بما بعد الموت:** أما كيف يحكم الله فى الآخرة وكيف يقضى بين الناس، فلا علاقة له بالدنيا؛ لأن الدنيا هى من شئون «الشاه عباس!!»، انسجامًا مع القول : دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله. الدنيا وما قبل الموت هى من صلاحيات الشاه عباس، والآخرة هى من صلاحيات الله!

(ز) **وقد حرفوا الانتظار إلى الاستسلام الروحى والعملى والعقائدى للأمر الواقع والوضع السائد.** تبريرًا للفساد فى الأرض، والنظر للأمر الواقع وكأنه قدر لا يمكن رده، وإلغاء الدور المسئول للإنسان، واليأس من كل إصلاح وتغيير، وإدانة أية محاولة فى هذا المجال، بدعوى استحالتها قبل ظهور الإمام.

(ح) **وهكذا صارت الغيبة مجرد سلب المسئولية من الجميع**، وتعطيل جميع الأحكام الاجتماعية للإسلام، والاعتقاد بعدم جدوى أى عمل، وبعدم مشروعية أية مسئولية اجتماعية بحجة أن الإمام الغائب ـ وحده ـ يمكن أن يقود، ووحده يستحق الطاعة، ونحن مسئولون أمام الإمام وحده، لكنه غائب .. إذن فلا شىء يجدى!!

وبوجه عام فالتشيع الصفوى هو تشيع الجهل والمحبة، وهو تشيع البدعة، وهو تشيع التفرقة، وهو تشيع العدل، (العدل الفلسفى، العدل فى يوم القيامة، العدل المرتبط بالآخرة!) وهو تشيع المظاهر، وهو تشيع المديح، وهو تشيع الجمود، وهو تعطيل جميع المسئوليات، وهو تشيع فاجعة كربلاء لتكون عبئًا دائمًا على عاتق الأمة. إنه تشيع الموت، تشيع الابتهال من أجل النجاح عن طريق الغش والاستقلال السياسى، وتشيع الشرك، وتشيع الجبر، وتشيع البكاء على الحسين، وتشيع القومية، وتشيع السلطنة الصفوية، وتشيع الانتظار السلبى، والهروب من النضال[٧٩].

وأيا ما كان الأمر فإن الصفوية تمثل

فصلا فى تاريخ التشيع له ما له، وعليه ما عليه، وقد جهدنا فى أن تعرض الوقائع والأفكار على نحو موضوعى يلقى الضوء على هذا الفصل الهام من التاريخ المذهبى للفرق استمر نحواً من ثلاثة قرون.

أ. رجب عبد المنصف

الهوامش :

١ - يبدأ تاريخ الصفويين المعروف برجل يسمى فيروز بن محمد شرفشاه. أما أصل نسبهم فيختلف فيه الباحثون اختلافاً كبيراً فالمصادر الشيعية وعلى رأسها (صفوة الصفا) الذى ألفه الدرويش توكل الملقب بابن بزاز (ت ٧٦٠) عن حياة الشيخ صفى يورد نسبه كالتالى صفى الدين أبو الفتح إسحاق بن أمين الدين جبرائيل بن صالح بن قطب الدين أحمد ابن صلاح الدين رشيد بن محمد الحافظ بن عوض الخواص بن فيروز شاه بن كلاه محمد بن شرفشاه بن محمد بن حسين بن محمد بن إبراهيم بن جعفر بن مجد إسماعيل بن محمد بن سيد أحمد الأغر بن أبى محمد القاسم بن القاسم حمزة بن الإمام موسى الكاظم (تاريخ الأدب فى إيران - إدوارد براون ج ٣ ص ٣٩ ط. المجلس الأعلى للثقافة بمصر لسنة ٢٠٠٢). ومن الباحثين الغربيين الذين مالوا إلى علوية الصفويين الأستاذ إدوارد براون وهو ما يظهر فى قوله (وإذا راعنا أن المؤرخ السياسى الكبير رشيد الدين فضل الله ذكر له هذا الانتساب فى رسائله .. فليس ثمة شك فى صحته وأهميته (السابق ج ٤ ص ٢٧). وفى المقابل فإن هناك العديد من الباحثين ممن ينفى عروبة الشيخ فضلاً عن علويته، وإن اختلفوا فى النسبة، فمنهم من يرى كردية هذه الأسرة على ما حققه الباحث الإيرانى أحمد كسرو (انظر الصلة بين التصوف والتشيع د. مصطفى كامل الشيبيى ج ٢ ص ٣٥٣) وهو ما أكده أيضاً المؤرخ التركى زكى وليدى طوغان (انظر الإسلام فى إيران - بطروشوفسكى ٣٦١ ط. دار الزهراء القاهرة ١٩٩٣). ومن الباحثين من يرى أنها تعود فى أصلها إلى التركمان وعلى رأسهم بطروشوفسكى معتمداً فى ذلك على أن الصفويين الذين كانوا يعيشون فى أردبيل بأذربيجان كانوا يميلون إلى التركية، كما كانت لغتهم الأم فى النصف الثانى من القرن الخامس عشر الميلادى التاسع الهجرى هى اللغة الأذربيجانية، كما أن الشاه إسماعيل كان يكتب بهذه اللغة.

أما الدكتور مصطفى الشيبيى فهو يتشكك فى علوية الصفويين ويرى أن ادعاء هذه النسبة جاء فى فترة لاحقة، فهو يقول: (لما ارتفع نجم العلويين فى بداية القرن الثامن ... رأى صفى الدين أن يستكمل سطوته بالنسب العلوى فادعاه). (الصلة بين التصوف والتشيع مصدر سابق). ثم يبرر ما ذهب إليه بما رواه صاحب (صفوة الصفا) من أن زوج صفى الدين لم تكن تعلم به، وكذلك كان صدر الدين نجل صفى الدين لا يدرى أحسنى هو أم أحسينى (المصدر نفسه).

٢ - انظر الصلة بين التصوف والتشيع، للشيبيى ٣٤٨/٢ ط. دار الأندلس.

٣ - انظر فى ذلك الإسلام فى إيران ص ٣٦١.

٤ - تقع أردبيل فى عرض شمالى ٣٨١٥ وطول شرقى ٤٨١٧، وهى عاصمة أذربيجان، وتقع على بعد (٢١٠ كم عن مدينة تبريز و ٤٠ كم) من الحدود المشتركة بين إيران وما كان يسمى بالاتحاد السوفيتى.

وقد فتحها المسلمون فى مبتدأ عام ٢٥هـ على يد حذيفة بن اليمان، وهى من أقدم المدن الإيرانية وأكثرها أهمية خاصة فى الفترة الصفوية.

٥ - لعل أوضح ما يدل على هذه المكانة ما جاء ذكره فى كتاب (صفوة الصفا) حيث أورد مؤلفه عدة أبواب تتناول حياة الشيخ ومكانته، فالباب الأول منه يتحدث عن نسب الشيخ وأصله وطالع ولادته وطفولته وطلبه العلم، وبحثه عن المرشد ولقائه بالشيخ زاهر الكيلانى، والأيام التى عاشها فى ظل تربية هذا الشيخ الكبير ورقيه إلى مقام الإرشاد وسلسلة شيوخ طريقته وأوصاف الشيخ زاهر وكراماته. أما الباب الثانى والثالث فقد اشتمل على الكرامات التى أظهرها الشيخ صفى وقت رضاه ووقت سخطه، وكذا الكرامات التى أظهرها بدافع هذين الحالين فى حين خصص الباب الرابع لأقوال الشيخ فى تأويلات القرآن والحديث وما جرى على لسانه من حكم فضلاً عن أقوال الأولياء، واستطرد أيضاً للحديث عن كرامات الشيخ المتعمدة وأحواله فى السماع وتقواه واستجابة دعائه وإلهاماته وفراسته، فضلاً عن شهرة الشيخ وخلفائه.

٦ - انظر مستدركات أعيان الشيعة للأستاذ محسن الأمين ط. دار التعارف، بيروت ص ١٨.
٧ - أعيان الشيعة ج ١١ الطبعة الثانية ص ٥٣.
٨ - الصلة بين التصوف والتشيع جـ ٢ ٣٥٤.
٩ - انظر المصدر السابق ٣٥٥.
١٠ - براون : تاريخ الأدب فى إيران ص ٤٠.
١١ - شرفنامه ج ٢ ص ١١٨ - ١١٩.
١٢ - انظر الصلة ٣٥٤/١.
١٣ - انظر الصلة ٣٥٥/١.
١٤ - وهو ما يظهر فى كتابه الحركة الصفوية ورواسبها فى العراق ص ٣٧.
١٥ - تاريخ الأدب فى إيران ص ٤٩.
١٦ - تاريخ الأدب فى إيران ٤٩.
١٧ - السابق.
١٨ - السابق.
١٩ - انظر الصلة ٣٥٦.
٢٠ - السابق.
٢١ - انظر فى ذلك تاريخ الأدب فى إيران ص ٥٠، وتاريخ الشعوب الإسلامية لبروكلمان ٤٩٤ ط دار العلم للملايين بيروت.
٢٢ - أطلس الحضارة الإسلامية ـ تأليف : حسين مؤنس ص ١٢٧.
٢٣ - مستدركات الشيعة ص ١٦.
٢٤ - دائرة المعارف الشيعية ج ٢ ص ٣٢٧.
٢٥ - الصلة ٣٥٨.
٢٦ - الضوء اللامع فى أعيان القرن التاسع ٢٩/٦ ط دار الجيل ـ بيروت.
٢٧ - الصلة ٣٥٩.
٢٨ - تاريخ الأدب فى إيران ٥١.
٢٩ - الصلة ص ٣٦٢.
٣٠ - دائرة المعارف الشيعية ج ٢ ص ٣٢٧.
٣١ - أعيان الشيعة جـ ١٧ ص ١٧.
٣٢ - انظر : شرفنامه ١١٩/٢ مصدر سابق.
٣٣ - الصلة ص ٣٦٠.
٣٤ - دائرة المعارف الشيعية ص ٣٢٧.
٣٥ - انظر شرفنامه ص ١١٩.
٣٦ - انظر مستدركات الشيعة ص ١٦، وتاريخ الأدب لبروان ص ٥٥، وفى الصلة بين التصوف والتشيع ص ٣٦٥.
٣٧ - الصلة بين التصوف والتشيع ص ٣٦٧، وتاريخ الأدب فى إيران ص ٥٧. وانظر أيضًا دائرة معارف الشيعة ١٠٧/٨.
٣٨ - انظر شرفنامه ص ١٤٠.
٣٩ - الإسلام فى إيران ص ٣٦٨.
٤٠ - المرجع نفسه ٣٦٩.
٤١ - المرجع نفسه ٣٦٤.
٤٢ - أعيان الشيعة ٢١٠/١١.
٤٣ - اشتهرت بلاد لاهيجان بأنها من مواطن الفرق الضالة مثل الحروفية واليزيدية. انظر مستدركات أعيان الشيعة ص ١٦.
٤٤ - مستدركات الشيعة ص ١٧.
٤٥ - الإسلام فى إيران ٣٧٤.
٤٦ - تاريخ الأدب فى إيران ٥٥.

٤٧ – انظر فى ذلك : الصلة بين التصوف والتشيع ٤١٣، والتشيع بين مفهوم الأئمة والمفهوم الفارسى لمحمد البندارى ط دار عمار ص ٧٤.

٤٨ – من كتبه جامع المقاصد، استدعاء الشاه طهماسب وكتب له رقعًا إلى الممالك، اعتبره صاحب الدولة باعتباره نائب الإمام الغائب، فمعزول الشيخ لا يستخدم منصوبه لا يعزل، ورتب له مرتبات ضخمة ومنحه قرى زراعية لأخذ خراجها.

٤٩ – لولؤة البحرين ١٥٢، التشيع بين مفهوم الأئمة والمفهوم الفارسى ص ٦٢.

٥٠ – انظر دائرة المعارف الشيعية ٨/٣٠، ٩٩.

٥١ – الصلة مصدر سابق ٣٧١.

٥٢ – دائرة المعارف ٢/٣٣٠.

٥٣ – التشيع ٦٣ مصدر سابق.

٥٤ – الصلة مصدر سابق ٣٧٨.

٥٥ – التشيع مصدر سابق ٦٣.

٥٦ – التشيع مصدر سابق ٦٥.

٥٧ – نفس المصدر.

٥٨ – دائرة المعارف مصدر سابق ٤/٢٦٨.

٥٩ – التشيع مصدر سابق ٦٦.

٦٠ – دائرة المعارف ٤/٢٦٨.

٦١ – التشيع مصدر سابق ٦٦.

٦٢ – نفس المصدر.

٦٣ – نفسه ٦٦.

٦٤ – المصدر نفسه ٦٨.

٦٥ – دائرة معارف الشيعة ٢/٢١٩.

٦٦ – التشيع مصدر سابق ٦٨.

٦٧ – د. شريعتى، التشيع العلوى : ١٧٨ – ١٧٩.

٦٨ – د. شريعتى، الاعتماد على الدين : ٣٣.

٦٩ – د. شريعتى، مسؤولية التشيع ص ٢٠.

٧٠ – د. شريعتى، التشيع العلوى : ٨٨.

٧١ – السابق ص ١٠٣.

٧٢ – السابق ص ٦٧.

٧٣ – تاريخ الأدب فى إيران ج ٣ ص ٥٧.

٧٤ – شرفنامه ج ٢ ص ١٧٠.

٧٥ – الصلة بين التصوف والتشيع ص ٣٧٩.، انظر المنتظم لابن الجوزى ط دار الكتب العلمية ج ١٤ ص ١٧٦، وانظر أيضًا أعمال إحسان الهى ظهير خاصة (الشيعة وآل البيت).

٧٦ – الصلة نفس الموضع.

٧٧ – المصدر السابق، ولمزيد من التفصيل انظر كتابه الحركة الصفوية ورواسبها فى العراق.

٧٨ – انظر على شريعتى عن التشيع والثورة ص ٣١٤ – ٣١٥. وانظر أيضًا التشيع ص ٧٠.

٧٩ – هكذا تكلم على شريعتى : فكره ودوره فى نهوض الحركة الإسلامية ص ١٧٩ وما بعدها ط. دار الكلمة (فاضل رسول).

المراجع والمصادر:

١ - الإسلام فى إيران بطروشوفسكى ط. داز الزهراء. القاهرة ١٩٩٣م.
٢ - أطلس الحضارة الإسلامية حسين مؤنس ط. الزهراء.
٣ - أعيان الشيعة محسن الأمين ط. الثانية. مطبعة الإنصاف بيروت ١٩٦١م.
٤ - تاريخ الأدب فى إيران إدوارد براون طبعة المجلس الأعلى للثقافة بمصر لسنة ٢٠٠٢م.
٥ - تاريخ الشعوب لبروكلمان طبعة دار العلم للملايين ببيروت.
٦ - التشيع بين مفهوم الأئمة والمفهوم الفارسى. محمد البندارى. ط. دار عمار.
٧ - التشيع العلوى. د/ على شريعتى.
٨ - الحركة الصفوية ورواسبها فى العراق. ط. العراق.
٩ - دائرة المعارف الشيعية.
١٠ - شرفنامه. شرف الدين البدليسى ط. عيسى الحلبى.
١١ - الصلة بين التصوف والتشيع. د/ مصطفى كامل الشيبيى. ط. دار الأندلس.
١٢ - الضوء اللامع فى أهل القرن التاسع. ط. دار الجيل. بيروت.
١٣ - عن التشيع والثورة. على شريعتى. بيروت.
١٤ - مستدركات أعيان الشيعة. محسن أمين. ط. دار التعارف. بيروت.
١٥ - المنتظم. ابن الجوزى. ط. دار الكتب العلمية.

مراجع للاستزادة:

١ - تاريخ الصفويين وحضارتهم. د/ بديع جمعة.
٢ - دراسات فى الحضارة والأدب الصفوى. د/ محمد السعيد عبد المؤمن.
٣ - الدولة الصفوية تاريخها السياسى والاجتماعى. د/ أحمد الخولى.
٤ - الحركة الصفوية ورواسبها فى العراق. مصطفى كامل الشيبيى.
٥ - الشيعة فى الميزان. محمد جواد مغنيه.
٦ - عقيدة الشيعة. دونالدس.
٧ - صفحات من تاريخ العراق. على الوردى.
٨ - شرفنامه. شرف خان البدليسى.
٩ - الفقيه والسلطان وجيه كوثرانى.
١٠ - خطوط عريضة محب الدين الخطيب.

الصـوفيـــة

قبل أن نبدأ الحديث عن الصوفية نود أن نسوق بعض المقولات من بعض كتب الصوفية، ومن بعض كتب الباحثين عن التصوف، وبعض كتب الباحثين فى ترتيب العلوم ومناهجها، مقتصرين قدر المستطاع على ما يبين لنا غرضنا منها.

يقول أبو القاسم القشيرى (٤٦٥هـ - ١٠٧٣م) فى رسالته[١]:

اعلموا - رحمكم الله تعالى - أن المسلمين بعد رسول الله ﷺ لم يتسمَّ أفاضلهم فى عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله ﷺ إذ لافضيلة فوقها، فقيل لهم: الصحابة. ولما أدركهم أهل العصر الثانى سمى من صحب الصحابة: التابعين (!) ورأوا ذلك أشرف سمة، ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين، ثم اختلف الناس وتباينت المراتب، فقيل لخواص الناس ممن لهم عناية بأمر الدين: الزهاد والعباد. ثم ظهرت البدع، وحصل التداعى بين الفرق، فكل فريق ادعوا أن فيهم زهادا، فانفرد أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم: التصوف، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة.

ويقول أبو حفص عمر السهروردى (٦٣٢هـ - ١٢٣٤م) فى عوارف المعارف[٢]:

واعلم أن كل حال شريف نعزوه إلى الصوفية فى هذا الكتاب هو حال القرب، والصوفى هو المقرب، وليس فى القرآن اسم الصوفى، .. ولايعرف فى طرفى بلاد الإسلام شرقا وغربا هذا الاسم لأهل القرب، وإنما يعرف للمترسمين، وكم من الرجال المقربين فى بلاد المغرب وبلاد تركستان وماوراء النهر، ولايسمون صوفية، لأنهم لايتزيون بزى الصوفية، ولامشاحة فى الألفاظ.

فيعلم أنا نعنى بالصوفية المقربين، فمشايخ الصوفية .. كلهم كانوا فى طريق المقربين وعلومهم علوم أحوال المقربين. ومن تطلع إلى مقام المقربين من جملة الأبرار فهو متصوف مالم يتحقق بحالهم، فإذا تحقق بحالهم صار صوفيا. ومن عداهم ممن تميز بزى ونسب إليهم فهو متشبه.

كما يقول[٣]: ونقل عن الحسن البصرى - رحمة الله عليه - أنه قال: رأيت صوفيا فى الطواف فأعطيته شيئا فلم يأخذه، وقال: معى أربعة دوانيق، يكفينى مامعى. ويشبه

هـذا مـا روى عـن سـفـيـان أنه قـال : لولا أبو هاشم الصـوفى مـا عـرفت دقـيق الرياء. وهـذا يدل علـى أن هذا الاسم كـان يُعـرف قديما. وقيل لم يعرف هذا الاسم إلى المائتين من الهجرة.

ويقول أبو حامد محمد بن محمد الغزالى (٥٠٥ هـ - ١١١١م) فى كـتـابه «المنقـذ من الضلال»(٤):

والقـدر الذى أذكره لينتـفع به: أنى علمت يقـينا أن الصـوفيـة هم السـالكون لطريق اللّه تعالى خاصة وأن سيرتهم هـى أحسن السـير، وطريقـتـهم أصـوب الطرق، وأخـلاقـهم أزكى الأخـلاق، بل لو جمع عـقل العـقـلاء، وحكمـة الحكمـاء، وعلم الواقـفين على أسـرار الشـرع من العلمـاء ليـغـيـروا شـيـئـا من سـيـرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إلى ذلك سـبـيـلا، فـإن جـمـيـع حـركـاتهم وسكناتهم، فى ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مـشكاة النبـوة، وليس وراء نور النبـوة على وجه الأرض نور يستضاء به.

وينقل الشيخ مصطفى عبد الرازق ـ رحمه الله ـ فى «تمهـيـده لتـاريخ الفلسـفـة الإسـلامية»(٥) عن «كشف الظنون عن أسـامى الكتب والفنون» لحاجى خليـفـة (١٠٦٧هـ - ١٦٥٦م) قوله:

وبيـان ذلك أن السـعـادة العظمى والمرتبـة العليا للنفس الناطقة هى معرفة الصانع بماله من صفات الكمال والتنزه عن النقصان، وبما صـدر عنه من الآثار والأفـعـال فى النشـأة الأولى والآخـرة، وبالجـملة: مـعـرفـة المبـدأ والمعاد. والطريق إلى هذه المعرفة من وجهين:

أحدهما : طريقة أهل النظر والاستدلال.

وثانيهما : طريقـة أهل الرياضـة والمجاهدات.

والسالكون للطريقة الأولى: إن التزموا ملة من ملل الأنبيـاء عليهم الصلاة والسلام فهم المتكلمون، وإلا فهم الحكماء المشاءون.

والسـالكون إلى الطريقـة الثانية إن وافقـوا فى رياضتهم أحكام الشرع فهم الصوفية وإلا فهم الحكماء الإشراقيون.

ويقول أبو نصر عبـد الله بن على السـراج (٣٧٨هـ - ٩٨٨م) فى كـتـابه «اللمع» تحت عنوان «باب فى تخـصـيص الصـوفـيـة من طبـقـات أهل العلم فى مـعـان أخـر من العلم»(٦): وللصـوفـيـة أيضـا تخـصـيص من طبقـات أهل العلم باستعمال آيات من كتاب الله تعالى متلوة، وأخبار عن رسول الله ﷺ مروية، مانسختها آية، ومارفع حكمها خبر ولا أثر، يدعو إلى مكارم الأخلاق، ويبحث عن معالى الأحوال وفضائل الأعمال، وينبىء عن مقامات عالية فى الدين، ومنازل رفيعة، خص

بذلك طائفة من المؤمنين، وتعلق بذلك جماعة من الصحابة والتابعين، وذلك آداب من آداب رسول الله ﷺ وخلق من أخلاقه .. وذلك مثل: حقائق التوبة وصفاتها، ودرجات التائبين وحقائقهم، ودقائق الورع وأحوال الورعين، وطبقات المتوكلين، ومقامات الراضين، ودرجات الصابرين، وكذلك فى باب الخشية والخضوع والمحبة والخوف والرجاء والشوق والمشاهدة.

ثم يقول[٧]: ولاخلاف فى أن أصحاب الحديث إذا أشكل عليهم علم من علوم الحديث، وعلل الأخبار، ومعرفة الرجال لايرجعون فى ذلك إلى الفقهاء، كما أن الفقهاء، لو أشكل عليهم مسألة .. لايرجعون فى ذلك إلى أصحاب الحديث، وكذلك من أشكل عليه علم من علوم هؤلاء الذين تكلموا فى مواجيد القلوب، ومواريث الأسرار، ومعاملات القلوب، ووصفوا العلوم واستنبطوا فى ذلك بإشارات لطيفة، ومعانى جليلة، فليس له أن يرجع فى ذلك إلا إلى عالم ممن يكون هذا شأنه، ويكون قد مارس هذه الأحوال ونازلها، واستبحث عن علومها ودقائقها، فمن فعل غير ذلك فقد أخطأ.

ويقول عبد الرحمن بن خلدون (٨٠٨هـ - ١٤٠٦م) فى مقدمته[٨]:

علم التصوف هذا من العلوم الشرعية الحادثة فى الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة. والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاما فى الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا فى القرن الثانى ومابعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا؛ اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة.

فلما كتبت العلوم ودونت، وألف الفقهاء فى الفقه وأصوله، والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة فى طريقتهم..

ويقول الشيخ عبد الوهاب الشعرانى (٩٧٣-١٥٦٥) فى كتاب «الطبقات الكبرى»[٩]:

إن علم التصوف عبارة عن علم انقدح فى قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة، فكل من عمل بهما انقدح له من ذلك علم، وأدب، وأسرار، وحقائق تعجز الألسن عنها.. فالتصوف إنما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة .. فمن جعل علم التصوف علما مستقلا صدق، ومن جعله من عين أحكام الشريعة صدق .. لكنه لايشرف على

ذوق أن علم التصوف تفرع من عين الشريعة إلا من تبحر فى علم الشريعة حتى بلغ إلى الغاية.

ويذكر أحمد أمين ـ رحمه الله ـ فى الجزء الرابع من كتابه «ظهر الإسلام»[10] - فيما يحكيه عن المستشرقين: أنه عند نشوء التصوف !!؟ فى القرن الثانى يظهر أنه لم يكن هناك جامعة تجمعهم، ولا أمكنة خاصة يؤدون فيها شعائرهم، إنما كانوا أفرادا متفرقين، قد يكون لبعضهم تلاميذ، وكان كثير منهم يرتحل، ويتلو القرآن، ويكثر من ذكر الله، ونرى فى هذا الطور أبايزيد البسطامى يكثر من الكلام فى الاتصال بالله والتفكير فيه، ويبدأ بفكرة كانت من أركان الصوفية فيما بعد، وهى فكرة الفناء فى الله، وأبو يزيد هذا فارسى، وفكرة الفناء كانت فى الديانة البوذية من قديم، وهى تسمى عندهم النرفانا.

وفكرة الفناء كثيرة الشيوع فى كلام الصوفية، وهى على درجات، وذات مظاهر.

فالمظهر الأول: تغير أخلاقى فى الروح تنحل معه الرغبات والشهوات.

والثانى انصراف الذهن عن كل الموجودات إلى التفكير فى الله من غير وعى.

وآخر درجاته انعدام النفس بالبقاء مع الله، ويصف السرى السقطى من وصل إلى هذه الحالة بقوله: إنه لو ضُرِب بالسيف على وجهه لما شعر به.

وربما كان من العناصر التى تسربت إلى التصوف أيضا عنصر النصرانية، فقد رويت أحاديث كثيرة عن تلاقى بعض الصوفية برهبان النصارى، مثل مارواه المبرد فى الكامل، وملخصه أن راهبين قدما من الشام إلى البصرة، عرض أحدهما على الآخر أن يذهبا لزيارة الحسن البصرى لأن حياته كحياة المسيح.

وهناك روايات كثيرة عن صوفية نزلوا أديار النصارى، كما رووا آيات من الإنجيل.

ومن العناصر التى يعدونها أيضا أصلا للصوفية: الأفلاطونية الحديثة، فقد ترجمت لها كتب كثيرة إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية ... وقد كانت هذه الفلسفة منتشرة فى مصر حيث تعلمها ذو النون المصرى المتصوف الكبير، ومما ينسبون تسريه إلى الصوفية منها: الفيض، وانبثاق النور، والتجلى، وغير ذلك، فالبوذية والنصرانية والأفلاطونية الحديثة قد تسربت منها تعاليم إلى التصوف، وإن كان الأصل الأصيل لمتصوفة المسلمين الإسلام ...

هكذا قال كثير من المستشرقين، وربما كان الخلاف الشديد بينهم فى مقدار العناصر

التى تسربت، فبعضهم يزيد من العنصر النصرانى، وبعضهم يزيد من العنصر الأفلاطونى، وبعضهم من البوذية.

ثم كتب - أحمد أمين رحمه الله - فقرة جيدة موضوعية[11] تؤكد أن وجود فكرة واحدة فى أمتين مختلفتين لايعنى أخذ إحداهما من الأخرى بالضرورة، وضرب مثلا برابعة العدوية وهى سيدة عربية لم يثبت أنها تثقفت بثقافة أجنبية، وكيف أنها كانت تتكلم بالحب الإلهى، فهل يصح - مع ذلك - أن نتهمها بأنها تأثرت بالحب النصرانى؟! ثم إن الطبيعة البشرية تدل على أن الأمزجة المتشابهة تصدر عنها أفكار وأفعال متشابهة دون أن يكون هناك بالضرورة تبادل يقوم على قانون التأثير والتأثر، وقد لانعجب إذا وجدنا النتائج العقلية متحدة فى العالم، لأن عقول الناس فى العالم متشابهة، وهى تسير على قوانين منطقية واحدة دون العواطف التى تختلف كثيرا بين الناس، ولذلك فإنه لما اتحد الصوفيون فى طريقة رياضة النفس والمجاهدة والأخذ على المشايخ رأيناهم تقاربوا فى النتائج، وتفاهموا فيما بينهم، ففهم كل منهم عن الآخر، حيث إن تكرار التجربة الصحيحة تنتج النتائج نفسها أو القريبة منها.

ونضيف إلى ما ذكره - رحمه الله - إن المسلم بحكم غيرته الدينية أشد مايكون حرصا على نقاء دينه وسلامته من كل شائبة يظن أنها ليست منه، أو أنها غريبة عنه، ولايطمئن إلا إذا استقر على أساس إسلامى صريح صحيح من كتاب، أو سنة، أو أثر من الصحابة والتابعين - رضوان الله عليهم -، خاصة فى تلك القرون الأولى، والتى كانت ميقاتا لازدهار العلوم الإسلامية من تفسير، وحديث، وفقه، وأصول .. وتصوف.

ومن مراجعة أمثال هذه النصوص السابقة نستطيع أن نحدد مجال حديثنا عن الصوفية، وعن تصوفهم، وعن علم التصوف، ذلك أن علم التصوف ليس هو التصوف، والباحث فى علم التصوف ليس بالضرورة متصوفا، فكم ممن لديه علم عن التصوف دون أن يكون صوفيا ولامتصوفا، ولاحتى متشبها، وكثيرا ماوقع الخلط عند بعض الباحثين بين الأمرين، وترتب على ذلك توجيه البحث توجيها غير سديد، كالذين يرون من الباحثين أن اسم التصوف لم يعرف إلا فى نهاية القرن الثانى من الهجرة، وتوصلوا من ذلك إلى أن التصوف حادث فى الإسلام، أى أنه دخيل عليه، ثم ذهبوا يبذلون الجهد البالغ ليكتشفوا له مصادر فى غير الإسلام، ملتمسين بعض وجوه الشبه فى بعض المصطلحات كمصطلح الفناء عند صوفية المسلمين ومصطلع النرفانا

البوذى، مع أنه لاوجه للشبه بينها، ثم يقولون: إن صوفية المسلمين قد استمدوا هذا المفهوم من هذا المصدر.

بل إن مصطلح (التصوف) - فى الإسلام باعتبار مفهومه وما يصدق عليه عند الصوفية المسلمين - يختلف تماما عما يقابل به من ألفاظ فى الثقافات الأخرى تبعا لاختلاف الأصول فى هذه الثقافات، وذلك مثل كلمة Mysticism فهى كلمة تشتمل فيما تشتمل عليه من المعانى بعض عناصر من الغموض والأسرار والخفاء، عَدٍّ عن العقيدة التى ينبع منها ويستند إليها هذا المصطلح، وعقيدة المسلم متميزًا أتم التميز عن عقائد الآخرين، ولابد أن يتميز كل ما ينبنى عليها أو ينتسب إليها فى صميم معناه بما تتميز به هذه العقيدة، ولو تشابهت شكلا مع مايقابلها فى الثقافات والعقائد الأخرى. وليس فى ذلك جنوح أو افتئات على الآخرين، لأنهم - كذلك - يتميزون بثقافتهم وعقيدتهم التى تطبع وتصبغ أفكارهم ومصطلحاتهم بطابعها وصبغتها، وهم بها سعداء.

وعلى ذلك فينبغى أن نقرر أن لقب الصوفى، ومصطلح التصوف لايطلق إلا على ماهو فى الإسلام، وعند المسلمين، دون غيرهم، كما يطلق لقب الراهب ومصطلح الرهبانية على ماهو معروف نظامه عند المسيحيين، ولايختلط هذا بما عند بعض المسلمين من خلوة وعزلة، لاختلاف الأصل الذى يصدر عنه كل منهما، والمعنى الكامن فى كل منهما.

ولاينفى ذلك فكرة التأثير والتأثر وتبادل العناصر الحضارية وتقارضها إذا استعملت فى حدودها المعقولة خاصة إذا أسعفتها الشواهد والقرائن دون تعسف، أو ذكرها أصحاب الشأن فى تعليلها أو إيضاحها، وتظهر أكثر ماتظهر فى النتاج المادى للحضارات. أما أن تستعمل لتجريد مذهب برمته، أو ثقافة برمتها من أصالتها، فعل كثير من المستشرقين مع نتاج الإسلام ونشاط المسلمين، فليس مقبولا، وليس له تفسير إلا أن تكون حربا ثقافية تنتهز فرصة الهيمنة الثقافية الغربية خلال مدها الاستعمارى السياسى، والعسكرى، والاقتصادى على العالم الإسلامى.

وقد يصح تسليم ذلك فى المذاهب الفلسفية، لأنها نشاط عقلى يمكن أن يستعير المقدمات وأن يستعير معها النتائج، أما بالنسبة للتصوف فلا يصح ذلك، لأنه لا إرادة للصوفى فى إقامة مذهب، ولأن الاتجاهات الفردية فيه قائمة مصطبغة بصبغة أصحابها كما هى لا تتحول ولا تتغير - وإن تكن تترقى وتتطور - من حيث إنها تعتمد - فى المقام

الأول ـ على التجربة الروحية المستقلة تبعا لاستقلال كل فرد بذاته، مما يؤكد أصالة مافيها من عناصر، وأنها ليست مستعارة ولا عارضة، نعم قد تتشابه مع ماعند غيره فى بعض الملامح، لكن ذلك لا ينفى أصالتها، ولا يسلب من صاحبها حقه المطلق فى نسبتها إليه من حيث إنها تجربته الشخصية، وشعوره الذاتى عبر عنه بهذا الأسلوب أو ذاك، لكن شعوره ووجدانه ظل شعوره ووجدانه هو لاشعور الآخرين.

ولا يصح أن يستشهدوا ببعض أقوال أو أخبار تنقل عن بعضهم ممن يعدهم أولو الشأن من الصوفية دخلاء، فإنهم لاحجة بهم، ولاتستند إليهم حجة إلا أن يكون المقصود هو التشويش والمشاغبة.

وإن هؤلاء الذين ادعوا للتصوف مصدرا واحدا من المصادر الأجنبية لم يلبثوا أن وجدوا دعواهم غير مقبولة لما فيها من زيف واضح، فعادوا إلى دعوى أخرى، هى أنه ظهر نتيجة لعوامل مختلفة أحدثت أثرها فيه مجتمعة، وتبادلوا الحوار والجدال فى أيها كان أكثر تأثيرا، كأن القضية جد علمى، ليثيروا الغبار ويصرفوا به الأنظار عن تمحيص أصل الدعوى بالنظر فيما تفرع منها وترتب عليها، لكن هذه العوامل المختلفة ـ من حيث إنها فى ذاتها مختلفة ـ لا يمكن أن يكون أثرها متسقا متناسقا كشأن الحركة الصوفية. وإذا قلنا إن النتيجة تخالف العوامل التى أثرت فيها من وجوه متعددة، فلماذا لانقول ذلك بديا، وندرس التصوف على أنه ظاهرة إسلامية خالصة، لايشبه ولايشبهه نظير فى الملل والثقافات الأخرى.

ومما يرتبط به مارتبه بعضهم على فكرة أن التصوف ـ بناء على الخلط الفكرى بين التصوف وعلم التصوف ـ جديد حادث فى الملة، حيث رأوا أن ظهور التصوف بهذه الصورة القوية الناضجة هكذا دفعة واحدة فى نهاية القرن الثانى الهجرى تقريبا، أمر يتنافى مع الطبيعة البشرية فكريا وعمليا، بل لابد أن تكون هناك مراحل تنقل فيها مرحلة بعد مرحلة حتى صار إلى ماوصل إليه من اكتمال، ووجدوا فى فكرة الزهد والعزلة ضالتهم، خاصة أن كثيرا من الصحابة والتابعين آثروا العزلة فى أيام الفتن، وتزهد الكثير الغالب منهم فى زخرف هذه الحياة الدنيا، فغرهم هذا المظهر، ولم يلتمسوا معرفة ما وراءه من نشاط روحى عميق متقيد بكل التعليمات الإسلامية، ومتابع أدق المتابعة لتوجيهات صاحب الشريعة، فرضها ونفلها، وآدابها الظاهرة والباطنة، لذلك أهملوا البحث عنها، لأنها لم تكن ظاهرة لهم، أو لأنها لم تكن موضع اهتمامهم، أو لأنهم لم

يريدوا أن يعترفوا بها، ووضعوها قضية مسلمة لابرهان لهم بها: أن البداية كانت فى تمسك البعض بالزهد، والمبالغة فيه، حتى صار إلى ماصار إليه من زهد فلسفى عند طائفة، وزهد صوفى فى طائفة أخرى. تحول فيما بعد إلى نظام صوفى نهاية القرن الثانى الهجرى. بل غالى بعضهم فزعم عودة هذا الزهد فى أصوله إلى الرهبانية المسيحية.

ويستحسن أن نعقب على ذلك بما كتبه أبوالعلا عفيفى ـ رحمه الله ـ فى كتابه «التصوف الثورة الروحية فى الإسلام»[١٢] حيث يقول : وقد يكون من العبث وضياع الوقت أن نصرف مجهودا كبيرا فى تعقب أصول فلسفة فلان أو تصوفه ... ونحللها إلى عناصر، ونرجع تلك العناصر إلى مصادر خارجية، مع إغفال الدور الذى تقوم به عقلية فلان هذا وروحه فى التفكير والهضم والتمثيل والتعبير بما يتلاءم مع تكوينه العقلى والروحى.

وليست هذه مشكلة ـ المشكلة أن كثيرا من الباحثين المسلمين مازالوا يتناقلون أن التصوف مر بمراحل، أولها مرحلة الزهد، ثم المرحلة التالية التى ظهر فيها التصوف، وبذلك سلموا بطريقة تلقائية أن التصوف نتيجة تطور اجتماعى لاعلاقة له بالمبادىء الإسلامية، مع أن الكثير من هؤلاء يتحدثون فى مواطن أخرى عن أصالة التصوف وجذوره العميقة فى الإسلام وفى حياة المصطفى ﷺ والصحابة حوله، وتوجيهاته المتعددة ـ العامة منها والخاصة ـ لصحابته، وفى حياة الخلفاء الراشدين ـ رضى الله عنهم ـ، ولايشعرون وهم يفعلون ذلك بما فى حديثهم هذا من تناقض.

يقول أبو العلا عفيفى ـ رحمه الله ـ فى كتابه «التصوف الثورة الروحية فى الإسلام»[١٣].

وفى أخريات القرن الثانى الهجرى تحول الزهد إلى التصوف، وولد فى الإسلام علم جديد فى مقابل علم الفقه، أو بعبارة أدق: انقسم علم الشريعة إلى قسمين: علم الفقه الذى يبحث فى الأحكام التى تجرى على الجوارح، وعلم التصوف الذى يبحث فى باطن الشريعة ليفهم أسرارها والنظر فى العبادات وأثرها فى النفوس، ومايترتب عليها من أحوال نفسية وفوائد روحية.

وينبغى أن نلاحظ هنا فرقا ـ سبق التنبيه له ـ بين ظهور علم جديد لم يكن كعلم الفقه مثلا ـ حيث يتم تقعيد قواعده ووسائل استنباط أحكامه، وتدوين هذه الأحكام وفقا لما يراه كل مجتهد من أصول وقواعد ـ وبين وجود الفقه عمليا قبل تقعيده وتدوينه وذلك بين فقهاء الصحابة والتابعين، حيث لم تكن

هذه القواعد قد تبلورت بعد، ولكنها كانت تنمو وتتراكم ويتم البحث فيها والمقارنة بينها، ودفع مايقع من تعارض، ويتم تلاقح الأفكار وتمحيصها، ثم تدوينها وفق مايتوصل إليه كل باحث ومجتهد من الفقهاء.

وإذا كان ذلك واضحا بالنسبة للأحكام الفقهية، ووجودها عمليا قبل تحصيلها بطريقة علمية، فإن الأمر يطرد بالنسبة للتصوف وعلمه، فالتصوف كحياة عملية واقعية شيء، وظهور علم يبحث فيه ويستنبط نظمه وقواعده وآداب سلوكه شيء آخر، والمسمى يوجد عادة ثم يلتمس له الاسم.

ويرى أبو العلا عفيفى ـ رحمه الله ـ وفقا لمنهجه الذى اتبعه فى كتابه «التصوف الثورة الروحية فى الإسلام» أن المسلمين عندما اتسعت فتوحاتهم وكثرت غنائمهم أقبل الكثيرون منهم على الدنيا، فقامت فى نفوس أتقيائهم ثورة نفسية جعلتهم يقابلون ذلك بالفرار من الدنيا، ورياضة النفس على الطاعات، كما اعتبر التصوف طريقا من طرق العبادة يتناول أحكام الدين من ناحية معانيها الباطنة وآثارها فى القلوب، وكان ذلك فى مقابل علم الفقه الذى يتناول أحكامه على الجوارح الظاهرة، وأنه أصبح ـ كذلك ـ طريقا لتصفية النفس وتحصيل المعرفة فى مقابل أهل النظر والمتكلمين.

والأمر فى الحقيقة أبسط من هذه النظرات العميقة التى تئول فى النهاية إلى نظرة اجتماعية تحكم مجتمع المتدينين. وهى نظرة تخالف المفهوم الإسلامى.

ويمكن فهم الأمر على أنه حين أقبل الكثيرون على الدنيا ظل القليلون مستمسكين بما كان عليه سلفهم من التابعين والصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ، فبعضهم اكتفى بالزهد فى الدنيا والتقلل من مباهجها تقربا إلى الله، وبعضهم انصرف إلى الإكثار من العبادة والنسك، وآخرون اتخذوا منهجا شاملا يجمع إلى الزهد والتعبد والاستغراق فى التأمل والتمسك بالمستويات الأخلاقية العليا، مما فتح باب مجاهدة النفس، والترقى من ذلك إلى محاولة التعرف. تعرفا مباشرا على: ماذكره الله لنا من أمور الغيب وغير ذلك مما يلتمسه الصوفية من علوم ومدارك.

ومن هنا ظهر تميز هذه القلة من بين الكثرة مما استدعى التماس تسميتهم باسم العباد، أو الزهاد، أو النساك، أو غير ذلك من الأسماء حتى استقرت تسميتهم باسم الصوفية، وقد كان هذا الاسم يتردد قبل ذلك كما ذكرنا فى المقدمات عن الحسن البصرى الذى لقى صوفيا فى الطواف، أى فى بدايات القرن الثانى الهجرى حيث توفى الحسن البصرى سنة ١١٠ هـ.

وكذلك الأمر فى اعتبار علم التصوف ـ علما يبحث فى أسرار الأحكام، وأحوال القلوب والنفوس والآداب الظاهرة والباطنة النفسية والروحية ـ فى مقابل علم الفقه ليس إلا اختلاف المنهج تبعا لاختلاف موضوع كل منهما، وليس هذا التقابل تقابل التضاد ـ فى موضع واحد ـ ولكنه تقابل التنوع والتكامل، والصوفى لايكون صوفيا قبل أن يستكمل علمه بفقه مايحتاج إليه من أحكام عمله وطاعاته، والقيام بتطبيقها على الوجه الصحيح.

وكذلك الأمر بالنسبة لعلم الكلام، ذلك أن علم الكلام مبناه على وضع القضايا العقدية فى الإسلام موضع البحث والتدقيق النظرى مما يستدعى الكثير من الجدل والخصومة وقد تورث النفوس أنواعا من العلل، والصوفية أرباب عمل لا أرباب جدل، فهم لايحتاجون لأن يتخذوا موقفا فى مقابل موقف عند المتكلمين، وقد أخذوا عقائدهم من السلف الكريم واستوعبوها فكرا واقتناعا، وإيمانا واتباعا، دون أن يحاولوا التدقيق فى تفاصيلها فعل مَنْ لم يطمئن كلية إليها، أو فعل من يحاول دفع الخصوم عنها.

ومع ذلك، فقد كان فيهم المفسرون والمحدثون والفقهاء، ومن استوعبوا أقاويل المتكلمين، ولعل الإمام أبا حامد الغزالى يكون مثلا واضحا، فهو فقيه أصولى متكلم صوفى، بل يعده الكثيرون بين فلاسفة الإسلام من حيث أنه عالج المسائل الفلسفية بعمق أحدث انقلابا فى مسار الفكر الإسلامى بعامة والفلسفى منه بخاصة.

وقد وجدنا فى بعض كتبهم الأمهات ـ كالرسالة القشيرية والتعرف لمذهب أهل التصوف ـ فصولا تتعلق ببعض مسائل من علم الكلام لايقصد منها بنيان فرقة أو تكوين مذهب، ولكن لبيان أنهم ملتزمون بأصول العقيدة غير مفرطين ولامضيعين، كما يحاول اتهامهم بذلك بعض الفقهاء والمتكلمين، وهى تشى بأنهم يتبنون مذهب أهل السنة والجماعة.

يقول الكلاباذى فى مقدمة كتابه – «التعرف لمذاهب أهل التصوف»: فدعانى هذا إلى أن رسمت فى كتابى هذا وصف طريقتهم، وبيان نحلتهم وسيرتهم من القول فى التوحيد والصفات وسائر ما يتصل به مما وقعت فيه الشبهة عند من لم يعرف مذاهبهم، ولم يخدم مشايخهم، وكشفت بلسان العلم ما أمكن كشفه، ووصفت بظاهر البيان ماصح وصفه ليفهمه من لم يفهم إشاراتهم، ويدركه من لم يدرك عباراتهم...

ويقول أبو القاسم القشيرى ـ اعلموا ـ رحمكم الله ـ أن شيوخ هذه الطريقة بنوا

قواعد أمرهم على أصول صحيحة فى التوحيد صانوا بها عقائدهم عن البدع، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة من توحيد ليس فيه تمثيل ولاتعطيل، وعرفوا ما هو حق القدم، وتحققوا بما هو نعت الموجود من العدم... ومن تأمل ألفاظهم، وتصفح كلامهم وجد فى مجموع أقاويلهم ومتفرقاتها ما يثق بتأمله بأن القوم لم يقصروا فى التحقيق عن شأو، ولم يعرجوا فى الطلب على تقصير.

وقد ذكر القشيرى فى هذه «الرسالة» ـ بعد ذلك ـ جملا من متفرقات كلامهم تشير إلى هذه المعانى، وأنهم إنما التزموا فى عقيدتهم ما كان عليه سلف الأمة، فكما فعلوا فى التزامهم ذلك فى سلوكهم ومعاملاتهم، وتوجههم نحو إخلاص العبادة والعبودية لله ما كان عليه السلف ـ منفصلين عما توجه إليه المجتمع من ترفه وانغماس فى ملذات الحياة الدنيا وزينتها ـ فعلوا ذلك أيضا فيما يتعلق بأصول العقيدة وفروعها، فالتزموا ما كان عليه السلف من التسليم لما ورد كما ورد، فما عرفوه واستطاعوا التعبير عنه بغير التباس تحدثوا به، وتعبدوا أنفسهم به لله، وما ورد مما اشتغل به علماء الكلام فى تفصيل أو تأويل أو فرض لوازم واستنباط نتائج إلى غير ذلك من أمور جدلية انصرفوا عن المجادلة فيه، مسلمين علمه لله، موقنين به كما ورد على ما أراد الله تعالى بغير تأويل ولا تعطيل ولاتشبيه ولا تمثيل، متبرئين من حولهم وقوتهم، ومن أن يحكموا على ماورد بعقولهم، حتى لا يقعوا فيما قد يكون غير صحيح أوفى كلمات غير كافية أو غير سليمة للتعبير عما وقع فى قلوبهم أو عقولهم من هذه الأقاويل.

كما ذكر الكلاباذى فى «التعرف» من أعلام التصوف بعض من صنفوا فى المعاملات ثم قال: وهؤلاء هم الأعلام المذكورون والمشهورون، المشهود لهم بالفضل، الذين جمعوا علوم المواريث إلى علوم الاكتساب وسمعوا الحديث، وجمعوا الفقه، والكلام، واللغة، وعلم القرآن، تشهد بذلك كتبهم ومصنفاتهم.

ومن هنا نعلم أن بعضهم اشتغل بعلم الكلام، لا من حيث هو من علوم الوراثة، بل من حيث هو من علوم الاكتساب. وقد ذكر الإمام الشهرستانى فى كتابه «الملل والنحل» فقال: وكان منهج السلفيين هو عدم الخوض فى علم الكلام، إلا ما كان من عبدالله بن سعيد الكلابى، وأبى العباس القلانسى، والحارث بن أسد المحاسبى، فقد كانوا من جملة السلف، إلا أنهم باشروا علم الكلام، لتأييد عقائد السلف بحجج كلامية، وبراهين أصولية.

ومن الأمور الفارقة بينهم وبين علماء الكلام.. أن علماء الكلام يسوقون قضاياهم فى أسلوب منطقى قد يثير من القضايا أكثر مما يحسم، أما رجال الصوفية فإنهم حين يعرضون لمثل هذه القضايا يسوقونها فى أسلوب يوحى بنوع من التعظيم والإجلال، ويحيط به نوع من الشعور والوجدان يعطيها روحا وحياة، دون خوض فى الأقاويل والتأويلات.

يقول القشيرى: قيل ليحيى بن معاذ: أخبرنى عن الله - عز وجل -، فقال: إله واحد، فقيل له: كيف هو؟ فقال: ملك قادر، فقيل: أين هو؟ فقال: هو بالمرصاد، فقال السائل: لم أسألك عن هذا، فقال: ما كان غير هذا كان صفة المخلوق، فأما صفته فما أخبرتك به.

وسئل أبو بكر الزاهرأبادى عن المعرفة، فقال: المعرفة اسم معناه وجود تعظيم فى القلب يمنعك عن التعطيل والتشبيه.

وقال أبو الحسن البوشنجى - رحمه الله -: التوحيد أن تعلم أنه غير مشبه للذوات، ولا منفى الصفات.

وانطلاقا من هذا المعنى استرسل الكلاباذى فى ذكر أقوال الصوفية فى عدة قضايا كلامية، بدأها بذكر قولهم فى التوحيد، ثم قولهم فى الصفات، والأسماء، والقرآن، والكلام والرؤية، والقدر وخلق الأفعال، والاستطاعة، والجبر، والأصلح، والوعد والوعيد... إلى غير ذلك.

أما بالنسبة للصفات فذكر أنهم أجمعوا على أن لله صفات على الحقيقة هو بها موصوف ليست بأجسام ولا جواهر ولا أعراض، وليست بجوارح ولا أعضاء ولا أجزاء، وأنها ليست هى هو ولا غيره، وليس معنى إثباتها أنه محتاج إليها، ولكن معناها: نفى أضدادها، وإثباتها فى أنفسها وأنها قائمات به. فليس معنى العلم نفى الجهل فقط، ولا معنى القدرة نفى العجز، ولكن إثبات العلم والقدرة وأجمعوا أنها لا تتغاير، ولا تتماثل، وليس علمه قدرته ولا غير قدرته وكذلك جميع صفاته. ثم ذكر اختلاف مواقفهم فى الإتيان والمجىء والنزول، فقال جمهورهم: إنها صفات له كما يليق به، ولا يعبر عنها بأكثر من التلاوة والرواية، والإيمان بها واجب. ولجأ بعضهم إلى التأويل فقال: معنى الإتيان منه: إيصال مايريد إليه، ونزوله إلى الشىء: إقباله عليه، وقربه: كرامته، وبعده: إهانته، وعلى هذا جميع الصفات المتشابهة.

وأجمعوا أن القرآن كلام الله تعالى على الحقيقة، وأنه ليس بمخلوق ولا محدث ولا حدث، وأنه متلُوٌّ بألسنتنا، مكتوب فى

مصاحفنا، محفوظ فى صدورنا، غير حال فيها، كما أن الله تعالى معلوم بقلوبنا، مذكور بألسنتنا، معبود فى مساجدنا غير حال فيها، وأجمعوا أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض.

أما الكلام فقد اختلفوا فيه ماهو، فقال الأكثرون: صفة الله لذاته لم يزل وأنه لا يشبه كلام المخلوقين بوجه من الوجوه، وليست له مائية كما أن ذاته ليست لها مائية إلا من جهة الإثبات.

وقال بعضهم: كلام الله أمر ونهى، وخبر، ووعد ووعيد، وقصص وأمثال. وأجمع جمهورهم على أن كلام الله ليس بحروف ولا صوت ولا هجاء، بل الحروف والصوت والهجاء دلالات على الكلام، وأنها لذوى الآلات والجراح التى هى اللهوات والشفاه والألسنة.

وقالت طائفة منهم كلام الله حروف وأصوات، وزعموا أنه لا يعرف كلام إلا كذلك، مع إقرارهم أنه صفة الله تعالى فى ذاته غير مخلوق.

قال الكلاباذى: والأصل فى هذا أنه لما ثبت أن الله تعالى قديم غير مُشّبه للخلق من جميع الوجوه، كذلك صفاته لاتشبه صفات المخلوقين، فكل قرآن سوى كلام الله فمحدث مخلوق.

أما فى موضوع الرؤية فقد ذكر أنهم أجمعوا أن الله تعالى يُرَى بالأبصار فى الآخرة، وأنه يراه المؤمنون دون الكافرين. وجوّزوا الرؤية بالعقل، وأوجبوها بالسمع، وأجمعوا أنه لا يرى فى الدنيا بالأبصار، ولا بالقلوب إلا من جهة الإيقان، وأن الله أخبر أنها تكون فى الآخرة، ولم يخبر أنها تكون فى الدنيا، فوجب الانتهاء إلى ما أخبر الله تعالى به.

وذكر ـ كذلك ـ أنهم أجمعوا أن الله تعالى خالق لأفعال العباد كلها، كما أنه خالق لأعيانهم، وأن كل ما يفعلونه من خير أو شر فبقضاء الله وقدره وإرادته ومشيئته، كما ذكر أنهم أجمعوا أنهم لا يتنفسون نَفَسا، ولا يطرفون طرفة، ولا يتحركون حركة إلا بقوة يحدثها الله تعالى فيهم، واستطاعة يخلقها لهم مع أفعالهم، لا تتقدمها ولا تتأخر عنها، ولا يوجد الفعل إلا بها، وأجمعوا أن لهم أفعالا واكتسابا على الحقيقة هم بها مثابون وعليها معاقبون، ومعنى الاكتساب: أن يفعل بقوة محدثة لجر منفعة أو دفع مضرة، وأجمعوا أنهم مختارون لاكتسابهم، مريدون له، وليسوا بمحمولين عليه، ولا مجبرين فيه ولا مستكرهين.

وذكر أنهم أجمعوا على أن الله يفعل بعباده مايشاء، ويحكم فيهم بما يريد، كان ذلك

أصلح لهم أو لم يكن أصلح، لأن الخلق خلقه، والأمر أمره «لا يسأل عما يفعل وهم يسألون»، وأن جميع ما يفعل الله بعباده من إحسان تفضل منه، ولو لم يفعل لكان جائزا، وأن الثواب والعقاب ليس من جهة الاستحقاق، بل من جهة المشيئة والفضل والعدل، فلو عذب جميع من فى السموات والأرض لم يكن ظالما لهم، ولو أدخل جميع الكافرين الجنة لم يكن ذلك محالا، ولكنه أخبر أنه ينعم على المؤمنين ويعذب الكافرين، فوجب أن يكون ذلك، لأنه تعالى لا يكذب، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

كما ذكر أنهم أجمعوا أن الوعيد المطلق فى الكفار والمنافقين، والوعد المطلق فى المؤمنين المحسنين، فذهب بعضهم إلى غفران الصغائر باجتناب الكبائر، وجعلها بعضهم كالكبائر فى جواز العقوبة، كما جوَّزوا غفران الكبائر بالمشيئة والشفاعة... إلى غير ذلك من القضايا..

ومن هذه النظرة السريعة يتبين مصداق ما أشرنا إليه من أن من اشتغل منهم بعلم الكلام كانوا يلتزمون مذهب أهل السنة والجماعة، وأنهم بصورة إجمالية يرجعون إلى أسلوب السلف فى تناول هذه المعتقدات مباشرةً وتسليما من الكتاب والسنة.

ومن الأقاويل المهمة التى نقلها أبو القاسم القشيرى فى رسالته بسنده: قال الحسين بن منصور (الحلاج) ألزم الكل الحدث، لأن القدم له، فالذى بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه، والذى بالأداة اجتماعه فقواها تمسكه، والذى يؤلفه وقت يفرقه وقت، والذى يقيمه غيره فالضرورة تمسه، والذى يظفر به الوهم. فالتصوير يرتقى إليه، ومن آواه محل أدركه أين، ومن كان له جنس طالبه كيف، إنه سبحانه لايظله فوق، ولايقله تحت ولايقابله حد، ولا يزاحمه عند، ولا يأخذه خلف، ولايحدُّه أمام، ولم يظهره قبل، ولم ينفه بعد، ولم يجمعه كل، ولم يوجده كان، ولم يفقده ليس، وصفه لا صفة له، وفعله لا علة له، وكونه لا أمد له، تنزه عن أحوال خلقه، ليس له من خلقه مزاج، ولا فى فعله علاج، باينهم بقدمه، كما باينوه بحدوثهم، إن قلت متى فقد سبق الوقت كونه، وإن قلت هو فالهاء والواو خلقه، وإن قلت أين فقد تقدم المكان وجوده، فالحروف آياته ووجوده إثباته، ومعرفته توحيده، وتوحيده تمييزه من خلقه، ماتصور فى الأوهام فهو بخلافه، كيف يحل به ما منه بدا، أو يعود إليه ما هو أنشاه، لا تماثله العيون، ولا تقابله الظنون، قربه كرامته، وبعده إهانته، علوه من غير توكل، ومجيئه من غير تنقل، هو الأول والآخر والظاهر والباطن، القريب البعيد، الذى ليس كمثله شىء. وهو السميع البصير.

وقد نقل الكلاباذى فى تعرفه نصا مماثلا لهذا النص مع اختلاف يسير فى بعض العبارات والألفاظ، ولكنه عزاه إلى بعض الكبراء فى كلام له، فإن يكن نقل الرسالة صحيحا كان هذا شاهدا قويا على أن كثيرا مما يعزى إلى بعض هذه الطائفة من القول بالحلول، أو الاتحاد، أو بوحدة الوجود، أو ماشابه من هذه المصطلحات؛ إنما يرجع إلى سوء النية أو سوء الفهم لدى بعض المجازفين بإلقاء هذه المقولات.

وعلى كل فمن أهم ما تكلموا فيه من هذه المسائل مسألة التوحيد.

وهو أصل الأصول الإسلامية، ويعود كلامهم - فى النهاية كما يرى أبو العلا عفيفى - إلى قول الجنيد: إفراد القدم من الحدث، أو إفراد القديم من الحديث، فإننا إذا أفردنا القديم بصفاته عن المحدث بصفاته فقد وحّدناه.

والصوفية لايركنون إلى هذا المعنى وحده كما يتقرر فى مثل هذه الألفاظ الاصطلاحية والتى تزخر بمثلها كتب المتكلمين، ويؤمن بها ويتعلمها عامة المسلمين، والتى تكفيهم للنجاة إن شاء الله، لكنهم يريدون أن يتعايشوا مع حقيقة هذا المعنى - التى عرفوها فكرا وإيمانا - وأن يعيشوها شعورًا ووجدانا، وبكل مافى ذواتهم، وحبذا لو تلاشى شعورهم بذاتهم إلى جانب شعورهم بالأحدية الإلهية المطلقة بحيث تستغرقهم وتطويهم وتستولى عليهم فإذا عادوا إلى شعورهم بذواتهم تألموا وتشوقوا إلى هذه اللحظات السعيدة التى أخرجتهم من ضيق ذواتهم ورسومها إلى سعة الحضرة الإلهية المطلقة.

والتوحيد عند الصوفية معرفة وحدانيته الثابتة له فى الأزل والأبد، وذلك بأن لا يحضر فى شهوده غير الواحد - جل جلاله -. وقد يسمى ذلك عندهم بالفناء.

ويقول أبوالقاسم القشيرى فى رسالته[١٤] عن الفناء: «فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال: إنه فنى عن شهواته، فإذا فنى عن شهواته بقى بنيته وإخلاصه فى عبوديته، ومن زهد فى دنياه بقلبه يقال: فنى عن رغبته، فإذا فنى عن رغبته فيها بقى بصدق إنابته، ومن عالج أخلاقه فنفى عن قلبه الحسد، والحقد، والبخل، والشح، والغضب، والكبر، وأمثال هذامن رعونات النفس يقال: فنى عن سوء الخلق، فإذا فنى عن سوء الخلق بقى بالفتوة والصدق، ومن شاهد جريان القدرة فى تصاريف الأحكام يقال: فنى عن حسبان الحدثان من الخلق، فإذا فنى عن توهم الآثار من الأغيار بقى بصفات الحق، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لاعينا ولا أثرا، ولارسما ولا

طللا يقال: إنه فنى عن الخلق وبقى بالحق.... وفناؤه عن نفسه وعن الخلق بزوال إحساسه بنفسه وبهم. فإذا فنى عن الأفعال والأخلاق والأحوال فلايجوز أن يكون ما فنى عنه من ذلك موجودا. وإذا قيل فنى عن نفسه وعن الخلق فنفسه موجودة والخلق موجودون ولكنه لا علم له بهم ولابه، ولا إحساس ولاخبر. فهذا تدرج فى أصناف الفناء لايقصدون بغايته فناء ماسوى الله فى الخارج بل فناؤهم عن شهود السوى، لا ستغراقهم فى شهود الحق وحده.

وقد تبدر عمن تكون هذه حاله كلمات يعبر بها عن هذا الموقف الذى توارت فيه نفسه بألفاظ موهمة يظن من يسمعها أنه يتحدث فيها عن نفسه وينسب إليها مالايصح نسبته إلى بشر من صفات الإلوهية، وليس ذلك مرادا له؛ لأن نفسه مستهلكة، ولو رد إلى نفسه لاستنكر ما قاله، وقد يظن أن وراء هذه العبارات مذهبا فى الحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود، خاصة عند من لم يتضلع من روح اللغة العربية من المستشرقين.

وقد أحسن أبوالعلا عفيفى ـ رحمه الله ـ فى تعقيبه على هذا الاحتمال فقال[١٥] إن السراج والقشيرى أدركا إمكان الانتقال من وصف حال الفناء الصوفى إلى وضع نظرية ميتافيزيقية فى طبيعة الوجود كنظرية الحلول أو المزج أو وحدة الوجود أو ما شاكل ذلك، أى الانتقال من قول الصوفى: إننى فى حال خاصة هى حال الوجد أو الفناء لاشعور لى إلا بالله، أو إننى لا أشهد سوى الله، إلى القول بأنه لا موجود إلا الله، وهذا الانتقال طبيعى، واحتمال الوقوع فيه احتمال كبير، ولكنه ليس انتقالا منطقيا، فإن للصوفى أن يشعر بما يشاء، وأن يعبر عن شعوره كيفما يشاء، ولنا أن نصدق ما يقوله فى وصف شعوره أولا نصدق، ولكن ليس له أن يبنى على هذا الشعور نظرية ميتافيزيقية فى طبيعة الوجود؛ إذا الشعور ليس نوعا من أنواع العلم، ولا يصح أن تبنى عليه نظرية فى طبيعة الوجود من حيث هو وجود... فلابد إذن من أن نفرق فى وضوح بين «وحدة الشهود» ووحدة الوجود، وبين تجربة «وحدة الشهود» ونظرية وحدة الوجود.

ولعل الخلط بين الوحدتين هو الذى أدى ببعض الباحثين فى التصوف الإسلامى من المستشرقين إلى القول بأن وحدة الوجود هى الفكرة الأساسية المسيطرة على هذا التصوف برمته، وليس أبعد من الحقيقة والواقع من هذا القول.

وينقل أبو الوفا الغنيمى التفتازانى ـ رحمه الله ـ فى كتابه ـ مدخل إلى التصوف»[١٦] من كتاب «فى التصوف الإسلامى وتاريخه» من كلام نيكلسون:

وليس الغـزالى «المتكلم» ولاجـلال الدين «الشـاعر» من القائلين بوحدة الوجود، وهذا حكم ربما لا يوافـقنى عليـه بعـضكم ممن قرءوا فى ديوان «شمس تبريز» لجلال الدين الرومى تلك القصائد التى يصف فيها علاقته بالله بعبارات مشعرة بوحدة الوجود، وهى عبارات فهمتها أنا نفسى بهذا المعنى فى وقت لم أكن أعلم فيه من تاريخ التصوف ما أعلمه الآن، ولكننا رأينا فى حديثنا عن ابن الفارض أن الصوفى عند ما يصل إلى مقام الاتحاد الصوفى يفنى عن نفسه، ويشعر أن هويته هى هوية الوجود الشامل، الذى هو الله، وهكذا كان حال جلال الدين الرومى الذى يرى أن عينه عين كل شىء فيقول: أنا سرقة اللصوص... أنا السحاب وأنا الغيث، أنا الذى أمطرت فى المروج.

ولكن الاعتقاد فى مثل هذا الوجود الشامل لا يستلزم بالضرورة الاعتقاد فى وحدة الوجود القائلة بأن كل شىء هو الله، أو أن الله عين كل شىء.

وفى هذا نوع من الانصاف. وإذا قدمنا إلى القاضى - قبل التثبت - متهما، ثم ظهرت براءته نكون قد أزرينا بشىء من كرامته وسمعته.

ومع ذلك فهناك طائفة محسوبة على المتصوفين تتخذ المنهج الصوفى فى مجاهدة النفس ورياضتها، لكنهم لايكتفون بما يصلون إليه من معارف يعرضها الصوفية على الشريعة بل يتخذونها عناصر يبحثونها عقليا وفق مناهج فلسفية، وقد يبنون منها مذهبا فلسفيا وهذا مما لايتفق وأصول المنهج الصوفى، ويعبر عنها البعض بأنها فلسفة صوفية وينسبون طريقتهم للتصوف زاعمين أنه تصوف فلسفى، بينما يعبر عنه البعض الآخر بالحكمة الإشراقية ويسمون أصحابه بأنهم حكماء الإشراق.

يقول أبوالوفا الغنيمى التفتازانى - رحمه الله - فى كتابه «مدخل إلى التصوف الإسلامى»[١٧].

والمقصود بالتصوف الفلسفى: التصوف الذى يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية، مستخدمين فى التعبير عنه مصطلحا فلسفيا استمدوه من عناصر متعددة...

ولما كان هذا اللون من التصوف ممتزجا بالفلسفة فإنه قد تسربت إليه بذلك فلسفات أجنبية متعددة، يونانية، وفارسية، وهندية، ومسيحية، وذلك لاينفى أصالته، لأن صوفيته تمثلوا هذه الثقافات، وحافظوا فى نفس الوقت على استقلاليتهم فى مذاهبهم باعتبارهم مسلمين.

وثمة طابع عام يطبع هذا التصوف

الفلسفى، وهو أنه تصوف غامض، ذو لغة اصطلاحية خاصة، ويحتاج فهم مسائله إلى جهد غير عادى، ولا يمكن اعتباره فلسفة، حيث إنه قائم على الذوق، كما لا يمكن اعتباره تصوفا خالصا، لأنه يختلف عن التصوف الخالص فى أنه معبر عنه بلغة فلسفية، وينحو إلى وضع مذاهب فى الوجود أساسا، فهو مذهب بين بين.

فماذا يكون؟! يمكن القول بأنه ليس هناك ما يمنعنا من إدراجه فى نطاق الفلسفة، وإن بنوه على إلهامات إشراقية - كما يقولون - خاصة وأنهم اطلعوا على معظم الفلسفات السابقة كفكر سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، والرواقية، والأفلاطونية المحدثة، وعرفوا كذلك مذاهب الشيعة وغلاتهم ورسائل إخوان الصفا، وجمعوا كل ذلك إلى ما حصَّلوه من علوم الشريعة من فقه، وحديث، وتفسير، وكلام، وخرجوا منه بمزيج يحكمون به على مشاهداتهم وإشراقاتهم خلال رياضاتهم الروحية والنفسية.

ولعل فيما نقلناه عن «كشف الظنون» لحاجى خليفة ما يساعد على فصل الحكمة الإشراقية عن الحكمة الصوفية، حيث يرى أن معرفة الصانع بماله من صفات الكمال، ومعرفة المبدأ والمعاد؛ سبب لتحصيل السعادة العظمى، ثم بين أن الطريق لهذه المعرفة من وجهين:

الأول: طريقة أهل النظر والاستدلال، وهؤلاء إن التزموا ملة نبى فهم المتكلمون، وإلا فهم الحكماء المشّاءون.

الثانى: طريقة أهل الرياضة والمجاهدات، وهؤلاء إن وافقوا أحكام الشرع فهم الصوفية، وإلا فهم الحكماء الإشراقيون.

وقد ذكر الباحثون أسماء بعض من رأوهم من حكماء الإشراق، ويعتبر السهروردى المقتول من أوائل هؤلاء المتفلسفة، وهو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك، ويلقب بشهاب الدين، وقتل فى حلب سنة ٥٨٧هـ- ١١٩١م بأمر صلاح الدين الأيوبى.. وهو غير أبى النجيب السهروردى (٥٦٣هـ - ١١٦٨م) وأبى حفص عمر بن محمد السهروردى (٦٣٢هـ - ١٢٣٥م) صاحب كتاب «عوارف المعارف».

وينبغى - عند التصنيف بين من هو على المنهج الصوفى، ومن هو على منهج الفلسفة الإشراقية - أن نكون حريصين حتى لاتلتبس علينا المسائل، حين لايتضح لنا الأسلوب أو يلتوى المقصود، أو تتعدد الاحتمالات وأوجه التأويل، فإن أسلوبهم غامض على من لم يشاركهم وجداناتهم، إما لأنه يصعب التعبير عن الوجدانات، أو لضيق اللغة عنها أحيانا، ولأنها لا تخضع للتدليل والبرهان، فنسارع بالحكم على هذا أو ذاك بأنه قائل بالاتحاد

أو بالحلول، أو أنه يضع مذهبا فى وحدة الوجود، دون أن نستقصى أسلوبه واصطلاحاته واتجاه أفكاره.

أما القول بالاتحاد أو بالحلول فما أظن مسلما يقول بواحد منهما، لأن كلا منهما مناقض لعقيدة المسلم فى تنزيه الله ـ سبحانه وتعالى ـ تنزيها مطلقا عن أى صفة من صفات المحدثات، وأنه لا كينونة للمحدث إلا بقدرة الله تعالى وإرادته، والصوفية أشد حرصا على تنزيهه وتسبيحه.

وأما وحدة الوجود فمصطلح كثير الغموض متعدد الوجوه، فقد يقصد به أن الذات الإلهية هى عين الموجودات الكونية، وهذا أبعد مايكون عن فكر المحققين من الصوفية مثل فكرة الحلول والاتحاد، وقد يكون المقصود أن هذا الكون الذى خلقه الله الأحد كون واحد تحت الهيمنة الإلهية، وتسرى عليه كله سنة الله الكونية، فلا تند منه شاردة ولا واردة ﴿**ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين**﴾ (الأنعام: ٥٩)، فالمسلمون جميعا يعرفون ذلك، وقد يكون المقصود هو الوجود الواجب الحق، وهو وجود الله سبحانه وتعالى، وهو وجود ذاتى أزلى ثابت واحد لا يتعدد ولايحول ولايزول، بينما وجود الكائنات المخلوقة بقدرته وجود ممكن تابع متحول وقد يريد البعض ـ عندما تمتلىء مشاعره بهذا المعنى ـ أن يعبر عنه فتضيق عليه العبارة وتأتى موهمة أو ملتبسة، خاصة إذا قيلت أثناء فنائه قبل أن يعود إلى صحوه وبقائه، ولا يصح حينئذ أن نتشبث بلوازمها العقلية، لأنه فى واقع حاله لا يصدر عن مقولة عقلية، بل عن مقولة شعورية غير محددة، وليست هذه المعانى العقلية المحددة مرادة له.

يقول ابن خلدون فى ذلك[١٨]. وأما الألفاظ الموهمة التى يعبر عنها بالشطحات، ويؤاخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أن الإنصاف فى شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بمالا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب (أى بالتكليف) والمجبور معذور، فمن عُلم منهم فضلهُ واقتداؤه حمل على القصد الجميل...

وقد لفت كبار شيوخ الصوفية نظر مجموعة كبيرة فى المجتمع الإسلامى بموقفهم المحافظ المتمسك بدقائق الشريعة ظاهرا وباطنا حتى ظهر فى أخلاقهم ومعاملاتهم ثم ظهر فيما يجرى على ألسنتهم من أسرار الحكمة وعيون المعرفة والطبائعُ المتقاربة تتجاذب، والنوازع المتشابهة تتآلف، لذلك وجدنا حول بعض الشخصيات الصوفية الكبيرة مجموعة من المتتلمذين يريدون أن

يقتبسوا من حكمتهم ويسيروا وفق هديهم وإرشادهم، وقد اصطلح علماء هذه الطائفة بتسمية من يتولى الإرشاد باسم الشيخ، وتسمية تلاميذه بالمريدين، وتسمية منهجهم بالطريقة. ولم تكن هناك فوارق حقيقية بين هذه الطوائف أو الحلقات التى تجمعت حول هؤلاء الشيوخ من حيث الغاية فهى أمر مشترك بينهم، وهو التقرب إلى الله، وإنما يبدو الفرق فى الأسلوب من حيث مجاهدة النفس ورياضتها والتحلى بمكارم الأخلاق وتحصيل الصدق والإخلاص قولا وعملا، ظاهرا وباطنا، والتركيز على أنواع مختلفة من العبادات والذكر والأوراد.

وكان الاتجاه السائد هنا هو الاتجاه الأخلاقى، لكنه يثمر على طول الالتزام والتحنث ثمرات معرفية، تجلت فيما ظهر من عباراتهم وإشاراتهم.

ولكنهم كانوا حريصين فى تعبيرهم عن هذه الثمرات المعرفية على الإلتزام بالكتاب والسنة، اللذين هما أساسا الخيرات، وميزان المعارف والأذواق والإلهامات.

ا.د / عبد الفتاح عبد الله بركة

الهوامش:

١ - الرسالة القشيرية : ٨.
٢ - عوارف المعارف : ١٣.
٣ - عوارف المعارف : ٤٨.
٤ - المنقذ من الضلال : ١٣١.
٥ - التمهيد : ٦٩.
٦ - اللمع : ٣١.
٧ - اللمع : ٣٩.
٨ - المقدمة : ١١٩٧.
٩ - الطبقات الكبرى : ٤.
١٠ - ظهر الإسلام : جـ ١٥٤/٤.
١١ - ظهر الإسلام : جـ ١٥٧/٤.
١٢ - التصوف الثورة الروحية : ٥٦.
١٣ - التصوف الثورة الروحية : ٩٠.
١٤ - الرسالة القشيرية : ٣٩ - ٤٠.
١٥ - التصوف الثورة الروحية : ١٨٢ - ١٨٣.
١٦ - مدخل إلى التصوف : ٢٨٠.
١٧ - مدخل إلى التصوف : ٢٣٧.
١٨ - المقدمة : ١٢١٣.

مراجع للاستزادة :

١ - أبو العلا عفيفى : التصوف : الثورة الروحية فى الإسلام ١٩٦٣م ـ الإسكندرية دار المعارف ط ١.
٢ - أبو المظفر الإسفراييني : التبصير فى الدين ـ القاهرة ـ مكتبة الخانجى ١٩٥٥م. تقديم وتخريج الشيخ محمد زاهد الكوثرى.
٣ - أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ١٩٧٦م ـ القاهرة ـ دار الثقافة ط ٢.
٤ - ابن خلدون : عبد الرحمن : المقدمة ١٩٦٧م ـ القاهرة ـ لجنة البيان العربى ط ٢ تحقيق على عبد الواحد وافى.
٥ - أحمد أمين : جـ ٤ ظهر الإسلام ١٩٥٥م ـ القاهرة ـ النهضة العربية ط ١.
٦ - السراج : أبو نصر : اللمع ١٩٦٠م ـ القاهرة ـ دار الكتب الحديثة تحقيق وتقديم عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور.
٧ - الشعرانى : عبد الوهاب : الطبقات الكبرى ١٩٢٥م ـ القاهرة ـ المطبعة الأزهرية ط ١.
٨ - السهروردى : أبو حفص عمر بن محمد : عوارف المعارف ـ ١٩٣٩م ـ القاهرة ـ المكتب العلامية.
٩ - عبد القاهر البغدادى : الفرق بين الفرق ـ بدون تاريخ ـ القاهرة ـ مكتبة محمد على صبيح تحقيق ـ وتعليق محمد محيى الدين عبد الحميد.
١٠ - الغزالى : أبو حامد محمد : المنقذ من الضلال ـ ١٩٥٥م ـ القاهرة ـ الأنجلو المصرية ط ٢ تحقيق وتقديم عبدالحليم محمود.
١١ - القشيرى : أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن : الرسالة القشيرية ـ ١٩٥٩م ـ القاهرة ـ مصطفى الحلبى ط ٢.
١٢ - الكلاباذى : أبو بكر محمد : التعرف لمذهب أهل التصوف ١٩٦٠م ـ القاهرة ـ عيسى البابى الحلبى تحقيق وتقديم عبدالحليم محمود وطه عبدالباقى سرور.
١٣ - مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتارخ الفلسفة الإسلامية ١٩٥٩م ـ القاهرة ـ لجنة التأليف ط ٢.
١٤ - الهجويرى : على بن عثمان : كشف المحجوب ١٩٧٤م ـ القاهرة ـ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ترجمة وتعليق إسعاد عبدالهادى قنديل.

وهذه بعض العناوين لمن أراد الاستزادة :

١ - أحمد ضياء الدين اللشمخانلى : جامع الأصول.
٢ - أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعى : نشر المحاسن الغالية.
٣ - أبو عبدالرحمن السلمى : طبقات الصوفية.
٤ - السيد محمود أبو الفيض المنوفى : جمهرة الأولياء.
٥ - على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ ٣.

الظاهريــــة

الظاهرية فـرقـة إسـلامـيـة ظهـرت فى المشـرق العربى مطلَع القرن الثالث الهجرى على يد «داود الأصبهانى» وانتقلت إلى المغرب والأندلس، حيث انتشرت بفضل الإمام (ابن حـزم الظاهرى)، وكـانت لهـا تأثيـرها فى مجالى الفقه والعقائد جميعًا.

وقـد اشـتقت الظاهرية اسمـها من لفظ (الظاهر) الذى هو محور تفكير أصحاب هذه المدرسـة، ومـعنى الظاهر: هو مـا انكشف واتضح معناه للسامع من غير تأمل وتفكير، كقوله تعالى ﴿وأحل الله البيع﴾ (البقرة: ٢٧٥)، وضده الخفى وهو الذى لا يظهر المراد منه إلا بالطلب، والظاهر المفسَّر[١].

و (الظاهر) فى الاصطلاح الفلسفى: هو ما يبدو من الشىء فى مقابل ما هو عليه فى ذاته، والمقصود بـ (الظاهر) عند أصحـاب هذه المدرسـة المعنى الظاهر لألفاظ الكتاب والسنة، بمعنى الأخذ بالمعنى المتبـادر دون التعمق فى ظلال المعانى الباطنة التى قد يوحى بهـا اللفظ، الأمـر الذى يقـود إلى التأويل، والذى يعتمد بدوره على الاجتهاد الشخصى للفقهاء، ومن ثم ينفتح الباب لتعدد الأحكام واختلافها. ولهذا اعتبر أهل الظاهر أنفسهم دعاة العودة إلى الشريعة فى صورتها الأولى، إبان عصر الرسالة[٢].

ويعـرِّفُ الظاهريةُ الظاهرَ بأنه: هو ظاهر اللفظ من ناحيـة اللغـة، أى الأخذ بالمعنى القـريب المتبـادر للكلام، وعلى ذلك فـهم لا يستطيعون صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى غيره إلا بنص آخر أو إجماع، فإن نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وضع له فى اللغة إلى معنى آخر بغير نص أو إجماع، هو لديهم حكم باطل[٣].

نشأة المذهب الظاهرى :

نشـأ المذهب الظاهرى فى المشـرق ـ كمـا أشـرنا ـ على يد «داود الأصبهانى»، وهو أول من تمسك بالظاهر، فى فـهم النصـوص من الكتاب والسنة، وأنكر ما سوى ذلك من الرأى والقياس[٤].

وقـد ولد داود بن على بن داود بن خلف، الأصبهانىُّ الأصل، البغدادى الإقامة سنة ٢٠٢هـ[٥]، وتوفى سنة ٢٧٠هـ، وتتلمـذ فى الفقه على تلاميذ الشافعى (سنة ٢٠٤هـ)

والتقى بكثير من أصحابه الذين لازموه، وكان معجبًا أشد الإعجاب بالإمام، الشافعى، وصنَّف فى فضائله كتابًا، وكان مع تلقيه فقه الشافعى يطلب الحديث، فسمع الكثير من محدثى عصره، وروى عنهم، فسمع من المقيمين بموطنه ببغداد، ورحل إلى غيرها من الأمصار، فرحل إلى «نيسابور» ليسمع المحدثين هناك، ودَوَّن ما رواه فكانت كُتبه مملوءة بالأحاديث، ولما اتجه إلى فقه الظاهر اعتمد فقهه على مارواه من أحاديث.

أما عن انتقاله من الفقه الشافعى إلى فقه الظاهر، فكان نتيجة تأثره بالفقه الشافعى نفسه فى الأخذ بالنصوص، وإيلاء الأحاديث النبوية مزيداً من الأهمية فى تكوين مذهبه الفقهى. وقد دفعه هذا إلى أن يتجه إلى النصوص وحدها؛ وذلك أن الشافعى كان يفسر الشريعة تفسيرًا موضوعيًا. فاعتبر مصادر الشريعة هى النصوص وأن الحمل عليها يكون بالقياس فقط، ويقول: بالاجتهاد. إما بالاعتماد على نص، أو حمل على عين قائمة أى نص قائم[٦].

وقد خالف داود الاتجاه الشافعى، فجعل الشريعة هى النصوص فحسب، لا رأى فيها ولا قياس، فلا علم فى الإسلام إلا عن نص أو فهم فيه، وأبطل القياس جملة فلم يأخذ به؛ فلما قيل له: كيف تبطل القياس وقد أخذ به الشافعى؛ قال: أخذت أدلة الشافعى فى إبطال الاستحسان فوجدتها تبطل القياس[٧].

وكان داود الأصبهانى، بإجماع العلماء، أول من أظهر القول بظاهرية الشريعة، وأخذ الأحكام من ظواهر النصوص. من غير تعليل، ولذا يقول «ابن النديم» فى ترجمته لداود «إنه أول من استعمل قول الظاهر، وأخذ بالكتاب والسنة، وألغى ما سوى ذلك من الرأى والقياس[٨]»، وهذا ليس صحيحًا، بل سبقه إلى ذلك النظام المعتزلى.

والقياس لغة: هو التقدير، تقول: قست الشىء بغيره وعلى غيره، إذا قدَّرْتَه على مثاله[٩].

والقياس اصطلاحًا: هو إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لاستدراكهما فى علة الحكم عند المُثبِت، أو هو إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها فى الحكم الذى ورد به النص لتساوى الواقعتين فى علة هذا الحكم[١٠].

وهو ما يقر به أحد أصحاب المذهب الظاهرى، بأن القياس هو الحكم فيما لا نص فيه، بمثل الحكم فيما فيه نص أو إجماع، لاتفاقهما فى علة الحكم أو لاتفاقهما فى وجه ما من الشبه[١١].

وكان القياس قد بلغ مرتبة عالية فى

عصر داود الأصبهانى، حتى صار المصدر الرابع من مصادر التشريع الإسلامى، بعد القرآن، والسنة، والإجماع، بل إن البعض قد قدَّمه ليكون هو المصدر الثالث بعد القرآن والسنة، وظهرت مدرسة أهل الرأى المتأثرة بالإمام أبى حنيفة (ت سنة ١٥٠هـ) فأشاعت استخدام القياس شيوعًا كبيرًا.

ورفض داود الأصبهانى الأخذ بالقياس واعتبر أن القياس تشريع عقلى، والدين إلهى، ولو كان الدين بالعقل لجرت بعض أحكامه على خلاف ما أتى به الكتاب، والسنة، فوجب أن يتقيد بظاهرهما، ولا تبيح المجال للقياس. ويشير ابن خلدون إلى أن «الظاهرية جعلوا المدارك كلها منحصرةً فى النصوص والاجماع، وردوا القياس الجَلِى والعلة المنصوصة إلى النص، لأن النص على العلة نص على الحكم فى جميع مجالها»(١٢).

أسباب ظهور فرقة الظاهرية وانتشارها:

ويبرر الشهرستانى سبب رفض الأخذ بالقياس قائلا: «ومنع أن يكون القياس أصلا من الأصول لأن «أول من قاس إبليس(١٣)»، وظنوا أن القياس هو خروج عن الكتاب، والسنة».

ولم يكن هذا السبب الوحيد فى رفض الظاهرية لمبدأ القياس، ولكن تضافرت معه حال الفوضى التى عاشها المسلمون بسبب كثرة القياس. فلم يكن حال القياسيين بالباعث على الرضى حينذاك، إذ اشتد الخلاف بينهم، حيث لم يكن فى أيديهم مايجمعون على تقديسه، كالذى فى أيدى أهل الآثار وإنما هو القياس، والاجتهاد بالرأى، وهو يختلف باختلاف أصحابه، ولم يزدهم مرور الزمن، وعقد جلسات المناظرة، وإعمال المقاييس إلا اختلافًا وانقسامًا، «حتى شاع القياس بالرأى، وأدى إلى تحريم الحلال، وإحلال الحرام»(١٤).

فقد نشط القياس فى المئة الثانية والثالثة للهجرة بين الفقهاء والنحويين واللغويين أيضًا، وتوطدت أركانه، كما صار معتمد بعض الفقهاء الذين بلغ بهم الأمر إلى رد بعض الأحاديث بالقياس، أو تأويل كثير من الآيات، والبحث لها عن معنى باطن، إذا لاحظوا أن ظاهرها يُعارض قياسًا أو رأيًا، وقد ترتب على هذا أن تحول النشاط الفقهى إلى مناظرات ومقايسات، فضلا عما عرفه هذا القرن من ازدهار علم الكلام، والجدل فى العقائد، الأمر الذى أدى إلى ظهور حركة مضادة تريد الحفاظ على القرآن، والسنة فى مقابل حركة الاجتهاد العقلى.

يضاف إلى هذا ما عرفه القرن الثالث

الهجرى من ازدهار الحركات الصوفية التى كانت تقيم تمييزًا بين ظاهر النصوص وباطنها، معتقدة أن الظاهر لا يعطى اليقين من جهة، ولا يوصل إلى العلم من جهة أخرى.

فقد عاصر داود الأصبهانى الحلاج المقتول (ت سنة ٥٣٩هـ)، وعاصر أساتذته كالجنيد (ت سنة ٢٩٧هـ)، البسطامى (ت سنة ٢٦١هـ)، وعاصر أيضًا شيخ الجنيد، والحارث المحاسبى (ت سنة ٢٤٣هـ)، وقد ثار اختلاف حول آراء المحاسبى، وغيره من أصحاب الشطحات، أهى من السنة أم لا؟ وأنكر داود هذه الأفكار، كما أنكر طريقة المحاسبى فى تفسير القرآن، القائمة على التمييز بين ظاهر النصوص الشرعية وباطنها، واعتبار أن حقيقتها تتمثل فى الباطن فقط.

وظهرت ردود هذه الأفعال من طرف المتشبثين بالسنة، فى صورة رفض مازعمه الصوفية بأن للنصوص باطنًا، إلى حد ظهور تقابل فى هذا العصر بين أهل الظاهر، وهم مجموع الفقهاء، وبين أهل الباطن، وهم المتصوفة الذين كانوا يَعدُّون كل من لم يأخذ بأفكارهم بدعيًا ظاهريًا(١٥).

وفى هذا الجو، أعلن داود الأصبهانى مذهبه فى بغداد، فمثل الطرف المقابل للقياسيين من جهة، والمقابل للباطنية من جهة أخرى. وتشدد فى الأخذ بحرفية النصوص، وأعلى من شأن النص واللفظ. معتبرًا أنه لا سبيل إلى معرفة شىء من أحكام الديانة إلا من القرآن، والسنة، والإجماع، وهى كلها راجعة إلى النص، وأن هناك ترادفًا بين النص والظاهر؛ فالنص الوارد فى القرآن، أو السنة المستدَلّ به على حكم الأشياء، هو الظاهر نفسه.

وقد أفاض الباحثون فى دراسة أسباب ونشأة هذا المذهب، والعوامل التى ساعدت على نموه، مؤكدين الصلة المباشرة بين أهل الحديث وأهل الظاهر، حيث أسهم المحدثون بنصيب وافر فى نشأة المذهب الظاهرى، ويمكن إيجاز تأثيرهم فيما يلى:

- أهل الظاهر محدثون، ومن المحدثين انبثقوا، وعلى أيديهم تخرجوا، وإمامهم داود تلقى علمه على علماء الحديث، ولهذا يصرح ابن حزم بنسبة أهل الظاهر إلى أهل الحديث، قائلا: «وأهل السنة الذين نذكرهم هم أهل الحق، ومن عداهم فأهل البدعة، فإنهم الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ وكل من سلك نهجهم من خيار التابعين، ـ رحمة الله عليهم ـ، ثم أصحاب الحديث ومن اتبعهم من الفقهاء جيلا فجيلا إلى يومنا هذا»(١٦).
- قدم المحدثون لأهل الظاهر المادة التى

يعتمدون عليها فى فقههم، وكانوا أسلافهم فى كراهية القياس والتحذير من استعماله إلا عند الضرورة، الأمر مهد للظاهرية إنكار القياس، لهذا كان ابن حنبل (ت سنة ٢٤١هـ) يفضل ضعيف الحديث على الأخذ بالرأى، ومن هنا كان تقارب الحنابلة (السلفية) مع الظاهرية.

مهد المحدثون لنشأة المذهب الظاهرى بعد ذلك فى المغرب(١٧).

ويرجع الفضل فى نشر المذهب الظاهرى فى المشرق إلى سببين:

أولهما: كتب داود الأصفهانى؛ فقد ألف كتبًا كلها سنن وآثار، اشتملت على أدلة أثبت بها مذهبه وآراءه فى فروع فقهية عرضت له، مبينًا أحكامها من النصوص، ومبينًا شمول النصوص لكل ما يحتاج إليه المسلم من أحكام الحوادث التى يبتلى بها، والكتب بذاتها آثار مستمرة غير قابلة للمحو، وهى تدعو بذاتها إلى مذهب كاتبها.

ثانيهما: حمل لواء المذهب الظاهرى مجموعة من تلاميذ داود، فى مقدمتهم ابنه أبو بكر محمد بن داود (ت سنة ٢٩٧هـ) الذى قام على تلك التركة الثرية من علم السنة التى خلفها أبوه، فنشرها ودعا الناس إليها، وكان يجذبهم نحوها، إعلاءً لمقام السنة فى وقت كثرت فيه الآراء الفقهية والتفريعات المذهبية، هذا إلى جانب مجموعة من التلاميذ الآخرين منهم: أبو اسحق إبراهيم بن جابر، وابن المغلس (ت سنة ٣٢٤هـ)، والمنصورى، والرقى، وكان له كتاب فى الأصول، والنهربانى وله كتاب فى «إبطال القياس»، وابن الخلال ويُكنى بأبى الطيب، ومن كتبه «إبطال القياس» وغيره، والرباعى ويُكَنى أبا اسحق، الذى خرج من بغداد إلى مصر ومات بها، وله من الكتب كتاب «الاعتبار فى إبطال القياس»، والفاضل الجزرى وهو ـ كما وصف ـ أحد علماء الداوديين، نسبة إلى داود الظاهرى، والمتمكنين من المذهب، ومن أفاضل أصحابه ومصنفيهم، وقد ولاه عضد الدولة القضاء، وله من الكُتُب كتاب «مسائل الخلاف».(١٨)

وبفضل هذين الأمرين، انتشر المذهب الظاهرى فى القرنين الثالث والرابع، حتى أصبح رابع المذاهب الفقهية شهرة وانتشارًا فى الشرق، وكان الثلاثة التى هو رابعها: المذهب الحنفى، والمذهب المالكى، والمذهب الشافعى، فكان المذهب الظاهرى فى هذا الوقت أكثر شهرة وانتشارًا وأغزر أتباعًا من المذهب الحنبلى، ولكن مع القرن الخامس ظهر القاضى أبو يعلى بن الفراء الحنبلى (ت سنة ٤٥٨ هـ)، الذى اكتسب للمذهب الحنبلى مكانة خاصة فزحزح المذهب الظاهرى وأحل محله الحنبلى ولم تعد للمذهب الظاهرى شهرته التى كانت له.

انتقال المذهب الظاهرى إلى المغرب:

فى الوقت الذى تراجع فيه المذهب الظاهرى فى المشرق، ظهر فى بلاد المغرب والأندلس ظهورًا قويًا، لا بكثرة الأتباع والأنصار، بل لظهور عالم قوى فى تفكيره ودفاعه عن الظاهرية، هو ابن حزم الأندلسى، الذى بلّور هذا المذهب، فأخذ على يديه بُعدًا جديدًا، بحيث لم يعد مطابقًا لنفس الصورة التى كان عليها فى المشرق، حيث كان بينه وبين داود الأصبهانى أوجه خلاف فى مجال الفقه. هذا بالإضافة إلى تطبيق ابن حزم المنهج الظاهرى على العقائد: وهى الإضافة التى وصفتها دائرة المعارف الإسلامية بالابتكار، قائلة: «إن الناحية المبتكرة عن ابن حزم هى تطبيقه لأصول الظاهرية على العقائد، وفى هذه المسألة أيضًا لم يأخذ إلا بظاهر لفظ القرآن والأحاديث الصحيحة»[١٩].

وقد عاش ابن حزم فى الفترة الواقعة بين سنتى ٣٨٤ ـ ٤٥٦ هـ، فى فترة ساد فيها الاضطراب السياسى الأندلسى، حيث كانت البلاد ميدانًا للنزاع بين الأمويين والعلويين، والحال فى اضطراب يشبه ما كان فى المشرق ويزيد عليه، إلا أنها كانت سنوات ازدهار علمى، فقد كان عصر ابن حزم «عصر العلم حقًا فى الأندلس، إذ انصرف أُمراء بنى أمية إلى الحفاوة بالعلم ومجاراة أولاد عمومتهم العباسيين فى المشرق، فزخرت مجالسهم بالعلماء وامتلأت مكاتبهم بالكتب.[٢٠]

وكان المجتمع الأندلسى متنوع العناصر، فيه العرب الخُلَّص، وفيه البربر والصقالبة، كما كان فيهم المسلم وغير المسلم، وظهرت طائفة اتخذت من الدين وسيلة إلى الحياة، وذريعة إلى الطعن على الخصوم، وقد استغل هذا بعض الحكام ضد خصومهم، وكان لهذا النزاع دوره فى الانحلال الخُلُقى، والتفكك الاجتماعى، إلا أنه أدَّى إلى تنشيط الحركة الفكرية فى الأندلس.

فى هذا الوقت ظهر أبو محمد بن حزم، فى أسرة ثرية، وتلقى العلم على يد والده فى البداية، ثم على مجموعة من الشيوخ الأعلام فى عصره. وفى مقدمة العلوم التى تلقاها علم الحديث، والفقه. ويبدو أن طلب ابن حزم للحديث كان أسبق من طلبه للفروع الفقهية، ولذا امتلأت نفسه بحب الحديث، فكان محدثًا حافظًا، قبل أن يكون فقيهًا بارزًا، وقام بدراسة الحديث على يد أستاذه عبد الله بن يوسف الرهونى، الذى عاش حتى عام ٤٢٥ هـ.

وقد بدأ ابن حزم بدراسة المذهب المالكى، أولا لأنه مذهب أهل الأندلس وشمال إفريقية

من جهة، وثانيًا أنه مذهب الدولة الرسمى من جهة أخرى، ولكن مع دراسته للمذهب المالكى كان يتطلع إلى أن يكون حُرًا يتخير من المذاهب ما يشاء، لا يتقيد بمذهب معين، ولعله قرأ للشافعى نقده لمالك فى الأصول والفروع، ولذلك انتقل من المذهب المالكى إلى المذهب الشافعى، وأعجبه هذا المذهب، ولعل أكثر ما أعجبه فيه تمسكه بالنصوص، واعتباره الفقه نصًا أو حملا على النص، واشتدت حملته على من أفتى بالاستحسان والمصالح المرسلة.

وبعد فترة انتقل ابن حزم إلى المذهب الظاهرى تاركًا المذهب الشافعى بدوره، لأنه ضاق بالتقيد المذهبى الذى تشيعه هذه المذاهب، وفضل الاتجاه إلى اختيار مذهب الكتاب، والسنة، والآثار، والتقى ببعض شيوخ الظاهرية، مثل «أبى الخيار، مسعو بن سليمان بن مفلت» (ت سنة ٤٢٦هـ). الذى أخذ منه ابن حزم منهج الاختيار، إذ كان ذلك العالم الزاهد يتخير من المذاهب ما يتفق مع النصوص، ويجتهد فى استخراج الأحكام من النصوص ولا يعتمد على غيرها.

أما الفلسفة فقد تلقاها عن محمد بن الحسن المذحجى المعروف بابن الكتانى، وقد كانت فى بلاده بعض الرسائل الفلسفية التى اطلع عليها، وهو ما ذكره ابن حزم قائلا: «أما الفلسفة فإنى رأيت فيها رسائل وعيونًا مؤلفة لسعيد السرقسطى... دالة على تمكنه من هذه الصناعة، وأما رسائل أستاذنا «أبى عبدالله محمد بن الحسن المذحجى» فى ذلك فمشهورة متداولة وتامة الحُسن، فائقة الجودة، عظيمة النفع[٢١]».

وقد برع ابن حزم فى هذه العلوم، وترك لنا فيها مؤلفات، ويذكره بعض الباحثين قائلا: «أبو محمد بن حزم الظاهرى... كان صاحب حديث، وفقه، وجدل، وله كتب كبيرة فى المنطق، والفلسفة لم يخل فيها من غلط، وكان شافعى المذهب، يناضل الفقهاء عن مذهبه، ثم صار ظاهريًا، فوضع الكتب فى هذا المذهب، وثبت عليه إلى أن مات». ولعل فى ذلك القول ما يعكس موقف بعض المعاصرين لابن حزم ومن جاءوا بعده، حيث قوبل الرجل بالهجوم، ربما لاختلاف منهجه الظاهرى عن المنهج السائد فى البلاد فى هذا الوقت، وربما لحدة فى الطباع تميز بها ابن حزم، حتى أنهم قد شبهوا لسانه فى الحدة بسيف الحجاج بن يوسف الثقفى. (ت سنة ٩٥هـ).

وقد ترك لنا ابن حزم كُتب كثيرة فى الحديث، والفقه، ولكن من أهمها كتابه «ملخص إبطال القياس» وفيه يعرض علينا ابن حزم ضعف أصول خمسة اتبعتها بعض

المذاهب الإسلامية فى استخلاص الأحكام الشرعية، وهى: القياس، والرأى، الاستحسان، والتقليد، والتعليل. وتتمثل أهمية هذا الكتاب فى أنه يبين الأسس التى بنى عليها ابن حزم مجادلاته، ونقده للمذاهب الأخرى، وهو فى ذلك الكتاب الأساسى الذى يبسط لنا دقائق المذهب الظاهرى الذى اعتقده[٢٢]، وهو يتكامل مع كتاب «الإحكام فى أصول الأحكام» وكتاب «المحلى» فى تقديم صورة واضحة المعالم للفقه الظاهرى.

دور اللغة فى المنهج الظاهرى :

اللغة لها دور كبير فى المنهج الظاهرى، والعلاقة وثيقة بين اللغة، والمنطق، والجدل عند ابن حزم؛ فالمنطق هو أداة التفكير السليم، وغاية الجدل هى الوصول إلى الحقيقة، والحقيقة لا تظهر إلا من خلال اللغة. وهنا كانت اللغة عند ابن حزم هى المحك الأول للحق والباطل، وهى أداة العلم، وأفضل وسيلة لفهم النصوص الدينية والتفقه فيها[٢٣].

وقد اهتم ابن حزم باللغة اهتمامًا شديدًا، فهى خاصية الإنسان التى تميزه عن الحيوان، والتى إذا تعطلت فيه تعطلت إنسانيته بجانبيها الفكرى والعملى. واللغة عنده تعنى الألفاظ الواقعة على المسميات، فاللغة تنقسم إلى ما يدل على معنى، وما لا يدل على معنى، والذى لا يدل على معنى لا وجه للاشتغال به، لأنه لا يحصل لنا منه فائدة نفهمها، مما يلزم عنه تنحية الألفاظ أو التسميات والأسماء التى ليس لها مسميات[٢٤].

فاللغة لها دورها فى الحياة بشكل عام، ولكنها لها دورها الأهم فى النصوص الدينية، لأنها هى التى تنقل لنا الأوامر والنواهى الشرعية، ومن جهل اللغة، أو كما يسميها ابن حزم اللسان، فقد جهل الفُتيا «فمن جهل اللغة.. وجهل النحو فلم يعرف اللسان الذى به خاطبنا الله ونبينا لم يحل له الفُتيا فيه، لأنه يُفتى بما لايدرى[٢٥]».

فاللغة لها دور هام فى معرفة النصوص الدينية، والكشف عن مقصودها، ودلالة هذه النصوص هى المرجع الأصيل فى العقيدة الإسلامية، «وحمل الكلام على ظاهره الذى وضع له فى اللغة فرض لا يجوز تعديه، إلا بنص أو إجماع، لأن من فعل غير ذلك أفسد الحقائق كلها والشرائع كلها[٢٦]. ومن أحال الألفاظ اللغوية عن موضعها فى اللغة بغير نص محيل لها، ولا بإجماع أهل الشريعة فقد فارق أهل العقول[٢٧]». فالرجوع إلى النص والاعتماد عليه إنما يكون بوساطة الدلالة المتفق عليها بين أهل اللغة، هذا ما يصر عليه

ابن حزم إصرارًا شديدًا، ويكرره فى كل مناسبة.

وفى سياق كثير من المناقشات التى دارت بين ابن حزم وخصومه حول موضوعات العالم، والجوهر والعرض، والصفات الإلهية وغيرها، كان يحاورهم بالرجوع إلى دلالة اللفظ، وتكون له الغلبة، لأن الخصوم استخدموا الألفاظ فى غير معناها اللغوى، لذا فهو يصرح قائلا: «**هذا حكم هذه الأسماء فى اللغة التى هذه الأسماء منها، فمن أراد أن يوقع شيئا منها على غير موضعها فى اللغة فهو مجنون.. وهو كمن أراد أن يسمى الحق باطلا، والباطل حقًا.. وهذا غاية الجهل والسخف**[٢٨]». ولذا فهو يضيف «إنما يلزم كل مناظر يريد معرفة الحقائق أو التعريف بها أن يحقق المعانى التى يقع عليها الاسم... أما مزج الأشياء وقلبها من موضوعاتها فى اللغة فهذا فعل السوفسطائية الوقحاء، الجُهَّال العابثين بعقولهم وأنفسهم[٢٩]».

فاللغة عند ابن حزم هى المعيار الأول للحق والباطل، ومن هنا كان تشدده فى قبول أى تأويل أو تخريج للنصوص بعيدًا عن معناها الظاهرى بمعنى آخر مخالف، ولهذا الغرض ألَّف ابن حزم كتابًا لإبطال التأويل وعَرَّف التأويل بقوله: إنه نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وضع له فى اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صح ببرهان، وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق، وإن كان نقله بخلاف ذلك اطُّرِح، ولم يُلتفت إليه، وحكم لذلك النقل بأنه باطل[٣٠]».

ونلاحظ من هذه الأقوال أن ابن حزم يجيز العدول عما يدل عليه الوضع اللغوى حين يكون هناك نص محيل لهذه الدلالة، أو إجماع يصرف عنها، وقد زاد حالة ثالثة فى موضع آخر فصَّل فيه القول، وهى ضرورة الحس، وهو ما عبَّر عنه قائلا: إن كلام الله تعالى واجب أن يحمل على ظاهره، ولا يحال عن ظاهره البتة، إلا أن يأتى نص أو إجماع أو ضرورة حس على أن شيئا منه ليس على ظاهره، وأنه قد نقل عن ظاهره إلى معنى آخر، فالانقياد واجب علينا لما أوجبه ذلك النص أو الإجماع أو الضرورة[٣١]».، وهذا ما سنراه يطبقه على مجال الصفات الإلهية، حيث يخرج من منطوق الألفاظ إلى المجازى منها، أو ما يفهمه العرب على المعنى المجازى أو البلاغى.

فالألفاظ عند ابن حزم إنما وضعت ليعبر بها عما تقتضيه فى اللغة، ويعبر كل لفظ منها عن المعنى الذى علقت عليه، ولو لم يكن لكل معنى ودلالة اسم منفرد به لما صح البيان أبدًا، ومن هنا كان حرصه على أن يكون

البيان واضحًا، وتكون الجمل مباشرة ودالة بشكل قاطع، وقد عرّف البيان بأنه «كون الشىء فى ذاته ممكنًا أن تُعرف حقيقته لمن أراد علِمَه[٣٢]».

والبيان ـ عند ابن حزم قسمان :

بيانٌ بالنص الصريح الذى لا اجتهاد فى تعرف الحكم منه إلا بمعرفة اللغة والسنة المبينة.

وبيانٌ يستنبط بالدليل من النص أو من الاجماع، استنباطًا أساسه اللزوم المنطقى لا التعليل؛ لأن النصوص الدينية غير معقولة المعنى لنا، وشرعت أحكامها لمقاصد وأغراض تجهلها جهلا يتعذر معه استنباط قواعد كلية منها ندرج فيها جزئيات أخرى، أو معرفة أحكام الوقائع المستجدة استنباطًا منها، من خلال ربطها بالقاعدة الكلية بوصفها جزئيات لها[٣٣]. ومن هنا اتهمت الظاهرية بأنها أسرفت فى الاهتمام بالألفاظ على حساب المعنى، وأنهم «أخذوا بالحرفية فى فهم النصوص وتفسيرها، والتقيد بذلك دون النظر إلى ما يكمُن وراء النصوص من علل ومقاصد[٣٤] ولذا رفضوا القول بوجود مقاصد من وراء العبادات أو الأحكام والمعاملات والعقائد.

وقد أخذ ابن حزم فى تطبيق هذا المنهج الظاهرى اللغوى على مجالات دراساته وأبحاثه فى الفقه والعقيدة، وسنرى بعضًا من ملامح هذا المنهج من خلال مسائل الفقه والكلام لديه.

ملامح فقه الظاهرية عند ابن حزم :

يعد منهاج ابن حزم فى فهم المنقول الآخذ بظاهر النصوص، محققًا بصورة كبيرة فى فقهه، بل هو الأساس فى هذا الأمر، وهو يثبته قائلاً: «اعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه، وجهر لاسر تحته، اتهموا كل من ادعى للديانة سرًا وباطنًا»[٣٥]. فهو لا يعتمد فيما يستنبطه من أحكام فقهية إلا على النصوص من الكتاب والسنة ولا يتجاوزها، فليس للعقل فيها مجال مطلقًا؛ فلا محل عنده للقياس، أو الاستدلال، أو المصلحة، المرسلة، أو الذرائع.

وقد أبطل ابن حزم الاجتهاد بمعنى إعمال الرأى، لأنه لا يرى صحة استخراج الأحكام الفقهية بالرأى، ويستدل على ذلك بظواهر النصوص أيضًا، وله فى ذلك أدلة[٣٦].

الدليل الأول: من القرآن فهو يستدل بقوله تعالى ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىءٍ فردوه إلى الله والرسول إن**

كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ﴾ (النساء: ٥٩) ففى هذا النص الكريم حصر للمصادر الشرعية كما يراها ابن حزم. وهى الكتاب والسنة والإجماع الذى لا نزاع فيه.

الدليل الثانى: وهو من السنة، ويستمده ابن حزم من ظواهر نصوص منها، ما يروى أن النبى ﷺ قال «**لا ينزع العلم من صدور الرجال، ولكن ينزع العلم بموت العلماء، فإذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤساء جُهالا، فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلُوا وأضلوا**».

والدليل الثالث: ما روى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه «اتهموا رأيكم فى دينكم»، فإذا قيل: أن الرسول ﷺ كان يفتى برأيه، قيل: لأن الله ـ عز وجل ـ كان يريه.

ومما يدل أيضًا على رفض ابن حزم الأخذ بالرأى إنكاره حديث معاذ بن جبل[٢٧]، الذى ذكر فيه أن النبى ﷺ أباح لمعاذ أن يأخذ برأيه إذا لم يجد نصًا فى الكتاب، ولا قضاء لرسول الله ﷺ. كما ينكر ابن حزم صحة كتاب القضاء الذى أرسله عمر بن الخطاب إلى أبى موسى الأشعرى الذى فيه «أمره له بقياس الأشباه بالأشباه؛ فمصادر التشريع عند ابن حزم أربعة لا غير وهى الأصول التى لا يعرف الشرع إلا بها، وهى: القرآن الكريم، وأقوال رسول الله ﷺ، وإجماع علماء الأمة، والرابع أى دليل منها لا يحتمل إلاَّ وجهًا واحدًا ويسميه ابن حزم «الدليل».

فالمصدر الأول وهو القرآن الكريم، هو الأصل الأول للشريعة كلها، فما من أصل إلا يرجع إليه، والقرآن الكريم إما أن يكون بينًا بنفسه، وإما أن يحتاج إلى بيان من السنة، مثل تفصيل المجمل، كما فى الصلاة، والصيام، والزكاة، والحج، فتُفَصّله السنة. وبيان القرآن الكريم قد يكون جليًا واضحًا، وقد يكون خفيًا لا يدركه إلا أهل الذكر، قال تعالى ﴿ **فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**﴾ (النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧)، ويقول ابن حزم فى ذلك والبيان يختلف فى الوضوح فيكون بعضه جليًا وبعضه خفيًا، فيختلف الناس فى فهمه، فيفهمه بعضهم، وبعضهم يتأخر فى فهمه.

وينكر ابن حزم أى تعارض فى نصوص القرآن، قائلا «صح أنه لا تعارض ولا اختلاف فى شىء من القرآن»[٣٨] ودليله على ذلك أن القرآن وحى، وإن التعارض بين نصوص القرآن معناه أن يكون فيه اختلاف، مع أن الاختلاف قد نفاه الله تعالى بقوله» ﴿ **ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا** ﴾ (النساء: ٨٢).

المصدر الثانى: السنة وهى الأصل الثانى الذى يرجع إليه فى الشريعة. ويوجب ابن

حزم طاعة ما أمرنا به الرسول ﷺ لأنه كما قال عنه تعالى ﴿**وما ينطق عن الهوى • إن هو إلا وحى يوحى**﴾ (النجم: ٣، ٤). فصح أن الوحى من الله - عز وجل - ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: وحى متلو بتأليف معجز النظام، وهو القرآن.

وثانيهما: وحى مروى منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو، ولكنه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله ﷺ وهو المبين، عن الله - عز وجل -. فالسنة تبين القرآن، وتأتى بأحكام لم يأت بها القرآن، والأخذ بها واجب بإيجاب القرآن لها.

ويعتبر ابن حزم النصوص، من قرآنية أو حديثية، هى مصدر الشريعة الأساسى، وأن السنة والقرآن مرتبة واحدة، فيقول «أوامر الله تعالى ورسوله ﷺ كلها فرض، ونواهى الله تعالى ورسوله ﷺ كلها تحريم، ولا يحل لأحد أن يقول فى شىء منها هذا ندب أو كراهية إلا بنص صحيح مبين لذلك أو إجماع».(٣٦)

كما يعتبر أقواله ﷺ وتقريراته حجة لا ريب فيها، أما أفعاله فلا تعد حجة إلا إذا اقترن بها القول. أو ما يدل على أن عمله تطبيق لما أمر به، مثل قوله ﷺ «**صلوا كما رأيتمونى أصلى**» فيتقبل من الصحابى روايته ويرفض تقليده. إذا روى الصحابى حديثًا عن النبى ﷺ وروى عن ذلك الصحابى أنه فعل خلافًا لما روى.. فالحق.. أن يؤخذ بما رواه لا بما رآه من فعله أو فُتياه».(٤٠)

ويأخذ ابن حزم بالسنة المتواترة وبخبر الآحاد(٤١)، الأولى هى حجة بالإجماع، وهى حُجة قطعية - كما أنه - رأى أن خبر الآحاد يجب تصديقه والأخذ به فى العقائد والعمل معًا، وكتب فصلاً فى كتابه (الإحكام فى أصول الأحكام) لتأكيد هذه الفكرة، وحجته على ذلك أن الرسول ﷺ عندما بعث رسائله إلى الملوك كان مجملها واحد، وكان يبعث مبعوثه إلى المسلمين ولا يتحرى أن يكون المبعوث عددًا. فبعث معاذًا إلى اليمن، وأبا بكر أميرًا للحج، وعليًا قاضيًا باليمن. وكان الصحابة إذا عرض لهم أمر لم يجدوا له نصًا فى القرآن الكريم، بحثوا عن حديث لرسول الله ﷺ فى حكم ما عَرض لهم، فإذا وجدوه قضوا به من غير أن يبحثوا عن عدد.

وقد كان هناك من علماء الإسلام - وهم الجمهور - من قَبِلَ حديث الآحاد فى مجال العمل، ورفض الأخذ به فى مجال العقيدة؛ وبخاصة فى أركانها الأساسية، أما ابن حزم، فيرى أن كل ما روى عن النبى ﷺ من أخبار وأقوال فهو حجة، ولو تشككنا فى الناقلين

فسوف نشكك أيضًا فى نقل القرآن، وهو ما عبر عنه قائلا: «فإن لجأ لاجىء إلى أن يقول بأن كل خبر جاء عن طريق الآحاد الثقات فإنه كذب موضوع ليس منه شىء.. قلنا هذه مجاهرة ظاهرة، ومدافعة لما نعلم بالضرورة خلافه، وتكذيب لجميع الصحابة أولهم عن آخرهم، ولجميع فضلاء التابعين، ولكل إنسان من العلماء جيلا بعد جيل[٤٢]، غير أن الجمهور يرون أن نقل القرآن متواتر لا آحادى كما يعتقد سائر المسلمين، وأن النقل الآحادى وإن لم يقبل فى أصول العقيدة ولا فى نقل القرآن فلا يعنى ذلك أن كل ماينقل عن هذا الطريق كذب موضوع.

المصدر الثالث: الإجماع، والإجماع الذى يقصده ابن حزم، هو إجماع الصحابة خاصته، لأنهم شهدوا نزول الوحى، ولما كانت اللغة عنده هى ما اصطلح عليه الناس وفهموه من الرموز اللغوية فإن فهم الصحابة حين التنزيل لما نزل به الوحى من ألفاظ وعبارات ولما قاله النبى ﷺ من أقوال، وإقرار الرسول ﷺ لهم على فهمهم المنقول إلينا، فإن هذا الفهم، هو حجة ملزمة.

ويرى ابن حزم - على خلاف ما يذهب إليه كثير من علماء المسلمين - أن الإجماع لا اختلاف فيه، وهو لم يقصد إجماع كافة علماء المسلمين، وإنما إجماع الصحابة فقط فى الصدر الأول للإسلام، وهذا الإجماع هو المقصود بقوله تعالى ﴿**واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا**﴾ (آل عمران: ١٠٣)، وقوله تعالى ﴿**ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم**﴾ (الأنفال: ٤٦). فإذا كان يوجد فى الدين اجتماع أو اختلاف، فقد أخبر تعالى أن الاختلاف ليس من عنده بقوله تعالى، ﴿**ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا**﴾ (النساء: ٨٢).فصح ضرورة أن الإجماع من عنده؛ إذ الحق من عنده، والاختلاف ليس من عند الله تعالى.[٤٣]

المصدر الرابع: الدليل، وهو المصدر الرابع من مصادر الاستنباط التى سلكها ابن حزم الظاهرى، وهو يبين أن المقصود من الدليل كل أمر مأخوذ من الإجماع أو النص، فهو مولد منهما، ومفهوم من دلالتهما المباشرة وليس حملا عليهما باستخراج علةٍ، وإنما هو أمر يؤخذ من ذاتهما لا بالحمل عليها، وهو بهذا يخالف القياس فيرفضه؛ لأن القياس أساسه استخراج علة من النصوص ثم إعطاء حكم النص لكل ما تتحقق فيه تلك العلة، أما «الدليل» المعتمد على النصوص أو المأخوذ منها فهو قد أخذ من النص نفسه[٤٤] ولم يحمل عليه بتلك الطريقة القياسية.

لقد اشتد ابن حزم فى رفض القياس الذى أخذت به طائفة كبيرة من الفقهاء مصدرًا من

مصادر التشريع بجانب الكتاب، والسنة، والإجماع، وأنكر عليهم أخذهم به فى نحو قوله **«لا يحل الحكم بالقياس فى الدين، والقول به باطل مقطوع على بطلانه عند الله تعالى»**[٤٥] ولكنه أنكر التقليد أيضًا **«فلا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان»**، ودليله على ذلك قوله تعالى: ﴿ **اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون** ﴾ (الأعراف: ٣).[٤٦]

وكما رفض ابن حزم القياس، والتقليد، رفض كذلك الاستحسان، والتعليل، لأنهما من الأمور المستحدثة التى ليس لها أصل فى الدين، وهى مصادر أخذ بها بعض الفقهاء من المذاهب الأخرى كما هو معلوم.

ويشير ابن حزم إلى فساد الاعتماد على هذه الأدلة قائلاً **القياس دعوى بلا برهان.. والاستحسان باطل لأنه اتباع الهوى، وقول بلا برهان، والأهواء تختلف فى الاستحسان،** والتعليل باطل لأنه إخبار عن الله أنه حَكَم بكذا من أجل تلك العلة، وإخبار عن الله بما لم يخبر عنه نفسه، والتقليد هو أن يفتى المفتى بمسألة لأن الإمام الفلانى أفتى بها، وذلك قول فى الدين بلا برهان»[٤٧]، ويخلص ابن حزم من ذلك بأنه لا مجال للاجتهاد العقلى فى فهم النصوص، ولا مجال أيضًا لتأويل النص وادعاء أن له معنى غير المعنى الظاهر، فهو يأخذ بحرفية النصوص الدينية، ويكتفى بما توحى به فى ظاهر اللغة من معانى، وهو يطبق منهجه الظاهرى هذا فى مجال الفقه وكذلك فى مجال العقيدة.

الظاهرية فى مجال العقيدة :

منهج ابن حزم فى تقرير العقائد يعتمد على أمرين:

أولهما: المبادىء العقلية المقررة فى بديهة العقول، وهو يعتمد عليها فى تقرير أصلين هما التوحيد، والنبوة، وهو يستثمر هذا الطريق فى بيان دلالة المعجزات على رسالة الرسل، ودلالة القرآن الكريم على صدق النبى محمد ﷺ، وصدق كل ما اشتمل عليه القرآن، وكل ما جاءت به السنة.

وثانيها: بقية العقائد الدينية، ومنهجه فيها الاعتماد على النصوص مباشرة وظاهر معناها، مادام قد أثبت صدق الرسول ﷺ وصدق كل ما جاء به القرآن، واشتملت عليه السنة الصحيحة بدون تأويل، قائلا: لايحل لأحد أن يحيل آية عن ظاهرها، ولا خبرًا عن ظاهره، لأن الله تعالى يقول ﴿ **بلسان عربى مبين** ﴾ (الشعراء: ١٩٥) ومن أحال نصًا عن ظاهره فى اللغة بغير برهان أو إجماع فقد ادعى أن النص لا بيان فيه وقد حرَّف كلام الله تعالى ووحيه إلى نبيه ﷺ، وقد قال

تعالى ذامًا لقوم ﴿يحرفون الكلم عن مواضعه﴾[٤٨] (المائدة: ١٣).

ومن هنا كان رده على علماء العقائد الذين اتخذوا التأويل طريقًا لفهم بعض النصوص المتعلقة بالعقائد الدينية، أو ادعوا أن لهذه النصوص باطنًا لا يعلمه إلا الخاصة منهم، وكان نقد ابن حزم لهذه الطوائف من وجهة نظر المنهج الظاهرى الذى ارتضاه، وبنى تصوراته للعقيدة على هدى منه.

وقد اطلع ابن حزم على أهم الاتجاهات الكلامية التى كانت سائدة فى بلاده، كما يدل على ذلك قوله: «وأما علم الكلام فى بلادنا، وإن كانت لم تتجاذب فيها الخصوم، ولا اختلفت فيها النِحَل فقلّ لذلك تصرفهم فى هذا الباب، فهى على كل حال غير عَرِيّة عنه، وقد كان فيهم قوم يذهبون إلى الاعتزال. ولنا على مذهبنا الذى تخيرنا منه مذاهب أصحاب الحديث كتاب فى هذا المعنى، وهو وإن كان صغير الحجم... فعظيم الفائدة، لأنا أسقطنا فيه المَشَاغِبَ كلها، واقتصرنا على البراهين المنتخبة من المقدمات الصحيحة الراجعة إلى شهادة الحس وبديهة العقل».[٤٩]

ويعتبر ابن حزم أن دلالة النصوص هى المرجع الأصيل فى فهم العقائد الإسلامية، وأن الدلالة اللغوية، هى حمل الكلام على ظاهره الذى وضع له فى اللغة... لأن من فعل غير ذلك أفسد الحقائق كلها، والشرائع كلها، والمعقول كله»[٥٠]

ولنتبين كيفية تطبيق ابن حزم للمنهج الظاهرى على موضوعات العقيدة، وسنعرض لبعض الموضوعات المتصلة بالذات الإلهية، والصفات والأسماء، وحكم مرتكب الكبيرة، ومسألة الجبر والاختيار.

١ - **الذات الإلهية:** يعتمد ابن حزم فى مجال الكلام عن الذات الإلهية على النص والبداهة ـ كما ذكرنا ـ، وما يقصده بلفظ (النص) هو «اللفظ الوارد فى القرآن ، أو المستدل به على حكم الأشياء، وهو الظاهر نفسه[٥١]، أو مايفهم فى قليل من الأحيان مجازًا بحسب لغة العرب وبلاغتهم فى تصريف أساليب اللغة، ينقد ابن حزم ـ بناء على منهجه ذلك ـ اتجاهين من الاتجاهات الكلامية الباحثة فى الذات الإلهية هما اتجاه التشبيه، واتجاه التجسيم:

فالأول: مذهب التشبيه الذى يمثله جماعة من غلاة المحدِّثين، عُرفوا بالمشبهة لتصريحهم بالتشبيه، وسموا كذلك بحشوية أهل الحديث، ويعتمد أصحاب هذا الاتجاه على بعض الأحاديث، مثل (خلق الله آدم على صورة الرحمن) و (قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن) ونحوهما، وأجاز ـ

بعضهم - رؤية الله فى الدنيا، ومصافحته وملامسته[٥٢]... إلى مقالات أخرى بينة الفساد منافية للكمال الإلهى.

والمذهب الآخر: هو التجسيم، وقد أجمع مؤرخو الفكر الإسلامى على أن «هشام بن الحكم» هو أول من قال «الله جسم[٥٣]»، فهو أول من أدخلها وابتدعها، ومن أصحاب هذا المذهب أيضًا «هشام بن سالم الجواليقى»، القائل بأن الله على صورة الإنسان.. له يد، ورجل، وأذن، وعين[٥٤]. أما أبرز الممثلين لهذا الاتجاه فى الفكر الإسلامى فهم أتباع فرقة الكرامية - نسبة إلى «محمد بن كرام» القائل: «بأن الله جسم لا كالأجسام» واستدلوا على ذلك بما جاء فى بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية من ذكر الاستواء، والعرش والعلو، والنزول، ففهموها على معنى الجهة والتحيز والمكان ونحوها.

ويرفض ابن حزم هذه الاتجاهات التى تنزع إلى التشبيه والتجسيم مدللا على أن ذات الله سبحانه ليست مشابهة للحوادث، فليست هى بجسم، ولا مركبة من أجزاء ولا يحدها زمان، ولا تحل فى مكان، تعالى الله عن ذلك عُلوًا كبيرًا، ويرد على أقوال المشبهة التى تعتمد على نصوص وآيات تذكر أن لله تعالى يدًا وعينًا ووجهًا وأصابع؛ إذ «لجميع هذه النصوص وجوه ظاهرة بينة خارجة على خلاف ماظنوه وتأولوه»[٥٦]

ويرى ابن حزم أن لمثل هذه النصوص من المعانى اللغوية، المجازية وحقيقية، ما لا تخرج به عن الظاهر فى الحالين؛ فيرى مثلاً أن «الوجه» كما جاء فى نحو قوله تعالى ﴿ **ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام** ﴾ (الرحمن: ٢٨) يعنى ذاته تعالى فيقول: وجه الله ليس هو غير الله، ولا نرجع منه إلى شىء سوى الله تعالى برهان ذلك قوله تعالى حاكيا عمن رضى عنهم قائلا ﴿ **إنما نطعمكم لوجه الله** ﴾ (الإنسان: ٩) فصح يقينًا أنهم لم يقصدوا غير الله تعالى. فالوجه المقصود به هنا هو الذات العلية، وهذا تفسير لغوى واضح.

كما يفسر ابن حزم اليد كما جاءت فى قوله تعالى ﴿ **يد الله فوق أيديهم** ﴾ (الفتح: ١٠) وقوله سبحانه ﴿ **مما عملت أيدينا** ﴾ (يس: ٧١)، وقوله تعالى ﴿ **بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء** ﴾ (المائدة: ٦٤) لا تعنى الجارحة، فإن تفسير اليدين فى الآية الأخيرة بسط العطاء كما صرحت الآية نفسها: ﴿ **كيف يشاء** ﴾ ومعنى ﴿ **مما عملت أيدينا** ﴾ مما عملنا، وكل هذا مجاز يفهمه كل عربى فكأنها حقائق لُغوية، ولها مكانتها من البلاغة وأساليب اللغة فى التعبير عن المعانى بوجوه عدة.

وهو فسر كلمة (أعين) فى قوله تعالى ﴿ **فإنك بأعيننا** ﴾ (الطور: ٤٨) أن المراد

الرعاية والقرب من الله، وهكذا يفسر ابن حزم كل كلمة تدل بظاهرها على عضو أو جزء بأنها تعنى الذات الإلهية التى لا تتجزأ ولا تتركب، والتى تتعالى على التجسيم، وتتنزه عن كل مشابهة بالحوادث، وهو يفسر الاستواء على نفس النحو، وأن الاستواء فى اللغة يقع على معنى الانتهاء، لقوله تعالى ﴿ **ولما بلغ أشده واستوى آتيناه حكما وعلما** ﴾ (القصص: ١٤)، أى انتهى إلى القوة والرشد.

وهكذا يحاول ابن حزم أن يُخرّج - تلك الألفاظ التى يتوهم البعض فيها التشبيه تخريجًا لغويًا من غير تأويل، لأن إعجاز المشهور لا يعتبر تأويلا، ما دام يجرى مثله فى اللغة الفصحى ويستخدمه أهلها كما يستخدمون التعبير الحقيقى، ويكون واضح الدلالة بين المقصود، من غير عمل عقلى يخرج الكلام عن ظاهره، أو يصرفه عن دلالته المتبادرة التى يفهمها العربى من غير إعمال فكر، أو محاولات عقلية من الفعل الذى يطلق عليه مصطلح «التأويل».

وذلك الظاهر هو الذى فهمه العربى عند استماعه للقرآن أول مرة؛ وهو الفهم الذى كان عليه الصحابة والتابعون، سواء أكان مجازًا أم حقيقة[٥٧] والمجاز لا يخرج عن الدلالة الظاهرة الواضحة المبينة فى مقامه الذى لا يصلح له غيره، ما دامت له قرينة واضحة من شهادة الحس أو بديهة العقل، أو واقع اللغة المستخدمة وسياقها الدالّ.

ويرى ابن حزم أن القرآن كله جلىّ واضح، لا تستغلق على العقول معانيه، متى فهم القارىء أساليب العربية أو استعان على فهمها بالنصوص الشارحة من أقوال النبى ﷺ فقد تركنا ﷺ بعد أن أكمل لنا ديننا ﴿ **اليوم أكملت لكم دينكم** ﴾.

ولا يرى ابن حزم فى القرآن متشابهًا إلا فى موضعين، وما عداهما ليس بمتشابه فى ذاته، وإنما يأتى الاشتباه من تصور بعض المدارك التى لا تتجه إلى النص طالبة الحق فيه، أو تطلبُه وهى متأثرة بأهواء وآراء سابقة، ومدرك النص بنظر منحرف، فلا تراه على وجهه الصحيح.

والمتشابه - فيما يرى ابن حزم - قد ورد فى موضعين فى القرآن، أحدهما أقسام القرآن، والثانى الحروف المقطعة التى تبدأ بها أوائل السور، فيقول: «فنظرنا لنرى أى شىء هو - المتشابه - فنتجنبه ولا نتبعه، وإنما طلبناه لنعلم ماهيته لا كيفيته ولا معناه، فلم نجد فى القرآن شيئًا مما ذكرنا، حاشا، الحروف المقطعة التى فى أوائل بعض السور، وحاشا الأقسام التى فى أوائل بعض السور أيضًا، فعلمنا يقينًا أن هذين النوعين هما

المتشابه الذى نهينا عن اتباعه، وحذر النبى ﷺ من المتبعين له»[٥٨].

وهذا ما أكده فى كتاب آخر قائلا: «والمتشابه من القرآن هو الحروف المقطعة والأقسام فقط، إذ لا نص فى شرحها، ولا إجماع، وليس فيما عدا ذلك متشابه على الإطلاق[٥٩]، فالنصوص الدينية فى مجال الذات الإلهية، واضحة جلية ـ فى نظره ـ لا شبهة فيها، ولا تشبيه، ولا تجسيم، ويكفى ـ كما يتصور ابن حزم ـ أن نجريها على ظاهرها لنعرف معناها، مجازًا كانت أو حقيقة.

٢ - **الصفات الإلهية:** كانت مشكلة الصفات من أكثر المشكلات الكلامية إثارة للخلاف بين المتكلمين، وكان الخلاف فيها راجعًا إلى أمرين:

الأول: اختلاف منهج كل فرقة عن الأخرى، فمن يعتمد منهم على ظاهر النصوص ولا يلجأ للتأويل انتهى لتصور اختلف عمن كان يأخذ بالتأويل.

والأمر الثانى: وجود الآيات المتشابهة أو المحتملة لضروب مختلفة من التفسير، ولذا تعددت المذاهب والفرق؛ فكان هناك من يثبت الصفات، وهناك من ينفيها، وهناك من يقول إنها زائدة على الذات، وهناك من يقول إنها عين الذات. وهناك من يجريها على ظاهرها، وهناك من يسلك بها مسالك أخرى.

وقد رفض ابن حزم القول بوجود صفات متعددة لله غير ذاته، بل صفاته ذاتية، حتى لايؤدى تعددها إلى تعدد القدماء، كما ذهب إلى ذلك النصارى فى القول بالأقانيم الثلاثة، وهو فى هذا يحتج بما احتج به المعتزلة من قبل عندما صرحوا بأن الصفات عين الذات.

وقد أخذ ابن حزم بما أثبته القرآن لله من صفات، العليم، والحكيم، والحى، والقادر، والسميع، والبصير، وغيرها من الأسماء؛ فهو يرى أن هذه هى أسماء الله الحسنى، سمى الله ـ جل جلاله ـ بها نفسه، وليس لأحد أن يسميها صفات، ولا أن يفكر فى أنها شىء غير الذات، أو هى والذات شىء واحد، ويرد على الذين يقولون: إنها غير الذات كالأشاعرة[٦٠]، والذين يقولون: إنها والذات شىء واحد كالمعتزلة[٦١]، ويقول ابن حزم، «وأما اطلاق لفظ الصفات لله ـ عز وجل ـ فمحال لا يجوز، لأن الله تعالى لم ينص قط فى كلامه المنزل على لفظة الصفات، ولا على لفظة الصفة.. ولا حفظ عن النبى ﷺ بأن لله تعالى صفة أو صفات.. ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ».[٦٢]

ويشير ابن حزم بأن القول بمصطلح الصفات، وبتوحيد الذات والصفات هو من

تأويل المعتزلة، وتبعهم فى ذلك - أو بعضه - بعض الفرق، وظاهرية ابن حزم ترفض هذا التأويل لأنه - فيما يرى - خروج عن مسلك السلف الصالح، ويقول فى ذلك: وإنما اخترع لفظ «الصفات» المعتزلة، وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام، سلكوا مسلكًا غير مسلك السلف الصالح، وإنما الحق فى الدين ما جاء عن الله نصًا، أو عن رسوله كذلك، أو صح إجماع الأئمة كلها عليه.(٦٣) فهو يطبق مصادر الشريعة كما وضعها فى منهجه الظاهرى على مسألة الصفات.

وإن ما ادعاه المعتزلة من صفات وألفاظ مثل القدير، والمريد، والسميع، والبصير، مقرونًا باسم الله تعالى، هى أسماؤه الحسنى، وهى أسماء أعلام غير مشتقة بلا خلاف من أحد، وكل هذا فإنما هى أسماء لله - عز وجل - بنص القرآن ونص السنة، والإجماع من جميع المسلمين قال تعالى: ﴿ **ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون** ﴾(٦٤) (الأعراف: ١٨٠).

وقد اتفق معه فى ذلك - فيما بعد الإمام ابن تيمية (ت سنة ٧٢٨ هـ) إمام الاتجاه السلفى، فرأى أن الصفات يحسن أن تسمى أسماء قائلا: «اعلم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها إثبات ما أثبته الله من الصفات.. من غير إلحاد لا فى أسمائه ولا فى آياته، فإن الله تعالى ذم الذين يُلحدون فى أسمائه وآياته كما قال تعالى ﴿ **ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون** ﴾(٦٥) (الأعراف: ١٨٠).

وهذا الاقتراب الكلامى بين المذاهب السلفية ومذهب الظاهرية ليس جديدًا، فقد حدث تقارب سابق بين الحنابلة والمذهب الظاهرى فيما يرى بعض الباحثين؛ إذ يقول: ولما كان الإمام أحمد من أئمة الظاهر وكذا داود بن على الظاهرى، وابن حزم وغيرهما، التزم البعض من متقدمى فقهاء الحنابلة أحكام مذهب داود(٦٦)».

ويؤكد أحد الباحثين هذا التقارب بل التضافر بين تراث المدرستين الظاهرية والسلفية، إذ يقول: ليس لأصحاب مذهب الظاهر كُتُب تعرف منها آراؤهم، وأصول مذهبهم إلا ما سمح ببقائه من كُتُب ابن حزم، حتى قيل: من أراد الاطلاع على مذهب داود فعليه بكُتُب ابن حزم الظاهرى، وكُتُب شيخ الإسلام ابن تيمية الحنبلى(٦٧)». وهو أيضًا ما يذكره أحد الباحثين فى التراث السلفى، مستأنسًا بما قاله الخطيب البغدادى من أن «الكلام فى الصفات فإنه ماروى منها فى السنن الصحيحة مذهب السلف؛ وإثباتها وإجراؤها على ظواهرها، ونفى الكيفية

والتشبيه عنها.»[٦٨] فكل من المذهب السلفى، والمذهب الظاهرى يزعُم بعض الفروق كأخذ الظاهرية بالمجاز مثلا - يأخذ بمنهج الظاهر فى إثبات الصفات أو الأسماء مع نفى كل من التشبيه والتكييف ورائدهم فى ذلك القول المأثور «الاستواء معلوم والكيف مجهول وإن كان الظاهرية - وبخاصة ابن حزم - يقتربون من جمهور متكلمة أهل السنة القائلين بالتأويل بسبب مقالتهم فى الحقيقة والمجاز كما بيناه فيما سبق.

٣ - حكم مرتكب الكبيرة :

وتلك مسألة من أوائل المسائل التى اختلف حولها المتكلمون، كما يبينه مبحث «الأسماء والأحكام» من علم الكلام، فقد اختلف المتكلمون حول صلة الإيمان بالعمل، وذهبوا فى ذلك مذاهب شتى.

منها: مذهب المعتزلة والخوارج الذين عرفوا الإيمان: بأنه ما صدقه القلب، ونطق به اللسان، ودل عليه الفعل، فربطوا بين العلم والعمل، وقالوا: «يجب ألا يسمى المرء مؤمنًا إلا حال اشتغاله بالإيمان»[٦٩]، أى أنهم قد جمعوا فى حقيقة الإيمان بين التصديق بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان، ومن ثم أخرجوا مرتكب الكبيرة من الإيمان ويقرب من هؤلاء طائفة المحدثين السلف الذين اعتبروا أن الإيمان يزيد وينقص، وأنه قول وعمل، فاسم الإيمان يجمع عندهم الطاعات فرضها ونفلها[٧٠] جميعًا وإن لم يبلغوا فى الحكم على العصاة مبلغ السابقين فهو عندهم مؤمن وإن كان عاصيًا أو فاسقًا.

ويذهب **الاتجاه الثانى** متكلمى أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية، وقد يضاف إليهم بعض المرجئة، الذين قالوا: إن الإيمان هو الاعتقاد بالقلب، وإن «الإيمان هو التصديق بالله تعالى، وهو العلم، والتصديق إنما يوجد فى القلب[٧١]، ولكنهم لم يغلو فى ذلك، إلى حد إهمال العمل وأنه لاتضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة.

الاتجاه الثالث: رفع من قيمة العلم، وأسقط تمامًا العمل، وهؤلاء هم غلاة المرجئة، ومعهم جماعة من الشيعة الباطنية وبعض المتمسحين فى الصوفية، الذين اعتقدوا أن الوصول إلى درجة العلم اليقينى يسقط التكاليف الشرعية، لأن العبادات مطلوبة من أجل «تنبيه القلب لينهض لطلب العلم، فإذا ناله سقطت عنه تكالبف الجوارح[٧٢].»

ويرد ابن حزم على هذه الفرق بمنهجه الظاهرى متقدمًا بحل ينهى الخلاف فى رأيه، يتمثل الحل فى الرجوع إلى ظاهر الدين، فالله - تعالى - يقول: ﴿**فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم**

تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾ (النساء: ٥٩)، وهذا ما ينبغى فعله عند تعريف معنى الإيمان، أو الفصل فى مسألة الوعد والوعيد، أو بيان حكم مرتكب الكبيرة، ومن ثم يقول: إن الإيمان هو التصديق فى اللغة وما سمى قط التصديق بالقلب دون التصديق باللسان إيمانًا فى لغة العرب، وما قال قط عربى إن من صدق شيئًا بقلبه فأعلن التكذيب بقلبه وبلسانه فإنه يُسمى مصدقًا أصلا، ولا مؤمنًا ألبتة[٧٤]، ويضيف: إن اسم الإيمان منقول عن موضعه فى اللغة، وأن الكفر كذلك[٧٥]. فالإيمان إذن هو الجمع بين القلب واللسان والعمل، فهذا ما يعطيه التحليل اللغوى للفظ الإيمان، وهو بعينه الدلالة الشرعية أيضًا، لأنها المفهومة من اللفظ العربى فى ظاهره.

وقد نتج عن هذا الاختلاف فى تعريف الإيمان الشرعى المطلوب من المكلف، أن اختلفت الفرق الكلامية فى حكم مرتكب الكبيرة: فذهب الخوارج ـ كما أشرنا آنفًا ـ إلى أن مرتكب الكبيرة كافر لأنه أنقص العمل، فلم يتحقق إيمانه، فهو ليس من أهل القبلة فى الدنيا ويُخلد فى النار فى الآخرة، بل استباح بعضهم قتله فى الدنيا ومحاربته.

وذهبت «المرجئة» إلى أنه لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، فمُرتكب الكبيرة مسلم فى الدنيا ويرجأ حكمه إلى الله فى الآخرة، إن شاء عفا عنه وأدخله الجنة وإن شاء عذبه وخلده فى النار.

وجاء المعتزلة بموقف وسط بين الإيمان والكفر، فقالت بالمنزلة بين المنزلتين، وإن مرتكب الكبيرة لا كافر ولا مؤمن وإنما هو فاسق ويبقى فى الدنيا فى زمرة المسلمين وإن لم يتب عن كبيرته قبل الموت يُخَلد فى النار فى الآخرة.

وقد وقف ابن حزم أمام هذه الاختلافات متشبثًا بموقفه الظاهرى الذى يعتمد فيه على ظاهر النصوص والتحليل اللغوى للألفاظ ـ كما أوضحنا ـ، فلم يُهمل نصوص العفو والمغفرة، ولا نصوص الحساب والعقاب، قائلا: إن آيات الوعيد، وأخبار الوعيد التى احتج بها كل من المعتزلة والخوارج، لا يجوز أن تُخَصَّ بالتعلُّق بها دون آيات العفو وأحاديث العفو التى احتج بها من أسقط الوعيد. كما لا يجوز التعلق بهذه الأخيرة دون الآيات التى احتج بها من أثبت الوعيد، بل الواجب الشرعى فى المنهج الصحيح جمع تلك الآيات، وتلك الأخبار معًا فَكُلٌّ حق، وكلها من عند الله ـ عز وجل ـ ومجمل تفسيرها بآيات الموازنة وأحاديث الشفاعة التى هى بيان لعموم تلك الآيات وتلك الأخبار[٧٦] فالعاصى مؤمن وإن لم يكتمل إيمانه بالطاعة، ولا ييأس من رحمة الله، ولا ينسيه الوعيد الوعد، ولا

العكس، إذا ما أخذنا بالنصوص الشرعية مجتمعة.

وابن حزم فى رأيه هذا يعتمد على كل ما ورد من آيات وأحاديث فى الوعيد والإنذار، أو فى العفو والشفاعة، ويجمع بينها ويوازن ليخرج برأى لا يميل إلى أى اتجاه على حساب اتجاه آخر. فمن آيات الحساب، والعقاب والثواب، والمساواة بين العمل وجزائه مثلا: قوله تعالى: ﴿ **فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ● ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره** ﴾ (الزلزلة: ٧، ٨). وهناك أيضًا الآيات التى فيها بُشرى لمن كَثُرت حسناته وقلت سيئاته مثل قوله تعالى: ﴿ **إن الحسنات يذهبن السيئات** ﴾ (هود: ١١٤). وعند الموازنة بين الحسنات والسيئات فهناك فضل الله تعالى ورحمته بخلقه كما فى قوله سبحانه: ﴿ **من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها** ﴾ (الأنعام: ١٦٠) وهكذا يعمل على جمع النصوص المختلفة الواردة فى المسألة نفسها وينتهى من ذلك إلى الرأى الذى يوازن بين الحسنات والسيئات فمن غلبت حسناته نجا وإلا وقع فى العذاب مالم تدركه شفاعة أو مغفرة[٧٧]، وهو فى هذا يعبر عن ملامح المنهج الظاهرى الذى يجمع بين ظاهر النصوص ودلالتها مجتمعة دون إيثار جانب على حساب آخر.

٤ - الجبر والاختيار :

تعتبر مشكلة الجبر والاختيار، أو القضاء والقدر من أخطر المشكلات التى شغلت المفكرين وعلماء الدين على مدار العصور لما لها من علاقة بإقرار حرية الإنسان فى الدنيا ومصيره فى الآخرة، وقد اشتمل القرآن الكريم على آيات قد يوحى ظاهرها بالجبر، وأخرى يوحى ظاهرها بالاختيار فمن الآيات التى تشعر بالجبر قوله تعالى ﴿ **وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى** ﴾ (الأنفال: ١٧)، وقوله تعالى ﴿ **ويهدى من يشاء إلى صراط مستقيم** ﴾ (يونس: ٢٥) وقوله تعالى ﴿ **إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء** ﴾ (القصص: ٥٦)، ومن الآيات التى تثبت الحرية والاختيار للإنسان قوله تعالى ﴿ **فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** ﴾ (الكهف: ٢٩) وقوله تعالى ﴿ **وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون** ﴾ (التوبة: ١٠٥)، وقوله تعالى ﴿ **وما تجزون إلا ما كنتم تعملون** ﴾ (الصافات: ٣٩).

وقد انقسم المؤمنون أمام هذه الآيات طرائق قددًا:

أحدها يقول بالجبر أو يميل إليه.

والآخر يقول بالاختيار ويُغلبه على ما سواه.

ويحاول طرف ثالث أن يتوسط بينهما فيقول بالاكتساب، وقد مثل الاتجاه الأول الجهمية ومن اتبعهم، وأخذ بالاتجاه الثانى القدرية والمعتزلة ومن لف لفهم، أما اتجاه الوسط فأهم من مثله كانوا من الأشاعرة والماتريدية.

أما ابن حزم فلا يرى أى تعارض بين آيات القرآن فى مسألة الجبر والاختيار، وكذلك لايجد أى تعارض بين القرآن والسنة فى هذا الأمر، ولكن الخطأ راجع - فى رأيه - إلى أن اتجاهًا يأخذ ببعض الآيات دون النظر إلى القرآن فى جملته فيصرح برأى متطرف نحو الجبر والاختيار، ولذا فإن الواجب الأول عند ابن حزم هو حل هذا التعارض، ويقول: إنه لا تعارض بين شىء من نصوص القرآن ونصوص كلام النبى ﷺ، وأنه لا تعارض ولا اختلاف فى شىء من القرآن والحديث الصحيح، وإنه متفق ضرورة، وبكل مذهب من أراد ضرب الحديث بعضه ببعض أو ضرب الحديث بالقرآن(٧٨).»

والخطوة الثانية التى اتبعها ابن حزم بعد الاعتماد على مجموع النصوص الشرعية لا بعضها هى التوضيح اللغوى لمعنى «القضاء والقدر»، لأن البعض قد توهم أن لفظى القضاء والقدر تعنى الإكراه والجبر(٧٩)، وهذا خطأ واضح - من وجهة نظره لأن كلمة (القضاء) تدل على عدة معانٍ منها (الحكم)، ويُطلَق القاضى بمعنى الحاكم، ويكون القضاء أيضًا بمعنى (الأمر) مصداقًا لقوله تعالى ﴿ **وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه** ﴾ (الإسراء: ٢٣)، وقد تعنى (الإخبار) لقوله تعالى ﴿**وقضينا إليه ذلك الأمر أن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين**﴾ (الحجر: ٦٦)، أو هو يعنى الإرادة لقوله تعالى ﴿ **وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون** ﴾ (البقرة: ١١٧).

أما معنى القدر فى العربية فهو الترتيب والحد الذى ينتهى إليه الشىء، تقول قدرت البناء تقديرًا أى رتبته وحددته حتى الانتهاء، وكما جاء فى قوله ﴿ **إنا كل شىء خلقناه بقدر** ﴾ (القمر: ٤٩) ومن ثم فإن هذه الألفاظ لا تدل على الجبر كما ذهب إلى ذلك المجبرة؛ ويخالف ابن حزم - بناء على هذا التفسير الظاهرى للنصوص - كل من قال بالإجبار، لأن مبدأ الجبر يخالف الحس والنص والعقل، فالنص مثل قوله تعالى ﴿ **جزاء بما كنتم تعملون** ﴾ فنص قوله تعالى يبطل قول من يقول بالجبر، والمُجْبَرُ فى اللغة هو الذى يقع منه الفعل بخلاف اختياره وقصده - والحس وضرورة العقل وبديهياته توجب مبدأ الاختيار، فإن من وقع فعله باختياره وقصده فلا يسمى فى اللغة مجبرًا»(٨٠).

ومما يبطل قول المجبرة أيضًا عند ابن حزم، ثناء الله على قوم دعوه فقالوا: ﴿**ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به**﴾ (البقرة: ٢٨٦)، من الناحية اللغوية يشير ابن حزم إلى أن ألفاظ الطاقة والاستطاعة والقدرة والقوة تشير كلها إلى معنى واحد، إنها تشير إلى صفة من يصدر عنه الفعل باختياره، أو من يتركه باختياره، ويرد على المجبرة بناء على شرحه لتلك الآية فى ختام سورة البقرة قائلا: «ولا شك فى أن هؤلاء القوم الذين دعوا هذا الدعاء قد كلفوا شيئًا من الطاعات والأعمال واجتناب المعاصى، فلولا أن هاهنا أشياء لهم بها طاقة لكان هذا الدعاء حُمقًا؛ لأنهم كانوا يصرون داعين الله فى أن لا يكلفهم مالاطاقة لهم به[٨١].

كما يُبطل ابن حزم رأى المعتزلة أيضًا اعتمادًا على ظاهر النصوص، ومعانى الألفاظ، فيرفض أن تنسب الأفعال خلقًا وابتداعًا للإنسان، بل تنسب الأفعال إلى الله، فهى ليست خُلقًا خالصًا للإنسان، ويدلل على رأيه هذا بنصوص من القرآن وأدلة العقل والحس، فمن نصوص القرآن قوله تعالى ﴿**هل من خالق غير الله**﴾ (فاطر: ٣) فالأشياء كلها بما فيها أفعال البشر خلق لله.، وقوله تعالى: ﴿**والله خلقكم وما تعملون**﴾ (الصافات: ٩٦)، وقوله تعالى ﴿**الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام**﴾ (الفرقان: ٥٩).

أما أدلة العقل والحس، فهى أن الأفعال لكى تتم من الإنسان فهى تقتضى ثلاثة عناصر: استطاعة من العبد أودعها الله إياه، وزوال الموانع، وقوة من عند الله هى التى تُسمى بالتوفيق، فلا بد من توافق بين القدرة الداخلية والطبيعة الخارجية أو ما يُسمى بالسنن الكونية، لكى يتم الفعل الإنسانى. فالله هو خالق الأفعال الموجد لها من لاشىء، والإنسان فاعلها. بمعنى أنها تجرى عليه ومكتسبًا لها بالقدرة التى وضعها الله فيه، وهذه الأفعال جميعًا خلق الله تعالى، وهى فى نفس الوقت كسبٌ لنا، أو كما قال تعالى ﴿**لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت**﴾[٨٢] (البقرة: ٢٨٦)، وهكذا استطاع ابن حزم بتطبيق منهجه الظاهرى على هذه المسألة، ذلك المنهج الذى يتمثل فى التعامل اللغوى، وملاحظة ظاهر الحس وبديهة العقل أن يثبت أنه لا تعارض مطلقًا بين آيات القرآن، وأن يقدم حلا لمشكلة الجبر والاختيار من وجهة نظره الخاصة؛ ولعله هو الحل الذى تمناه مواطنه الفيلسوف ابن رشد فيما بعد، وهو إلى حد ما قريب من موقف الأشاعرة والماتريدية وأهل الحديث من طوائف أهل السنة والجماعة.[٨٣]

انتشار المذهب الظاهرى :

قل المعتقون لمذهب داود الظاهرى فى كل البلاد الإسلامية، على الرغم من وجود أعلام بارزين تبنوا هذا المذهب، وأيدوه بما لديهم من قوة استدلال كالإمام داود الظاهرى مؤسسه، وابن حزم متممه، وكان أتباع هذا المذهب من العامة قليلاً، حتى إنهم لم يمثلوا الأكثرية فى أى شعب من الشعوب الإسلامية فى أى وقت من الأوقات.

ولعل الانتشار النسبى الذى حظى به مذهب الإمام داود بعد وفاته يرجع ـ كما سبق أن ذكرنا ـ إلى كتبه وإلى كتب تلاميذه. والحق أن الانتشار الأكبر ـ نسبيًا أيضًا ـ إنما كان على يد الإمام ابن حزم الأندلسى فى القرن الخامس الهجرى،الذى حمل ـ وحده ـ عبء استكمال البناء المذهبى للظاهرية بشقيها الفقهى والعقائدى، فقد خدم المذهب بجملة أمور :

أهمها: إنه وضع أصوله وقنن منهجه وسجل ذلك كله فى كُتب لا تزال تذكر ويرجع إليها فى هذا الصدد حتى اليوم، وأعظمها أثرًا فى ذلك:

(أ) **كتاب الإحكام فى أصول الأحكام**، فقد ناقش أصول المذهب، وبينها ووضحها وقارن بينها وبين غيرها. ودافع عنها دفاعًا قويًا.

(ب) الرسالة التى لخصت ذلك الكتاب وهى رسالة «**النُّبَذِ**» وفيها خلاصة دقيقة لمنهاج المذهب الظاهرى ومناقشات لغيره من المذاهب التى تخالفه.

(جـ) ثم كتاب «**المحلى**» وهو ديوان الفقه الإسلامى العظيم، جمع فيه مؤلفه فى أحاديث الأحكام وفقه الأمصار، مع الأحكام التفصيلية للمذهب الظاهرى.

(د) ومنها أيضًا كتاب «**الفصل فى الملل والأهواء والنحل**» الذى بحث فيه ابن حزم العقائد الدينية عند المسلمين وغير المسلمين، بمنهج مقارن، وحدد موقف الملة الإسلامية من هذه العقائد حسب منهجه الظاهرى فى كل المسائل. وقد كان لهذه الكتب الأثر الكبير ـ فى ذيوع المذهب ـ بعد وفاته، إذ كانت هى المنهاج الذى سار عليه تلاميذه والمتأثرون به من أتباع الظاهرية[٨٤] وغيرهم.

والأمر الثانى : أنه حاول نشر المذهب بالدعوة إليه وترويجه بين معاصريه، ولكن خصومه حالوا بينه وبين ما ينبغى فى نشر هذا المذهب، إذ أن حدة ابن حزم وشدته على مخالفيه كانت لها أثرها فى ردود الأفعال تجاه المذهب بالإضافة إلى رسوخ «المالكية» فى الأندلس والمغرب، ومن أبرزهم الإمام البَاجى الذى كانت له فى نقض المنهج

الظاهرى صولات وجولات، إلى حد أن حَرَقَ العامة كتبه قبل وفاته، مما أثار بعض الطلاب الذين التفوا حول شيخهم ابن حزم ودافعوا عن آرائه من بعده، وهذا ينقلنا **إلى الأمر الثالث فى هذا الصدد.**

وهو يتمثل فى أن ابن حزم استطاع أن يبذر بذور هذا المذهب فى عدد غير قليل من صغار الطلبة الذين كانوا يفدون إليه فى ضيعته حيث يقيم، والذين حملوا بعده عبء نشر المذهب، ولكن هذا المذهب لم يلق قبولا كبيرًا فى عصره، ولعل ذلك يعود إلى خصائص هذا المذهب نفسه؛ ومنها إنكار القياس والاقتصار فى أخذ الأحكام على الكتاب، والسنة النبوية، وإجماع الصحابة مما يخالف أصول الفقه، عند جمهور العلماء من أتباع المذاهب الأخرى مما أدى إلى الهجوم الشديد عليه من العلماء المعاصرين ومن العوام أيضًا، وظل هذا هو الموقف العام لمن جاءوا من بعدهم نحو كل من يحمل هذا المذهب أو يدعو له، وهذا قد أدى بدوره إلى نفور العامة فى مختلف الأمصار وابتعادهم عن اعتناق هذا المذهب، فبقى متداولا على الصعيد العلمى فى الجملة مع أتباع قليلين فى كل عصر.

وربما كان من أسباب معارضة هذا المذهب وعدم انتشاره جماهيريًا أنه يمنع التقليد منعًا باتًا فلا يجوز لعامى عندهم أن يقلد أحدًا دون فهم دليله، بل عليه أن يرجع إلى النصوص، وإن لم يستطع عليه أن يسأل غيره، ولكنه لا يجوز أن يقبل كلامه إلا إذا قدم له الدليل من الكتاب، والسنة، أو إجماع الصحابة، واقتنع به.

وعلى كل حال فإن المذهب الظاهرى لم يلق انتشارًا واسعًا لا فى حياة ابن حزم ولا بعد وفاته، ولكن عندما استطاع أحد تلاميذه البارزين وهو أبو عبد الله الحميدى (ت سنة ٤٨٨هـ) الخروج من الأندلس متجهًا إلى المشرق فإنه تمكن من نقل الاهتمام بهذا المذهب مرة أخرى إلى المشرق وأشاد بالكتب التى دونها ابن حزم، كما أسهم تلاميذ آخرون فى نشر هذا المذهب فى ربوع الأندلس، فكان لا يخلو جيل من ظاهرى أو عدد من الظاهرية فى كل عصر من العصور التالية.

ومن العلماء الظاهرية الذين عاشوا فى القرنين السادس والسابع الهجريين «أبو الخطاب بن عمر» الملقب بأبى الخطاب ابن دحية، وهو من العلماء الذين عملوا على نشر المذهب الظاهرى، بالإضافة إلى الصوفى الكبير محيى الدين بن عربى، فقد كان ظاهريًا فى فقهه وبخاصة فى العبادات، وكان معاصرًا لابن دحية؛ الأمر الذى دفع المقرى أن يقول: كان ابن عربى ظاهرىَّ المذهب فى العبادات، باطنىّ النظر فى

الاعتقادات وقد عاش «ابن دحية» و «ابن عربى» عصر دولة الموحدين الذين حكموا الأندلس وشمال إفريقية بعد دولة أمراء الطوائف، وكان عصرهم عصر ازدهار للاتجاه الظاهرى المجافى للمالكية منذ دعا مؤسس الدولة «المهدى بن تومرت» إلى الأخذ بظاهر الأحاديث، وتبنى هذا الاتجاه خليفته يعقوب بن يوسف، الذى أعلنه اتجاهًا رسميًا للدولة حتى إنه أحرق كتب المالكية إمعانًا فى ذلك، وفرض على ترك فقه الرأى أو الخوض فى شىء منه، وكان مقصده فى الجملة محاربة مذهب مالك وإزالته من الأندلس والمغرب، وحملَ الناس على الظاهر من القرآن والحديث. فكان ابن حزم موضع تقدير هذه الدولة، .ويروى أنه عندما دخل المنصور الموحدى الأندلس مرّ على قبر ابن حزم وقال: «كل العلماء عيال على ابن حزم».(٨٥) ولكن المالكية مالبثت أن عادت إلى سيادتها هناك، ومـا تزال هى المذهب السائد فى الأقطار المغاربية حتى اليوم.

ا.د./ منى أحمد أبو زيد

الهوامش :

١ - أبو البقاء اللغوى: الكليات، تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصرى، مؤسسة الرسالة بيروت، ط ٢ سنة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م ص ٥٩٤، وأيضا الجرجانى: التعريفات، تحقيق إبراهيم الإبيارى، دار الفكر العربى القاهرة ط: سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م ص ١٨٥ .

٢ - أحمد عطية: القاموس الإسلامى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة سنة ١٩٦٣م ج ٤ ص ٦٠٠، وأيضًا د. عبد المغنى الحنفى: المعجم الفلسفى، الدار الشرقية، القاهرة سنة ١٩٩٠م ص ١٩١.

٣ - ابن حزم: الإحكام فى أصول الأحكام، تحقيق وتقديم محمد أحمد عبد العزيز مكتبة عاطف القاهرة ط ١ سنة ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م ج١ ص ٤٢.

٤ - ابن النديم: الفهرست، طهران سنة ١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م ص ٢٧١.

٥ - اختلفت الآراء فى سنة ميلاده، فقيل سنة ٢٠٠هـ، أو سنة ٢٠١هـ، أو سنة ٢٠٢هـ انظر الصفدى: الوافى بالوفيات، تحقيق محمد الحجيرى، نشر فرانز فيسبادن سنة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م ج٣ ص ٤٧٣.

٦ - الشيخ محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ج٢ تاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربى القاهرة (د. ت) ص ٣٥٤.

٧ - الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد، مكتبة الخانجى القاهرة، المكتبة العربية بغداد سنة ١٣٤٩هـ، ١٩٣١م ج٨، رقم الترجمة ٤٤٧٣ ص ٣٧٣.

٨ - ابن النديم: الفهرست ص ٢٧١.

٩ - الجوهرى: الصحاح تاج اللغة، تحقيق أحمد عبد الغفار عطار، دار العلم للملايين بيروت ط ٢ سنة ١٩٧٠م ج٣ ص ٩٦٧.

١٠ - د. محمد حسن أبو يحيى: أهداف التشريع الإسلامى، دار الفرقان، الأردن سنة ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م ص ٨٠.

١١ - ابن حزم؛ ملخص إبطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغانى، مطبعة دمشق سنة ١٣٧٩هـ، ١٩٦٠م ص ١٥، وأيضًا ابن حزم: الإحكام ج١ ص ٥٠.

١٢ - ابن خلدون: المقدمة، نشر مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبنانى، بيروت سنة ١٩٧٦م، ص ٧٩٩.

١٣ - الشهرستانى: الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبى القاهرة سنة ١٩٦٨م ج٢ ص ١١، وأيضًا ابن حزم: ملخص إبطال القياس ص ٧٠.

١٤ - ابن حزم: ملخص إبطال القياس، ص ٦٩.

١٥ - د. سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء المغرب ط١ سنة ١٩٨٦م ص ٩١.

١٦ - ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء، والنحل، مكتبة المثنى بغداد (د. ت) ج٢ ص ١٥.

١٧ - د. عبد المجيد محمود عبد المجيد: الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث فى القرن الثالث الهجرى، دار الوفاء للطباعة، القاهرة سنة ١٩٧٩م ص ٢٥٠، ٢٥٦، وأيضًا د. حسان محمد حسان: ابن حزم الأندلسى، عصره ومنهجه وفكره التربوى، دار الفكر العربى ـ القاهرة سنة ١٩٦٤م ص ٦٧، ٦٨.

١٨ - ابن النديم: الفهرست ص ٢٧٣.

١٩ - دائرة المعارف الإسلامية، النسخة العربية، مادة (ابن حزم) كتبها أرندنك، ترجمها وعلق عليها إبراهيم خورشيد. نشر دار الشعب القاهرة سنة ١٩٦٩م ج١ ص ٢٥٤.

٢٠ - الشيخ محمد أبو زهرة: ابن حزم: حياته وعصره ـ أراؤه وفقهه، القاهرة سنة ١٩٥٤م ص ١٧.

٢١ - ابن حزم: فضائل الأندلس وأهلها، نشر د. صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت ط ١ سنة ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م ص ١٨.

٢٢ - انخل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسى، ترجمة د. حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة (د. ت) ص ٢١٨.

٢٣ - د. صلاح رسلان: الأخلاق والسياسة عند ابن حزم؛ مكتبة نهضة الشرق القاهرة سنة ١٩٨٥م ص ٦٥.

٢٤ - أنور خالد الزغبى: ظاهرية ابن حزم الأندلسى، نظرية المعرفة ومناهج البحث ـ المعهد العالمى للفكر الإسلامى. عمان الأردن ط١ سنة ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م ص ١١٧.

٢٥ – ابن حزم: الإحكام ج٥ ص ٩٠٤.
٢٦ – ابن حزم: الفصل ج٣ ص ٣.
٢٧ – ابن حزم: المصدر السابق ج٣ ص ٢٧.
٢٨ – ابن حزم: المصدر السابق ج٢ ص ١١٨.
٢٩ – ابن حزم: المصدر السابق، نفس الصفحة.
٣٠ – ابن حزم: الإحكام ج١ ص ٤٨.
٣١ – ابن حزم: الفصل ج٢ ص ١٣٣، وأيضًا طه الحاجرى: ابن حزم صورة أندلسية، دار الفكر العربى القاهرة (د. ت).
٣٢ – ابن حزم الإحكام ج١ ص ٤٦.
٣٣ – د. سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفى ص ١٨٣.
٣٤ – د. يوسف القرضاوى: بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، دراسة فى فقه مقاصد الشريعة ضمن ندوة مقاصد الشريعة عند المذاهب الإسلامية، المنعقدة فى لندن من ٢٠ – ٢٤ محرم سنة ١٤٢٦هـ: ١ – ٤ مارس سنة ٢٠٠٥م ص ١٠.
٣٥ – ابن حزم: الفصل ج٢ ص ١١٦.
٣٦ – أبو زهرة: تاريخ المذاهب ج٢ ص ٣٩٩.
٣٧ – ابن حزم: النبذة الكافية تحقيق أبى مصعب محمد سعد البدرى، دار الكتاب المصرى القاهرة، دار الكتاب اللبنانى ـ بيروت سنة ١٩٩١م ص ٧٤، ٧٥.
٣٨ – ابن حزم: الإحكام ج٢ ص ٢٠٥.
٣٩ – ابن حزم: النبذة الكافية ص ٥٣.
٤٠ – ابن حزم، المصدر السابق ص ٦٥.
٤١ – ابن حزم: المصدر السابق ص ٤٠.
٤٢ – ابن حزم: الإحكام ج١ ص ١٥٠.
٤٣ – ابن حزم: النبذة الكافية ص ٢٥ ـ ٢٦.
٤٤ – الشيخ أبو زهرة: ابن حزم ص ٣٦٤.
٤٥ – ابن حزم: النبذة الكافية ص ٧٥، ٧٦.
٤٦ – ابن حزم: المصدر السابق ص ٨٦.
٤٧ – ابن حزم المصدر السابق ص ٥، ٦.
٤٨ – ابن حزم: المصدر السابق ص ٤٧.
٤٩ – ابن حزم: فضائل الأندلس وأهلها ص ١٩.
٥٠ – ابن حزم: الفصل ج٣ ص ٣.
٥١ – ابن حزم: الإحكام ج١ ص ٤٨.
٥٢ – الأشعرى: مقالات الإسلاميين، تحقيق هيلموت ريتر، مطبعة الدولة استانبول سنة ١٩٣٩م ج١ ص ٢٨٨.
٥٣ – الأشعرى: المصدر السابق ج١ ص ٢٠٧.
٥٤ – أبو اليسر البزدوى: أصول الدين، نشر وتحقيق هانزبيترلنس،، دار إحياء الكتب العربية القاهرة سنة ١٩٦٣م ص ٢٢.
٥٥ – انظر هذا المذهب فى كتاب «التجسيم عند المسلمين ـ مذهب الكرامية» د. سهير مختار ط ١ سنة ١٩٧٣م ص ١٨٧ – ١٩٠. وأيضًا د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف مصر سنة ١٩٨١م ج١ ص ٢٩٧ – ٣٠٦.
٥٦ – ابن حزم : الفصل ج١ ص ١١٧.
٥٧ – الشيخ أبو زهرة: ابن حزم ص ٢٢٥.
٥٨ – ابن حزم: الإحكام ج٤ ص ٦٣٥.
٥٩ – ابن حزم: النبذة الكافية ص ٦٧.
٦٠ – البغدادى: أصول الدين، مطبعة الدولة استانبول ط ١ سنة ١٩٢٨م ص ٩٠.
٦١ – الشهرستانى: نهاية الأقدام، تحقيق الفريد جيوم، اكسفورد سنة ١٩٣٤م ص ١٩٤.

٦٢ – ابن حزم: الفصل ج٢ ص ١٢٠.
٦٣ – ابن حزم: المصدر السابق ج٢ ص ١٢١.
٦٤ – ابن حزم: المصدر السابق ج٢ ص ١٥٠.
٦٥ – ابن تيمية: الرسالة التدمرية فى تحقيق الاثبات لأسماء الله وصفاته، القاهرة سنة ١٣٨٧هـ ص٤.
٦٦ – انظر سعيد الأفغانى: مقدمة رسالة فى المفاضلة بين الصحابة لابن حزم، المطبعة الهاشمية، دمشق، سنة ١٣٥٩هـ/ ١٩٤٠م، ص ٦٣.
٦٧ – سعيد الأفغانى: مقدمة رسالة المفاضلة ص ٦٩.
٦٨ – د. محمد باكريم باعبد الله: وسطية أهل السنة بين الفرق، دار الراية، السعودية سنة ١٤١٥هـ ص ٣٢٤.
٦٩ – القاضى عبد الجبار المعتزلى: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه القاهرة سنة ١٩٦٥م ص ٧٠٣، والأشعرى: مقالات الإسلاميين ج١ ص ٢٦٨.
٧٠ – البيهقى: الاعتقاد على مذاهب أهل السلف، تحقيق أبو الفضل الغمارى، دار العهد الجديد ـ القاهرة سنة ١٩٥٩م ص ١٣٠.
٧١ – الباقلانى: التمهيد، تحقيق الأب ريتشارد مكارثى، المكتبة الشرقية بيروت سنة ١٩٥٧م ص ٣٤٦ وأيضًا البزدوى: أصول الدين ص ١٤٦.
٧٢ – الغزالى فضائح الباطنية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة سنة ١٩٦٤م ص ٤٧.
٧٣ – ابن حزم: الفصل ج٣ ص ١٨٧.
٧٤ – ابن حزم: المصدر السابق ج٣ ص ١٨٩.
٧٥ – ابن حزم: المصدر السابق ج٣ ص ٢١١ وأيضًا الأصول والفروع، دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٤هـ سنة ١٩٨٤م ص ٧.
٧٦ – ابن حزم: الفصل ج٤ ص ٤٨، وأيضاً الأصول والفروع ص ١٢٣.
٧٧ – أبو زهرة: ابن حزم ص ٢٣٩.
٧٨ – ابن حزم الإحكام ج٢ ص ٢٠٤ ، ٢٠٥.
٧٩ – ابن حزم: الفصل ج١ ص ٥١.
٨٠ – ابن حزم: المصدر السابق ج٣ ص ٢٣.
٨١ – ابن حزم: المصدر السابق ج٣ ص ٢٤.
٨٢ – ابن حزم: ج٣ ص ٦٠ ، ٦١.
٨٣ – انظر محمد باكريم: وسطية أهل السنة بين الفرق ص ٣٨٢.
٨٤ – أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ج٢ المذاهب الفقهية ص ٤١٣ بتصرف.
٨٥ – انظر عارف خليل محمد أبو عبيد: الإمام داود الظاهرى وأثره فى الفقه الإسلامى، دار الأرقم الكويت ط ١ سنة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م ص ١٤٨.

مصادر للاستزادة:

– إبراهيم (د. زكريا): ابن حزم الأندلسى، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، سلسلة أعلام العرب رقم ٥٦ القاهرة سنة ١٩٦٦م.
– ابن حزم (أبو محمد): الإحكام، فى أصول الأحكام، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، القاهرة سنة ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
– ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، مكتبة المثنى ـ بغداد (د. ت).
– ابن حزم: المحلى، تحقيق أحمد شاكر، دار التراث، القاهرة (د. ت).
– ابن حزم: مختصر إبطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغانى. مطبعة دمشق، سنة ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م.
– ابن حزم: فصائل الأندلس وأهلها، نشر د. صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد القاهرة سنة ١٣٨٧هـ – ١٩٦٨م.
– ابن حزم: النبذة الكافية فى أصول أحكام الدين تحقيق أبى مصعب محمد سعيد البدرى، دار الكتاب المصرى القاهرة، دار الكتاب اللبنانى بيروت سنة ١٩٩١م.
– ابن تيمية (تقى الدين) الرسالة التدمرية، القاهرة سنة ١٣٧٨هـ.

- أبو زهرة (الشيخ محمد): ابن حزم حياته وعصره، آراوه وفقهه القاهرة سنة ١٩٥٤م.
- أبو زهرة (الشيخ محمد): تاريخ المذاهب الإسلامية ج٢ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربى القاهرة (د. ت)
- بالنثيا (انخل جنثالت) تاريخ الفكر الأندلسى، ترجمة: د. حسين مؤنس ، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة (د. ت).
- بغدادى (الخطيب): تاريخ بغداد، مكتبة الخانجى القاهرة، المكتبة العربية بغداد سنة ١٣٤٩هـ، ١٩٣١م ج٨.
- الحاجرى (د. طه) ابن حزم صورة أندلسية، دار الفكر العربى القاهرة.
- حسان (حسان محمد): ابن حزم الأندلسى، عصره ومنهجه وفكره التربوى، دار الفكر العربى القاهرة سنة ١٩٦٤م.
- العوادى (مبروك) ابن حزم الأندلسى، ونشأة المذهب الظاهرى، مجلة الأصالة الجزائرية السنة ٤، عدد ٢٥ مايو سنة ١٩٧٥م.
- رسلان (د. صلاح الدين): الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، مكتبة نهضة الشرق القاهرة سنة ١٩٨٥م.
- الزغبى (أنور خالد): ظاهرية ابن حزم الأندلسى، نظرية المعرفة، الأردن سنة ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.
- شرارة (عبد اللطيف): ابن حزم والفكر العلمى، المكتب التجارى للطباعة بيروت (د ت)
- الشهرستانى (محمد بن عبد الكريم): الملل والنحل تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل مؤسسة الحلبى القاهرة سنة ١٩٦٨م.
- أبو عيد (عارف خليل محمد) الإمام داود الظاهرى وأثره فى الفقه الإسلامى - دار الأرقم الكويت سنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- عويس (عبد الحليم) ابن حزم وجهوده فى البحث التاريخى والحضارى، دار الاعتصام القاهرة سنة ١٩٧٩م.
- حماية (د. محمود على): ابن حزم ومنهجه فى دراسة الأديان، دار المعارف مصر سنة ١٩٨٣م.
- الكنانى (محمد المنتصر) معجم فقه ابن حزم الظاهرى، جزءان دمشق سنة ١٩٦٦م.
- يفوت (د. سالم) ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء المغرب سنة ١٩٨٦م.

العثمانيــة

هم أنصار سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه الذين يحتجون لفضله، ويدفعون مطاعن من يخالفونه من الشيعة، والزيدية، وأضرابهم، وهم فرع من العمرية، أصحاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

والعثمانية - هؤلاء - أشد الفرق السياسية خلافًا على الإمام على - كرم الله وجهه - والشيعة بدورهم أشد الناس عداوة لهم، والشيعة فى طعنهم على سيدنا عثمان، رضي الله عنه يتجهون إلى الطعن فى سلفيه أبى بكر، وعمر. وحملتهم ضد أبى بكر أشد، بسبب علو شأنه وظهور مناقبه.

وهذا الاتجاه دفع العثمانية إلى الإعلاء من شأن أبى بكر رضي الله عنه، وإظهار فضائله، والقول: بأنه أفضل هذه الأمة وأولاها بالإمامة أبو بكر بن أبى قحافة، وكان أول ما دلهم عند أنفسهم على فضيلته؛ وخاصة منزلته وشدة استحقاقه، إسلامه على الوجه الذى لم يسلم عليه أحد فى عالمه وفى عصره.

ويوازن العثمانية بين فضائل الصديق وفضائل الإمام علىٍّ فيذكرون أن صحبة أبى بكر رضي الله عنه فى الغار ليلة الهجرة أظهر فضلا من مبيت علىٍّ - كرم الله وجهه - على فراش النبى ﷺ فى نفس الليلة.

ويرون أن أبا بكر ظفر بلقب «الصديق» ولم يظفر بمثله الإمام علىٌّ - كرم الله وجهه - وأبو بكر رضي الله عنه انفرد بالرسول ﷺ فى العريش قبيل القتال فى غزوة بدر، ذلك أنه قبيل المعركة «بنى لرسول الله ﷺ عريش من جريد فدخله النبى ﷺ، وأبو بكر الصديق، وقام سعد بن معاذ على باب العريش متوشحًا بالسيف، وقدّم النبىُّ ﷺ أبا بكر يوم الحديبية، حيث كان أول شاهد على الكتاب الذى عقد بين النبى - صلوات ربى وسلامه عليه - وبين كفار قريش، وجاء الناس بعد «الصديق» رضي الله عنه.

وكذلكساير الصديق محمداً ﷺ يوم فتح مكة، وفيها طلع النبى ﷺ على العباس وأبى سفيان، والنبى ﷺ. بين أبى بكر وأسيد بن حضير، أبو بكر عن يمينه، وقبل ذلك فى الطريق كان بين أبى بكر وعمر، أبو بكر عن يمينه وعمر عن يساره.

ثم أيضًا أنزل فى أبى بكر رضي الله عنه فى القرآن

مالم ينزل فى أحد من الصحابة، من ذلك ما جاء فى تزكية أبى بكر - وإن لم يسمه الذكر الحكيم وإنما جاء الخطاب لجميع المؤمنين، فى قول الله ﷻ: ﴿ **إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثانى اثنين إذ هما فى الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا فأنزل الله سكينته عليه وأيده بجنود لم تروها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هى العليا والله عزيز حكيم** ﴾ (الآية ٤٠ من سورة التوبة).

ويقول الله ﷻ: ﴿ **ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولى القربى والمساكين والمهاجرين فى سبيل الله وليعفوا وليصفحوا ألا تحبون أن يغفر الله لكم والله غفور رحيم** ﴾ (الآية ٢٢ من سورة النور).

لقد أنزل الله ﷻ هذه الآية يأمر أبا بكر أن يصفح عن مسطح - الذى كان له دور فى الترويج لحادثة الإفك. فما ظنك برجل يقول الله له وفيه هذا القول ويصفه بهذه الصفة؟ لقد تلا الرسول ﷺ هذه الآية، فلما انتهى إلى قوله تعالى: ﴿ **ألا تحبون أن يغفر الله لكم** ﴾ قال أبو بكر: بلى يارب فعفا عنه، فوجبت له المغفرة.

ويقول الله ﷻ: ﴿ **فأما من أعطى واتقى ● وصدق بالحسنى ● فسنيسره لليسرى** ﴾ (سورة الليل الآيات ٥، ٦، ٧)، وليس هناك من يعارض فى أن هذه الآيات قد نزلت فى أبى بكر وإنفاقه المال وعتقه الرقاب والمعذبين.

كذلك أجمع أهل التأويل على أن المراد بمن ﴿ **أفمن يمشى مكبا على وجهه أهدى أمن يمشى سويا على صراط مستقيم** ﴾ (الآية ٢٢ من سورة الملك) هو أبو بكر رضي الله عنه بينما المقدر بمطلع الآية أبو جهل رأس الكفر.

ويقول بعض علماء التفسير: إن المقدر بقول الله ﷻ ﴿ **فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه** ﴾ (من الآية ٥٤ من سورة المائدة) هم أبو بكر وأصحابه.. وغير ذلك كثير.

ومن مزاياه رضي الله عنه كذلك: أنه أم الناس فى الصلاة أثناء مرض النبى ﷺ، ونال بذلك فضلا عظيمًا، لقد أمره النبى - صلوات الله وسلامه عليه - أن يقوم مقامه فى صلاته، وعلى منبره، وأرادت السيدتان عائشة وحفصة صرفه عن ذلك بسبب رقة الصديق التى قد تسبب بكاءه ولخشية السيدة عائشة أن يتشاءم به الناس وألا يحبوا رجلا قام مقام النبى ﷺ أبدًا، لكن النبى ﷺ قال لهما «إنكن لصواحب يوسف، قولوا لأبى بكر فليصل بالناس» وفى رواية «مروا أبا بكر فليصل بالناس، لقد كان النبى ﷺ عند كل صلاة لا يجد عندها إفاقة يقول: مروا أبا بكر يصلى بالناس ويقول: «أبى الله إلا أبا بكر» لم يستثن صلاة دون صلاة.

وفى سنة تسع من الهجرة، كان أبو بكر أميرًا على الحج، وكان أبو بكر «الإمام» وكان «على» المأموم، وكان أبو بكر الدافع بالموسم، ولم يكن لعلىّ أن يندفع حتى يدفع أبو بكر وإنْ بعث رسول الله ﷺ» عليًّا - كرم الله وجهه - يقرأ على الناس آيات من سورة براءة، فلحق أبا بكر فى الطريق.

ومن فضائله: أنه حسم الخلاف بين المسلمين حين تنازعوا حول المكان الذى يدفن فيه الرسول ﷺ بعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى، لقد تدخل الصديق رضي الله عنه فى الوقت المناسب وقال لهم: إن عندى لما تختلفون فيه علمًا، قالوا: فقل يا أبا بكر؛ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما مات نبى إلا دفن حيث يقبض»[٣] فخط الناس حول رأس رسول الله ﷺ ثم حولوا رأسه بالفراش ناحية البيت، وليس هناك من أظهر الشك فيما قاله الصديق رضي الله عنه مما يدل على علو منزلته.

أخيرًا إن الصديق رضي الله عنه هو الذى تدارك بحزمه الأمة بعد وفاة الرسول ﷺ، فلم يغادر ولم ينحرف، وما ضعف وما استكان، لقد رد قول من زعم أن النبى ﷺ لم يمت، وخاف أن يصل بهم الإفراط فى التعظيم والغلو فى الحب أن يضارعوا مذهب النصارى، فردهم إلى الصواب والحق، وليس موقفه من «السقيفة» ونقاشه أثناء الاجتماعات بخافٍ على أحد، وحتي نجح فى جمع كلمة الأمة بعد أن كادت أن تنشق على نفسها فى اجتماع السقيفة.

موقف الشيعة من فضائل أبى بكر، والإمام علىّ: فى مقابل حديث العثمانية عن فضائل الصديق ومبررات أحقيته بإمامة المسلمين، يتحدث الشيعة عن الإمام «على» - كرم الله وجهه - وكونه أولى الناس جميعًا بالإمامة، لما تمتع به من فضائل لم تحدث لأحد غيره، فهم يذكرون أن إسلام «على» فوق إسلام أبى بكر، فقد أسلم وهو ابن خمس سنين أو على أعلى تقدير ابن تسع سنين، وكان إسلامه بدعاء النبى ﷺ له، وفى ذكره الدعاء والإقرار به دليل على أن الإجابة اختيار، لأن المسلم بالدعاء مجيب للدعاء، فهو - كرم الله وجهه - مطيع فى إسلامه مختار له على غيره.

وكان «علىّ» أفقه من أبى بكر يقول الإمام على: كنت إذا سمعت حديثًا من النبى ﷺ ينفعنى الله بما شاء منه، فإن حدثنى غيره استحلفته، فإن حلف لى صدقته، وإن أبا بكر حدثنى - وصدق أبو بكر - أن النبى ﷺ قال: **«ما من رجل يذنب ذنبًا فيتوضأ فيحسن الوضوء»، ثم يصلى ركعتين ويستغفر الله إلا غفر الله له»**[٤].

وكان «علىٌّ» - كرم الله وجهه - يتصدق وهو فى الصلاة، يقولون إن سائلا دخل

المسجد، فسأل الناس وعلىٌّ راكع - فلم يُعط شيئًا فنزع «علىٌّ» خاتمه فأعطاه، فأنزل الله فيه: ﴿ إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون ﴾. (سورة المائدة، الآية ٥٥).

ومما يدل على أفضلية الإمام «علىٌّ» أن آية كاملة من القرآن الكريم نزلت فيه وفى ابنيه، فأولوا الأمر فى قول الله ﷻ: ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴾ المراد بها «علىٌّ» وولديه.

وفيه أيضًا جاء قول النبى ﷺ: «**أنت منى كهارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى**»، لقد أراد النبى - صلوات الله وسلامه عليه - أن يُعلِّمَ الناسَ أن عليًا وصيه وخليفته.

ولما آخى النبى ﷺ بين المهاجرين والأنصار آخى بينه وبين على - كرم الله وجهه - فلولا أنه كان أشبه الناس به هديًا وعلمًا وفضلا، لم يجعله عِدْلَ نفسه دون غيره. أضف على ذلك أن الله ﷻ أسر إليه بعلم ما كان وما سيكون، فهو يعلم أن لا يقتل ولا يموت حتى يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين، ولم يكتف الشيعة بذلك، وإنما طعنوا فى الأدلة التى اعتمد عليها «العثمانية» فى إثبات أحقية الصديق» بالإمامة. إنهم يطعنون فى أمر النبى ﷺ أبا بكر أن يصلى بالناس، ويقولون: إن إمامته رضي الله عنه لم تكن بإجماع، ولم يرض كل المسلمين عنها، بل قالت الأنصار: منا أمير ومنكم أمير، وقال خالد بن سعيد أرضيتم معشر بنى عبد مناف هذا، وقال أبو سفيان مثل ذلك، وخرج الزبير بسيفه شادًا، أى مصلتًا سيفه... وجلس علىّ فى منزله واعتل بأنه آلى ألا يبرح حتى يجمع القرآن.

ويقول الشيعة أيضًا: إن من أنكر إمامة «علىّ» فقد كفر، وإن أدنى منازل الزبير أن يكون قد كان مؤمنًا وليًا إلى أن جحد إمامة علىّ بعد مقتل عثمان. كذلك هم يقولون: إن بلالا وعمار بن ياسر كان يطعنان على أبى بكر، وعمر، ويرميان أبا بكر، وعثمان بالجبن، فهما عندهما من أجبن البرية.

وهكذا كل المفاخر التى يكتبها العثمانية لأبى بكر هى عند الشيعة كاذبة، أما مطاعن العثمانية فى «علىٌّ» - كرم الله وجهه - فإنها ضعيفة ومردودة.. وقد حاول الجاحظ أن يجعل من نفسه حكمًا بين هذه المتناقضات، فبان ما فى نفسه من تحامل على الشيعة، لكن هذا لم يمنعه من تمجيد الإمام «علىّ» - كرم الله وجهه - وتحميل الشيعة تبعة هذه المهاترات، يقول: «وليس أنه يعين «عليًا». لم يكن من طبعه النجدة والشهامة، وفى غريزته الدفع والحماية».

ولم نرد بهذا الكلام أن ننقص عليا - رحمه الله - ولا إخراجه من الفناء واحتمال المكروه[٥] والنزاع بين الفريقين يدور كله حول

الإمامة بمعناها السياسى والدينى لا يتعدى ذلك، وقال العثمانية فى ذلك كلامًا طويلا لا يتسع له المقام هنا. ولكن لابد أن نقول: إن ما ذكره الجاحظ فى كتابه العثمانية، قام أبو جعفر الإسكافى بنقضه، فقد ذكر ابن أبى الحديد فى شرح نهج البلاغة أن أبا جعفر الإسكافى نقض كتاب العثمانية على أبى عثمان الجاحظ فى حياته.[٦]

كذلك يشير المسعودى إلى أن الجاحظ ألف كتابًا استقصى فيه الحجاج وأيده بالبراهين... ترجمه بكتاب العثمانية يحل فيه عند نفسه فضائل علىّ رضي الله عنه ومناقبه، ويحتج فيه لغيره، طلبًا لإماتة الحق ومضادة لأهله والله متم نوره ولو كره الكافرون[٧].

وأبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافى، هو أحد شيوخ المعتزلة البغدادية الذين يذهبون إلى تفضيل على - كرم الله وجهه - وإلى القول بإمامة المفضول مع وجود الأفضل، ويوصف بأنه كان محققًا قليل العصبية، معدودًا فى الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة والمعتزلة جميعًا بصريين وبغداديين، متفقون على أن بيعة أبى بكر الصديق رضي الله عنه كانت صحيحة شرعية، لم تكن عن نص، وإنما كانت بالاختيار، والخلاف بينهم. فى التفضيل، فقدماء البصريين ومنهم الجاحظ يرون أن أبا بكر أفضل من علىّ، وترتيب الأربعة فى الفضل كترتيبهم فى الخلافة والبغداديون - قاطبة - وفيهم أبو جعفر الإسكافى يذهبون إلى تفضيل علىّ كرم الله وجهه - على أبى بكر - رضي الله عنه وذهب كثير من شيوخهم إلى التوقف فيهما[٨].

فهناك علاقة بين التشيع والاعتزال، وهذه العلاقة جعلت الشيعة يأخذون أدلة المعتزلة ويحتجون بها على مذهبهم[٩].

وفى شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد بيان لما استدل به قاضى القضاة عبد الجبار ابن أحمد على صحة إمامة أبى بكر رضي الله عنه من آيات قرآنية، ورد المرتضى الشيعى عليه[١٠]. ثم بعد ذلك نجد ملخصًا لما ذكره الجاحظ فى كتاب العثمانية، خاصًا بإمامة أبى بكر، ثم يأتى عقب ذلك ما اعترض به أبو جعفر الإسكافى على الجاحظ فى كتابه المعروف بنقض العثمانية[١١]. ويتبع ابن أبى الحديد هذا يذكر ملخص العثمانية للجاحظ ويفرغ من ذلك ليذكر كلام أبى جعفر الإسكافى لولا ما غلب على الناس من الجهل وحب التقليد، لم تحتج إلى نقض ما احتجت به العثمانية.[١٢] ولا يكتفى ابن أبى الحديد بذلك لأنه فى المجلد الرابع من كتابه يتحدث عن الوجوه التى طعن بها الشيعة فى إمامة أبى بكر رضي الله عنه ويذكر الجواب عنها ثم يتبع ذلك بطعن المرتضى الشيعى عليها، ويفصل الكلام فى كل ذلك[١٣].

الهوامش :

١ – ابن السعد الطبقات الكبرى، دار صادر بيروت (دون تاريخ» ج٢، ص ١٥.
٢ – نفس المصدر (الجزء) ص ٢١٩، ٢٢١.
٣ – نفس المصدر (الجزء) ص ٢٩٢.
٤ – رواه أحمد، والترمذى، وابن ماجه.
٥ – الجاحظ (أبو عثمان عمر بن بحر) ـ كتاب العثمانية، تحقيق وشرح الأستاذ عبد السلام هارون دار الجيل، بيروت ١٤١١هـ – ١٩٩١م، ص٣ وانظر تقديم الأستاذ عبدالسلام هارون بكتاب العثمانية ص ٧، وكذلك العثمانية، ص ٣ ، ٤٨.
٦ – انظر: ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، دار الأندلس، بيروت ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣، المجلد الرابع. ص ١٧، ص ١٥٩.
٧ – المسعودى: مروج الذهب ـ طبعة السعادة، القاهرة ١٣٦٧ هـ، ج٣، ص ٢٥٣.
٨ – انظر: ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، المجلد الأول، الجزء الأول ص ٣، ٤.
٩ – انظر الدكتور ضياء الدين الريس. النظريات السياسية الإسلامية، الطبعة السابعة، القاهرة، ١٩٧٩، ص ١٦٠.
١٠ – انظر ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، ج٣ ص ٢٤٦ ـ ٢٥٠ من المجلد الثالث، الجزء الثالث عشر.
١١ – انظر المصدر السابق ص ٢٥٧.
١٢ – انظر المصدر السابق، من ص ٢٥٧ إلى ص ٢٨٣، الجزء الثالث عشر من المجلد الثالث.
١٣ – انظر المصدر السابق، المجلد الرابع الجزء السابع عشر من ص ١٦٦ إلى ص ١٩٣. هذا وقد قام الأستاذ حسن السندوبى بجمع ونشر رسائل الجاحظ لم تنشر من قبل، وقد جمعها من كتابه «أدب الجاحظ» من بينها الرسالة رقم (١) تحت عنوان «خلاصة كتاب العثمانية» وقد أعطاها أرقاماً ووصل بها إلى الرقم ٢٩، وبعدها تأتى «خلاصة نقض كتاب العثمانية» لأبى جعفر الإسكافى، وقد ذكرها مرتبة حسبما جاءت فى «شرح نهج البلاغة» لابن أبى الحديد.

أهم المصادر والمراجع مرتبة أبجديا وفقاً للقب المؤلف :

١ – ابن أبى الحديد: ١ – شرح نهج البلاغة الجامع لخطب ورسائل وحكم أمير المؤمنين أبى المحاسن على بن أبى طالب عليه وعلى آله السلام.
عشرون جزءًا فى أربعة مجلدات، دار الأندلس: بيروت ١٤٠٣ – ١٩٨٣.
٢ – الإسكافى: أبو جعفر: ٢ – خلاصة مناقضات أبى جعفر الإسكافى لما أورده الجاحظ فى «العثمانية» ضمن رسائل الجاحظ بتحقيق الأستاذ عبد السلام هارون. وكذلك وردت ضمن رسائل الجاحظ بتحقيق الأستاذ حسن السندوبى.
٣ – الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر: ٣ – كتاب العثمانية بتحقيق الأستاذ عبد السلام هارون، ومنشور معه مناقضات أبى جعفر الإسكافى لبعض ما أورده الجاحظ فى العثمانية حسبما جاء فى شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد ص٢٨١ وما بعدها، ويذكر المحقق مع كل مناقضة موضعها من كتاب العثمانية.
٤ – السندوبى: الأستاذ حسن: ٤ – رسائل الجاحظ ومنها الرسالة الأولى بعنوان خلاصة كتاب العثمانية ضم خلاصة نقض العثمانية لأبى جعفر الإسكافى، القاهرة ١٣٥٢هـ ـ ١٩٣٣م. ٥ – الريس المرحوم أستاذنا الدكتور محمد ضياء الدين.
٥ – النظريات السياسية الإسلامية، الطبعة السابعة، القاهرة ١٩٧٩.
٦ – المسعودى أبو الحسن على: خروج الذهب ومعادن الجوهر، جزءان فى مجلدين مطبعة السعادة ١٣٦٧هـ فى القاهرة ١٣٦٧هـ.
٧ – نشر كتاب العثمانية للجاحظ.
٨ – رسائل الجاحظ ومنها الرسالة الثانية عشرة بعنوان من كتبه أبى الجاحظ فى مقالة العثمانية ـ الجزء الرابع، بيروت ١٤١١ هـ ـ ١٩٩١م.

القَدَرِيَّـــــة

مشكلة الجبر والاختيار مشكلة قديمة شغلت - ولاتزال تشغل - عقول المفكرين جميعا على اختلاف أجناسهم.

وينبغى أن نميز بين اتجاهات ثلاثة فى هذه المشكلة عند متكلمى المسلمين: اتجاه يقول: بالقدر والاختيار؛ بمعنى أن الإنسان قادر خالق لأفعاله - أى له قدرة واستطاعة من نفسه قبل الفعل، وهؤلاء هم المعتزلة ومن مال إلى رأيهم. واتجاه يميل إلى الجبر، ومعناه نفى العمل عن العبد، فيصبح الإنسان فى رأيهم مجبرا فى أفعاله لا قدرة له ولا إرادة أصلا. وهؤلاء الجبرية. واتجاه ثالث يتوسط بين الجبرية والقدرية، فيجعل الله خالقا لأفعال الإنسان؛ لأن الإنسان بجميع أفعاله مخلوق لله. ولكن الإنسان - مع ذلك - له استطاعة يحدثها الله فيه مقارِنة للفعل، لا متقدمة عنه ولا متأخرة. فالإنسان عندهم مكتسب لعمله، والله سبحانه خالق لكسبه. وهؤلاء هم أهل السنة من الأشاعرة ومن وافقهم فى مقالتهم[1].

وقد خاض المسلمون فى مسألة القضاء والقدر فى آخر عصر الراشدين وعصر الأمويين، واختلف الناس حول هذه المسألة، والذى دعاهم إلى الاختلاف «أنه إذا تُؤُمِّلَتْ دلائل السمع فى ذلك وجدت متعارضة، وكذلك حجج العقول»، كما يقول ابن رشد[2].

فإذا قلنا إن إرادة الله ومشيئته شاملة لكل ما يحدث فكيف يشاء الشر؟ وإذا قلنا إن إرادته لا تتوجه إلا إلى الخير وجب القول بأن هناك أفعالا تجرى على غير مشيئته ولا اختياره، فكيف تكون إرادته شاملة وقدرته مطلقة؟

ومثل هذا الخلاف فى إرادة الله الخلافُ فى قدرته. فمن ناحية نرى أن الله تعالى يبعث الرسل، وينزل الكتب، ويكلف الناس بالعمل، ويأمر، وينهى، ويثيب على فعل ما أمر به، ويعاقب على الإتيان بما نهى عنه. فكيف يعقل بعد ذلك أن نقول إن الإنسان مجبر مسيّر لا أثر لقدرته أصلا؟ إذ لو لم تكن له قدرة لما كان هناك معنى للطلب، ولا معنى للثواب والعقاب، ولكان التكليف بالمحال، ولَصَحَّ اعتراض المعترض بأنه لم يفعل ما فعل من شر حتى يستحق اللوم والعقاب.

ومن ناحية أخرى إذا قلنا: إن العبد خالق أفعاله ترتب عليه تحديد قدرة الله، وأنها غير شاملة، وأن العبد شريك لله تعالى فى إيجاد هذا الفعل الإنسانى؛ فى حين أن العقل يقضى أن الشىء الواحد لا تتعاور عليه قدرتان. فإذا كانت قدرة الله هى التى خلقت الفعل فلا شأن للإنسان فيه، وإذا كانت قدرة الإنسان هى التى خلقت الفعل فلا شأن لقدرة الله تعالى فيه. ولا يكون بعض الفعل بقدرة الله، وبعضه بقدرة العبد، لأن الشىء الواحد لا يتبعض(٣).

ويجد المتأمل فى القرآن الكريم آيات قد توحى بالجبر وآيات أخرى قد توحى بالاختيار. فمن الآيات التى توحى بالجبر قوله تعالى: ﴿ **وما تشاءون إلا أن يشاء الله** ﴾ (الإنسان: ٣٠). وقوله تعالى: ﴿ **والله خلقكم وما تعملون** ﴾ (الصافات: ٩٦). ومن الآيات التى توحى بالاختيار قوله تعالى: ﴿ **وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** ﴾ (الكهف: ٢٩)، وقوله تعالى: ﴿ **لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر. كل نفس بما كسبت رهينة** ﴾ (المدثر: ٣٧-٣٨).

والواقع أن كل فرقة من الفرق التى تجادلت فى مسألة الجبر والاختيار كانت تتلمس من النصوص ما يوافق مذهبها، ثم تتأول ما يمكن أن يعارضها من النصوص الأخرى تأويلا خاصا.

وفى الحقيقة ليس ثمة تعارض بين النصوص التى توحى بالجبر والنصوص التى توحى بالاختيار. فكل مجموعة منهما تعبر عن جانب واحد من جوانب علاقة الإنسان مع الله وعلاقته بفعله. فالإنسان مجبر من ناحية، ومختار من ناحية أخرى، ولا تعارض فى ذلك(٤).

والقدرية مصطلح أطلق على جاحدى القدر(٥)، وهم الذين يزعمون أن كل عبد خالقٌ لفعله، ولا يرون الكفر والمعاصى بتقدير الله(٦).

وقد دهش بعض من أرّخوا لهم من تسميتهم بالقدرية لأنهم نفاة للقدر، فكيف ينسبون إليه؟ فقال قوم: إنه لا مانع من أن ينسبوا إلى ضد ما يقولون كما تُسمَّى الأشياء بأضدادها. وقال قوم: إنهم نفوا القدر عن الله وأثبتوه للعبد، فسموا لذلك قدرية؛ إذ جعلوا كل شىء لإرادة الإنسان وقدرته، فكأنما أعطوا الإنسان سلطانا على القدر. ويميل بعض الكتَّاب إلى أن هذا الوصف ذكرهم به مخالفوهم لينطبق عليهم الأثر: «القدرية مجوس هذه الأمة». ويبدو أن تشبيه القدرية بالمجوس راجع إلى أن كل فرقة منهما تنتهى فى اعتقادها إلى القول بإلـٰهين. فالمجوس - وهم طائفة من المشركين كانت ديانتهم سائدة بين الفرس على وجه

الخصوص ـ يعتقدون بإلٰهين اثنين: أحدهما النور، والآخر الظلمة. فالخير من فعل النور، والشر من فعل الظلمة. والقدرية يعتقدون أن الإنسان خالق لأفعاله بقدرة خلقها الله فيه. فالخالق عندهم اثنان: الله، والإنسان فى أفعاله الاختيارية. وهذا الأثر ـ كما نرى ـ شبههم بالمجوس لأن المجوس ينسبون بعض التقدير إلى إلهين عندهم ـ يزدان وأهرمز ـ فأثبتوا تقديرا فى مقابلة تقدير الله، وقالوا بجواز حصول أحد التقديرين دون الآخر. فكذلك القدرية أثبتوا تقديرين: أحدهما لله، والآخر للعبد، وجعلوا أحد التقديرين فى مقابلة الآخر، وجوَّزوا حصول أحدهما دون الآخر، وزعموا أن تقدير الرب يُستثنى منه تقدير العبد. ثم زادوا على المجوس لأن المجوس جعلوا فى مقابلة تقدير الرب تقديرا واحدا، وهم جعلوا فى مقابلة تقديره تقدير كل فرد من بنى الإنسان أو الحيوان حتى الحشرات[٧]. ويذكر بعض العلماء علة أخرى لهذه التسمية بالقدرية وهى ـ كما أشرنا آنفا ـ مقاربة رأى القدرية لبعض عقائد المجوس، حيث إن المجوس ينسبون الخير إلى الله، والشر إلى الشيطان ويقولون إن الله لا يريده[٨]. ويقول بعض العلماء: إن لفظ القدرية جاء وصفا لأولئك الذين سلموا بقدرة الإنسان على تقرير أفعاله[٩].

ويقول الشيخ أبو زهرة: «وقد خاض المؤرخون فى بيان أول من دعا إلى ذلك المذهب وفى أى أرض نبت وترعرع ونما، وإن رأينا أن الأفكار التى تشيع وتنتشر من الصعب الوصول إلى مبدئها على وجه الجزم واليقين من غير حدس أو تخمين، وكذلك الشأن فى هذه الفكرة. غير أن كثيرا من الباحثين ذكروا أن هذه النحلة كان أول ظهورها فى الإسلام فى البصرة فى متناحر الآراء ومضطرب الأفكار ومزيج النِّحَل. والعراق كله كان موضعا لذلك التناحر. ولقد جاء فى كتاب (سرح العيون): قيل : «أول من تكلم فى القدر رجل من أهل العراق كان نصرانيا فأسلم ثم تنصر، وأخذ عنه معبد الجهنى وغيلان الدمشقى. ومن هنا نرى أن الفكرة دخيلة فى الإسلام وراجت بين المسلمين من عنصر أجنبى دعا إليها باسم الإسلام وهو يضمر غيره»[١٠].

والقدرية الذين ظهروا فى القرن الأول الهجرى عرفوا باسم «القدرية الأولى»، وكانوا ينكرون علم الله السابق بالأمور. ويروى عن معبد الجهنى قوله: «لا قدر والأمر أُنف»[١١]، أى أن الإنسان هو الذى يقدر أعمال نفسه، ويتوجه إليها بإرادته، ثم يوجدها بقدرته. ومعنى هذا عنده أن الله لا يقدر هذه الأعمال أزلا، ولا دخل لإرادته وقدرته فى وجودها، فلا يعلمها إلا بعد وقوعها[١٢].

وقد نُسِبَ القول بالقدر بمعنى خلق الإنسان لأفعاله إلى واحد من أكبر علماء البصرة، وهو الحسن البصرى المتوفى سنة ١١٠هـ (٧٢٨م)، وعدَّه البعض من أبرز المدافعين عن مذهب القدرية، وهذا ما تذهب إليه مصادر الاعتزال والمصادر المتأثرة بها[١٣]. أما المصادر السنية فهى لا تعد الحسن البصرى واحدا من طليعة القدرية، بل تعده من صميم أهل السنة[١٤].

يتضح لنا أن القدرية الأولى يقولون: إن أفعال العباد وطاعاتهم ومعاصيهم لم تدخل تحت قضاء الله وقدره. فأثبتوا قدرة الله على أعيان المخلوقات وأوصافها، ونفوا قدرته على أفعال المكلفين، وقالوا: إن الله لم يردها ولم يشأها منهم، بل هم الذين أرادوها وشاؤوها وفعلوها استقلالا دون مشيئة الله.

وقد زعموا أنهم بذلك ينزهون الله تعالى عن فعل القبيح ويصفونه بالعدل لأنه ـ على ظنهم ـ لا يمكن أن يأمر بالطاعات وينهى عن المعاصى ويحاسب عليها ثم يخلقهم بخلاف ذلك[١٥].

ويذكر العلماء أن مدرسة الجبرية الخالصة التى أقامها الجهم بن صفوان قد انقرضت، وكذلك انتهت مدرسة القدرية الخالصة التى كان معبد الجهنى رأسها. وكان هذا أمرا حتميا فرضته طبيعة التطرف الذى صبغ كلتا الفكرتين وجعلهما مما لا يستسيغه العقل المؤمن. وهكذا تبلورت ـ بمرور الزمن ـ هذه النزاعات المتطرفة وظهر مذهب الاعتزال الذى يقال عنه: القدرية الثانية (انظر مادة المعتزلة).

ويعلل البغدادى تسمية المعتزلة بالقدرية لقولهم جميعا: بأن الله غير خالق لأكساب الناس ولا لشىء من أعمال الحيوانات. وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم، وأنه ليس لله ـ عز وجل ـ فى أكسابهم ولا فى أعمال سائر الحيوانات صنع وتقدير. ولأجل هذا القول سماهم المسلمون قدرية[١٦].

ولعل الباحث يدرك أن القدرية الأولى لم يقفوا عند إثبات القدر والإرادة للإنسان فحسب، بل نفوا القدر عن الله، أى أن الله لا يُقدِّر هذه الأعمال أزلا، ولا دخل لإرادته وقدرته فى وجودها.

أما القدرية الثانية فإنهم يقولون: إن العباد خالقون لأفعالهم، والله لم يزل عالما بكل ما يكون من أفعال خلقه.

أ. د/ أحمد عبدالرحيم السايح

الهوامش :

١ – انظر: الدكتور أبو الوفا التفتازانى: علم الكلام وبعض مشكلاته، طبعة دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٧٩م، ص١٣٥ – ١٣٦.

٢ – ابن رشد: مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، طبعة مكتبة الإنجلو المصرية، الطبعة الثالثة.

٣ – نفس المصدر والصفحة.

٤ – انظر: الدكتور أبو الوفا التفتازانى، مرجع سابق، ص١٣٩.

٥ – القاموس المحيط: مادة «قدر».

٦ – الجرجانى (على بن محمد): التعريفات. القاهرة ١٣٠٦هـ، مادة القدرية.

٧ – انظر: الدكتور عبدالمنعم الحفنى، موسوعة للفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، طبعة دار الرشاد، القاهرة ١٩٩٣م، ص٣١٦.

٨ – الشيخ محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية. دار الفكر العربى، القاهرة، ص١٠٦. وراجع الدكتور عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، ص١٠١.

٩ – انظر: هارى أولنسون: فلسفة المتكلمين، المجلد الثانى، ترجمة الدكتور مصطفى لبيب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٥م، ص٧٨٣.

١٠ – انظر: الشيخ محمد أبو زهرة: مرجع سابق، ص١٠٧.

١١ – عبد الجبار بن أحمد: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد. الدار التونسية، ١٣٩٣هـ – ١٩٧٤م، ص١٩٥.

١٢ – الشهرستانى: الملل والنحل، تحقيق محمد السيد كيلانى. مطبعة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ١٩٦٧م، جـ١، ص٤٧.

١٣ – انظر حول ذلك: صحيح مسلم بشرح النووى، دار الريان للتراث، القاهرة ١٩٨٧، جـ١، ص١٥٠ –١٥٦ (كتاب الإيمان). وانظر أيضا: مقدمة الشيخ زاهد الكوثرى لكتاب: تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى لابن عساكر. مطبعة التوفيق، دمشق، ١٣٤٧هـ، ص١١.

١٤ – راجع: محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة، دار المعارف، القاهرة، ص١١٦.

١٥ – عبدالرحمن ناصر السعدى: الدرة البهية، شرح القصيدة النونية. طبعة الرياض، ص١٧.

١٦ – عبدالقاهر البغدادى: الفرق بين الفرق، بتحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد، طبعة محمد على صبيح، القاهرة، ص١١٥.

القرامطة

القرامطة: فرقة من الشيعة الباطنية الغلاة، الذين تفرعوا من الإسماعيلية، ويرجع ظهور هذه الفرقة فى الساحة الإسلامية إلى أواخر القرن الثالث للهجرة، على يد ميمون ابن ديهان القداح ورفاقه[1].

وتعود تسميتهم بهذا الاسم إلى مبتدع نحلتهم وصاحب مذهبهم، وهو: حمدان قُرْمُط بن الأشعث البَقّار، وهو رجل نشيط من دعاة الباطنية، كان فى مَشْيِه قَرْمَطة، أى تقارب فى الخطو، وكان حمّالا فى سواد الكوفة، يحمل غلات المنطقة على ثيرانه.

ويكاد يُجمع المؤرخون على أن أول ظهور للقرامطة على مسرح الأحداث، كان فى عام ثمانية وسبعين ومائتين هجرية (٨٩١م)، على يد حمدان قرمط المذكور. ويقول الطبرى فى حوادث تلك السنة: «... فشا أمر القرامطة ومذهبهم، وكثروا بسواد الكوفة، ووقف الطائى أحمد بن محمد (والى الكوفة وسوادها) على أمرهم، فوظف (قرر) على كل رجل منهم فى كل سنة دينارًا، وكان يجبى من ذلك مالا جليلا، فقدم قوم من الكوفة، فرفعوا إلى السلطان أمر القرامطة، وأنهم قد أحدثوا دينًا غير الإسلام، وأنهم يرون السيف على أمة محمد إلا من بايعهم على دينهم، وأن الطائى يخفى أمرهم على السلطان، فلم يلتفت إليهم، ولم يسمع منهم، فانصرفوا»[2].

وأما مذهب القرامطة، فلا شك فى أنه مذهب الباطنية، بكل ما ينطوى عليه من مبادئ تتسم بالغلو والانحراف عن المنهج السليم للعقيدة السمحة، لكن القرامطة قد أضافوا إلى ذلك أن اتخذوا العنف والعدوان المسلح نهجًا، ووسيلة إلى فرض السيطرة والسيادة لمذهبهم على غيرهم من المسلمين، فاختلفوا بذلك عن غيرهم من الباطنية ونهجهم ووسائلهم الهادئة فى الترويج لعقيدتهم وهو نهج السرية المطلقة، خوفًا من افتضاح أمرهم، وانكشاف خطرهم.

وإذا تقرر أن مذهب الفريقين (الباطنية والقرامطة) واحد على وجه العموم، فإن هناك رسالة مهمة حفظها التاريخ تلقى الضوء على بعض معالم نحلة القرامطة، كما تُبيِّن العلاقة الصريحة التى تربط بين هؤلاء القوم وبين الشيعة، فقد استُهِلَّ هذا الكتاب بما يلى: «يقول الفرج بن عثمان ... إنه داعية

المسيح، وهو عيسى، وهو الكلمة، وهو المهدى، وهو أحمد بن محمد بن الحنفية، وهو جبريل»، ومن المعلوم أن محمد بن الحنفية هو محمد بن على بن أبى طالب رضي الله عنه.

كما جاء فى نص هذا الكتاب صيغة مختلفة لأذان الصلاة، وهى: «الله أكبر (أربع مرات)، «أشهد ألا إله إلا الله (مرتين)، أشهد أن آدم رسول الله، أشهد أن نوحًا رسول الله، أشهد أن إبراهيم رسول الله، أشهد أن موسى رسول الله، أشهد أن عيسى رسول الله، أشهد أن محمدًا رسول الله، أشهد أن أحمد بن محمد بن الحنفية رسول الله»[٣].

كذلك يتضمن هذا الكتاب تأكيدًا وترسيخًا للتشيع لدى القرامطة، حيث يوجب على المصلى أن يقرأ فى كل ركعة، الاستفتاحَ المنَزَّلَ على أحمد بن محمد بن الحنفية.

وأمر ثالث ينطوى عليه نص هذا الكتاب، وهو التصريح بالعلاقة الوثيقة الواضحة بين القرامطة واليهود؛ فإنه ينص على أن «القبلة إلى بيت المقدس، والحج إلى بيت القدس».

أما الأمر الرابع الذى يكشف - مع غيره - حقيقة انحراف القرامطة عن عقيدة الإسلام، فهو النص الصريح فى هذا الكتاب على: «أن الصوم يومان فى السنة، وهما: المهرجان والنيروز»، ولا شك فى خطورة هذا النص - إن ثبتت نسبته إليهم - فهو يكشف عن نزعة تلفيقية واضحة لديهم، كما يدل على الصلة بين القرامطة والمجوس، فإنه مما يرى بعض الباحثين أن المجوسية هى أصل الباطنية وأساسها الذى قامت عليه.

وبجانب ذلك كله، فإن فى هذا الكتاب دلائل وبراهين أخرى تقطع بمخالفة شريعة الإسلام وذلك مثل: «أن الصلاة المفروضة أربع ركعات؛ ركعتان قبل طلوع الشمس، وركعتان قبل غروبها، وأن الخمر حلال، وأنه لا غسل من جنابة، إلا الوضوء كوضوء الصلاة، وأن الجزية تؤخذ من المسلمين الذين لم يحاربوهم»[٤]. وهذه كلها أمور تندرج تحت عنوان: «**إنكار ومخالفة المعلوم من الدين بالضرورة**».

وأخطر من ذلك كله حملُهم السيف على المسلمين، وجِدُّهم فى قتلهم - إلا أن يدخلوا فى نحلتهم - وارتكابُ أبشع الجرائم فى حقهم، كترويع الآمنين، والاستيلاء على أموالهم بالقهر والغلبة، واغتصاب ممتلكاتهم، وتدمير دورهم، وأسْرِهم دون تفريق بين رجل وامرأة وطفل.

إن تاريخ القرامطة - على قِصَرِه وضآلته فى حساب السنين - أسْودُ حالك السواد، بما انطوى عليه من الجرائم الشنيعة، وما أنزلوه بالمسلمين من الكوارث الهائلة، ولكى يحيط القارئ علمًا بحقيقة هذه الفرقة الشاذة،

فسنعرض لطرف من تاريخ هذه الفرقة ثم لمبادئها وأفكارها.

فأما تاريخ القرامطة، ووقائعهم مع المسلمين، ففى سنة ٢٨١هـ/٨٩٤م قدم إلى القطيف[٥]، أحد دعاة الشيعة، ويدعى يحيى ابن المهدى، فاجتمع إليه أهلها - وكان أكثرهم شيعة - فأعلمهم أنه رسول المهدى إليهم، وأطلعهم على كتاب، زعم أنه منه إليهم، وأخبرهم أن المهدى خرج إلى شيعته المنتشرين فى البلاد يدعوهم إلى أمره، وأن زمان ظهوره قد اقترب، فأجابوه، وبايعوه على الخروج معه حين يظهر أمره، ووجه دعوات مماثلة إلى سائر قرى البحرين، فاستجابوا له[٦].

وكان فى طليعة المستجيبين له: أبو سعيد الحسنُ بن بهرام الجَنَّابى[٧] القرمطى، الذى كان يشتغل فى تجارة الطعام، يبيعه للناس، ويعمل لهم حساب تجارتهم، وقد سبق له أن تبع حمدان قرمط. لكن أبا سعيد هذا لم يكن كسائر الناس الذين بايعوا للمهدى فى القطيف، وإنما كانت له طموحات أكبر من أن يكون مجرد تابع للمهدى قبل ظهور أمره، أو حتى بعد ظهوره! ولذلك ما لبث الرجل فى عام ٢٨٦هـ/٨٩٩م، أن تغلب على شيعة البحرين، وأظهر فيهم نحلته (القرمطة)، فتبعوه، والتفوا حوله، فصار زعيمهم، وقائدهم المطاع، وانتشر أمره، وكثر أتباعه من الأعراب والعامة، وقويت شوكته جدًا، ومن ثمّ أخذ يعيث فى الأرض فسادًا، فانقض على القطيف وغيرها من القرى، فقتل مَن بها من المخالفين، ثم أظهر أنه يريد مدينة البصرة، فسارع أميرها أحمد بن يحيى الواثقى - بأمر من الخليفة المعتضد - بعمل سور حول المدينة، وتقوية وسائل الدفاع عنها، ومن ثمّ هدأت نفوس أهلها، وشعروا بالأمان، بعد أن هموا بالرحيل عنها، خوفًا من أبى سعيد الجنابى وأتباعه القرامطة[٨].

ولما ظهر للخليفة العباسى خطورة أبى سعيد وأتباعه على حياة الناس وأمن الدولة، قرر مواجهة هذا الخطر والقضاء عليه قضاءً حاسمًا، وذلك فى عام ٢٨٧هـ/٩٠٠م، حيث حشدت الدولة العباسية جيشًا كثيفًا قوامه عشرة آلاف رجل، يقوده العباس بن عمرو الغنوى، وفى شهر شعبان التقى الفريقان قرب مدينة هجر، فانجلى أول اصطدام بين القرامطة وبين الخلافة العباسية عن نتيجة عجيبة، هى: وقوع جيش الخلافة فى أسْر أبى سعيد الجنابى، بعد هزيمة كاملة أمام القرامطة، وبلغت الكارثة ذروتها حين أمر القرمطى بقتل جميع الأسرى، فقُتِلوا كلهم بين يديه إلا قائدهم العباس بن عمرو الغنوى، الذى استبقاه حيًا، ثم أطلق سراحه بعد أيام،

وحمّله رسالة شفهية إلى الخليفة يقول فيها: «أَخْبِر صاحبَك بما رأيتَ»[9] لم يزد على ذلك!!

وكان أثر هذه الموقعة على الناس عظيمًا، حيث استبد بهم الرعب والهلع، وهمَّ أهل البصرة وجنوب العراق بالرحيل عن بلادهم، لولا اجتهاد أميرها الواثقى فى تهدئة روعهم ومنعهم من مغادرة ديارهم.

كما كان من آثارها أن دانت مناطق البحرين والأحساء للقرامطة بصورة كاملة، وأصبحت هَجَر هى القاعدة التى تنطلق منها قواتهم لشنِّ غاراتهم العدوانية على بلدان الخلافة العباسية، وقوافل الحجاج، وهى غارات روعت المسلمين ترويعًا عظيما، وامتنع الكثيرون من أداء مناسك الحج فى بعض السنوات التالية لعام ٢٨٧هـ، خوفًا من التعرض لهجمات القرامطة التى تفاجئهم دون مقدمات، فى بعض مراحل الطريق. وهكذا أصبح القرامطةُ القوة الباطشةَ التى يخشى الجميع خطرها، ويحجمون عن الاصطدام بها مخافة الفشل فى مواجهتهم.

وعلى الرغم من ذلك كله، فإن القرامطة لم يكن لهم دولة، أو نظام سياسى واضح المعالم قائم بذاته، إنما كانوا - كما رأينا - قوة عسكرية غاشمة، تعتمد فى استمرار وجودها على تلك الغارات المباغتة التى تشنها على البلاد المجاورة، أو مهاجمة القوافل التجارية، وقوافل الحجيج على وجه الخصوص، وتَحْصُلُ من ذلك النشاط العدوانى على الأموال المغتصبة فيرجعون بها إلى بلادهم فى شرق الجزيرة العربية، فيستطيعون البقاء، والإبقاء على قوتهم إلى حين[10].

على أن سنة ٢٨٩هـ/٩٠٢م شهدت نشاطًا مكثفًا من قِبَل الخلافة العباسية من أجل القضاء على القرامطة، واجتثاث خطرهم الداهم فى سواد الكوفة، حيث تتابعت القوات وتوالت المعارك الضارية التى نالت من القرامطة نيلا ظاهرًا، وحطمت معظم قوتهم، وإن لم تستأصلهم، فأحس الباقون منهم بالخطر الشديد الذى يتعرضون له من قبل جيوش الخلافة، وأن القتل الذى وقع فيهم قد أضعفهم جدا أو أبادهم (على حد تعبير ابن الأثير فى كتاب الكامل ٧/ ٥١١).

لذلك سعى زِكرويه بن مِهرويه الذى قام على شئون القرامطة بعد الزعماء السابقين إلى استغواء مَن قَرُب من الكوفة من الأعراب، من بنى أسد وطىء وغيرهم، فلم يستجب له منهم أحد، فأرسل أولاده إلى بنى كلب بن وبرة فى بادية السماوة[11]، فلم يُجِب منهم إلا بنو العُلَيْص بن ضمضم بن عدى ومواليهم، الذين بايعوا ولده يحيى بن زكرويه ابن مهرويه، الذى تلقب بالشيخ، وادعى لهم

أنه: محمد بن عبدالله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر بن محمد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب[١٢]. كما خدعهم بقوله: إن له بالبلاد مائة ألف تابع، وإن ناقته التى يركبها مأمورة، وحيثما تبعوها فى مسيرها نُصِروا.. إلى آخر ما مَوَّه به عليهم، وهم من فرط جهلهم صدقوه!

ولم يكن هذا الفريق الجديد أقل خطرا من أتباع الجنابى السابق ذكرهم، لذلك سارعت الخلافة العباسية إلى قتالهم، ولكن قواتها انهزمت أمامهم هزيمة نكراء بناحية السماوة، ومن ثمّ واصل القرامطة زحفهم نحو الشمال، فمروا فى طريقهم بالرصافة، فخربوها وأحرقوا مسجدها، ثم واصلوا زحفهم نحو بلاد الشام، فقاتلهم أميرها من قبل خماروية بن أحمد بن طولون ـ وهو طُغْجُ ابن جُفّ ـ فهزموه عدة مرات، وكما هو أسلوبهم وديدنهم، يقتلون كل من يلقونه مسالمًا أو محاربًا، ويعمدون إلى ارتكاب الجرائم الشنيعة فى حق أهل البلاد التى يمرون بها، من السلب والنهب والاغتصاب وتدمير العمران[١٣].

ثم دارت الدائرة عليهم بعد ذلك، حين نشطت الخلافة العباسية، وحشدت القوات الكبيرة، التى انطلقت من العراق تحت قيادة محمد بن سليمان الكاتب، والحسين بن حمدان، فدارت المعركة بينهم وبين القرامطة قرب مدينة حماة، فى شهر المحرم عام إحدى وتسعين ومائتين للهجرة (٩٠٣م)، فانهزم قرامطة الشام هزيمة فادحة، واستَحرَّ فيهم القتل، ووقع الكثيرون منهم فى الأسر، ولم ينج منهم إلا العدد القليل، الذين فروا من المعركة مسرعين إلى قواعدهم الأولى فى الأحساء والبحرين. لكن الأمر انتهى بقائدهم يحيى بن زكرويه بن مهرويه ـ الذى هرب مستخفيًا من ميدان القتال ـ إلى القبض عليه، وإدخاله بغداد مشهرًا به، ثم عُذِّب، وقُتِلَ هو ومجموعة من رءوس أتباعه[١٤].

وعلى الرغم مما حاق بيحيى بن زكرويه بن مهرويه (وهو المعروف بصاحب الشامة)، وحاق بأتباعه فى تلك الجولة من الصراع المسلح الطويل الذيول بين القرامطة والخلافة العباسية، فإن زكرويه بن مهرويه عاد مرة أخرى ليخدع بقايا القرامطة، من موالى بنى العُلَيْص الذين حددت الخلافة إقامتهم فى بادية السماوة، فبعث إليهم كتابًا يعلمهم فيه أنه مما أوحى إليه أن صاحب الشامة وأخاه يُقتلان، وأن إمامه الذى هو حَىٌّ يظهر بعدهما ويظفر[١٥]!!

لقد كان زكرويه هذا داهيةً خطيرًا، كم خدع الناس، ولبَّس عليهم، وأقنعهم بأوهام وأباطيل، فانصاعوا له، وتبعوه، لا يسألونه

عن شىء مما يفعله بالمسلمين المسالمين، من الحجاج وغيرهم، على الرغم من دناءة ما يفعله وبشاعته!

وتعرض كتب التاريخ تفاصيل كثيرة، ووقائع مثيرة لما ارتكبه قرامطة الشام، أتباع زكرويه بن مهرويه، وبخاصة ما فعلوه بقوافل حجاج بيت الله الحرام فى عام ٢٩٤هـ/٩٠٦م، حيث تحرك هؤلاء نحو واقِصَة[١٦] فى انتظار مرور الحجاج العائدين من مكة بها، فسألوا أهلها عن القافلة، فأخبروهم أنهم ساروا، فشك فيهم زكرويه، فقتل العلاّفة، وأحرق العلف، ومضى بأتباعه ليدرك القافلة التى نجت من شره وبطشه، فلقى قافلة حجاج خراسان، فاشتبك معهم فى قتال مرير، فلما فشل فى هزيمتهم أو النيل منهم، كف عنهم وسألهم: هل فيكم نائب للسلطان؟ فقالوا: ما معنا أحد. قال زكرويه: فلستُ أريدكم. فاطمأنوا وساروا، فهاجمهم على غرة، وقتلهم جميعا إلا من لاذ بالفرار فسلم، وحصد النساء قتلاً وسَبْيًا!

أما القافلة الثالثة فقد أوقعهم حظهم العاثر فى مواجهة زكرويه وأتباعه فى أحد مناهل الطريق يسمى الهَبِير[١٧]، وعنده وقعت معركة غير متكافئة بين الفريقين طوال أيام ثلاثة، انتهت باستسلام رجال القافلة من شدة العطش، أما الجريمة الكبرى التى اقترفها يومئذٍ، فقد تمثلت فى قتله جميعَ المستسلمين، وجمع جثثهم بعضها فوق بعض فأصبحت كَتَلٍّ مرتفع من الأرض، ولم يكتف زكرويه بهذا؛ بل أرسل خلف المنهزمين من يبذل لهم الأمان فإذا أجابوهم قتلوهم! أما غاية الغدر والخسَّة، ففيما قامت به نساء القرامطة مشاركة منهن فى تلك الكارثة، فلقد حملن الماء وطُفْنَ به بين القتلى، «فمن كلمهن أو أشار إليهن يطلب الماء قَتَلْنَه على الفور!»[١٨].

وكان أثر هذه الجرائم عظيما على نفوس المسلمين عامة، وعلى الخليفة المكتفى بصفة خاصة، فأمر بإعداد الجيوش التى تحركت نحو القرامطة فى شهر ربيع الأول من العام نفسه (٢٩٤هـ/٩٠٦م) وعلى قيادتها وَصيف ابن صوارتكين، وآخرون من القواد الكبار، فالتقوا زكرويه وأتباعه من القرامطة فى موقعة فاصلة، تمخضت عن قتل زكرويه وكبار أعوانه، ومن لا يحصى من أتباعه القرامطة، فأراح الله المسلمين منهم[١٩].

أما الفريق الآخر من القرامطة، أتباع أبى سعيد الجنّابى، فقد ظلوا على حالهم الذى وصفناه آنفا، من القوة والرهبة، وفرض السيطرة على هجر والأحساء والبحرين، إلى أن وافت سنة إحدى وثلاثمائة للهجرة (٩١٣م)، التى شهدت مقتل زعيمهم وقائدهم

أبى سعيد الحسن بن بهرام الجنابى، إذ قتله خادم له قِتْلةً دنيئة فى الحمّام، وقتل معه أربعة من كبار قادتهم فى الموضع ذاته، ثم لقى حتفه على أيدى القرامطة، حينما اكتشفوا فعلته، فانتقلت قيادتهم إلى ولده: أبى طاهر سليمان بن أبى سعيد الحسن بن بهرام الجنّابى.

فكان أول ما بدأ به رياسته، أن أجاب على رسالة للخليفة العباسى المقتدر، كان قد وجهها إلى أبى سعيد قبيل مقتله، فاستقبلها أبو طاهر، فأجاب عنها جوابًا يتسم بالاعتدال ويحمل فى مضمونه بعض الإشارات الدالة على الانفراج فى العلاقة مع الخلافة العباسية، إذ أكرم أبو طاهر رُسُل الخليفة، وأطلق الأسرى لديه، وأمّن طريقهم إلى بغداد، وأحس الناس ببعض الهدوء والطمأنينة من جهة القرامطة، لكن ذلك للأسف لم يدم طويلاً[٢٠].

فقد شهدت سنة إحدى عشرة وثلاثمائة (٩٢٣م)، ما بدد ذلك الإحساس، وأعاد إلى ذاكرة الناس كابوس الفظائع التى اقترفها القرامطة من قبل، حيث انقض أبو طاهر القرمطى بعد أن نظم صفوف أتباعه على مدينة البصرة، فاقتحموها ليلا، وقتلوا حاميتها وأميرها، وعلى الرغم من شدة مقاومة أهل البصرة لهم مدة عشرة أيام، فإن الغلبة كانت للقرامطة، الذين قتلوا من البصريين عددًا كبيرًا، أما الذين ألقوا بأنفسهم فى الماء هربًا من سيوف القرامطة، فقد هلك الكثيرون منهم. ويكمل المؤرخون حديث هذه الكارثة فيقولون: إن أبا طاهر ورجاله أقاموا فى البصرة سبعة عشر يومًا، يقتلون ويأسرون من أرادوا من النساء والذرية، ويغنمون ما يختارونه من الأموال والمتاع، ثم عادوا إلى قاعدتهم فى هجر[٢١].

وفى شهر المحرم من السنة التالية (٣١٢هـ/٩٢٣م) عاد القرامطة إلى اعتراض قوافل الحجيج، حيث سار أبو طاهر ومعه نحو ثمانمائة من أتباعه إلى الهبير، فقطعوا الطريق على الحجاج العائدين من مكة بعد أداء المناسك، فقاتلهم هؤلاء دفاعًا عن حريمهم وأنفسهم وأموالهم، فتغلب القرامطة عليهم، وأعملوا فيهم سيوفهم، فقتلوا منهم خلقًا كثيرا وأسروا من النساء والولدان من شاءوا، ونهبوا أموالهم، وأخذوا من الأمتعة والمتاجر مثل ذلك، ولم يكتفوا من جريمتهم بهذا كله، وإنما تركوا بقية الحجاج فى الصحراء القاسية بعيدا عن العمران، بدون ماء أو طعام، أو وسائل انتقال، بعد أن سلبوا كل ذلك منهم، فهلك أكثرهم عطشًا وجوعًا وإعياءً. ومن المثير للدهشة البالغة فى تلك الواقعة، أن قائد القرامطة الذى فعل هذا كله

بقوات الخلافة وقادتهم - وهو أبو طاهر الجنابى - كان يومئذٍ فى السابعة عشرة من عمره، ولله فى خلقه شئون[٢٢]!!

لقد كانت هذه السنة حافلة بنشاط القرامطة، إذ أقدم رئيسهم (أبو طاهر) على خطوة سلمية نحو الخلافة العباسية، وكذلك نحو جماهير المسلمين، حيث أطلق سراح من كان تحت يده من أسرى الحجاج، وكانوا نحو ألفين وخمسمائة، ومن بينهم أحد قوات الجيش الذين سبق أسرهم فى شهر المحرم، وهو أبو الهيجاء بن حمدان، غير أن أبا طاهر، أرسل إلى الخليفة المقتدر يطلب منه ولاية البصرة والأهواز، وكأنه يريد مكافأة على خطوته السلمية المذكورة، فرفض الخليفة طلبه هذا، ومن ثمّ عاد التوتر من جديد، واستأنف القرامطة أعمالهم العدوانية.

فانطلقوا من قاعدتهم هجر لاعتراض قوافل الحجاج، من جديد، وعلى الرغم من الحراسة القوية التى وفرتها الخلافة للحجاج فى طريق عودتهم من مكة، تلك التى بلغت بضعة آلاف من الجند، فإن أبا طاهر وأتباعه قد تمكنوا من هزيمتهم، فولوا الأدبار مسرعين نحو الكوفة، والقرامطة يتبعونهم، فأدركوهم عند باب المدينة، فاصطدموا بهم هناك، فقتلوا منهم من قتلوا، وأسروا من أسروا من الجند والقادة، وفر الباقون من المدينة، فدخلها أبو طاهر والقرامطة، وأقاموا بها ستة أيام، حملوا منها ما استطاعوا حمله من الأموال والأمتعة، وعادوا إلى هجر! فكان من أشد النتائج إيلامًا لهذه الهجمة العدوانية، أن أحدًا من المسلمين لم يحج فى ذلك العام[٢٣]. وهذا هو الهدف الذى يسعى القرامطة إلى تحقيقه من قطع الطريق على الحجاج وترويعهم وقتلهم والحيلولة بينهم وبين أداء شعائرهم.

فلما كان العام ٣١٥هـ/٩٢٧م، زحف أبو طاهر القرمطى، ومعه ألف وخمسمائة، أو ألفان وسبعمائة مقاتل من أصحابه نحو الكوفة، فأمر الخليفة قائد جيوشه يوسف بن أبى الساج بالمبادرة إلى الكوفة ليمنع القرامطة من دخولها، لكنهم سبقوه إليها، فحالوا بينه وبين دخولها، فكتب القائد العباسى إلى زعيم القرامطة يدعوه إلى طاعة الخليفة والكف عن العدوان على المسلمين، وإلا فليستعد للحرب غدًا - وهو يوم السبت التاسع من شهر شوال.

فلما كان الغد التقى الفريقان، وجيش الخلافة يومئذٍ عشرات الألوف من الرجال، فاستقل قائدهم ابنُ أبى الساج عدد جيش القرامطة واحتقرهم، وأمر كاتبه أن يبعث إلى الخليفة يبشره بالنصر والفتح قبل اللقاء!؟

ونشب القتال واشتدت وطأته على الفريقين، فصبر كلاهما لعدوه، وتقدم أبو طاهر ليقود المعركة بنفسه، ومعه فريق من ثقات أصحابه، وأخذ يحرض رجاله على الاستماتة فى القتال، وحملوا على جيش الخلافة حملة شديدة، فهزموهم وأسروا قائدهم يوسف بن أبى الساج وطائفة كبيرة من أصحابه، وقتلوا العدد الأكبر من الجند، وفر الباقون ـ وهم كثير أيضا ـ إلى بغداد، فوصلوا إليها حفاةً عراةً بائسين. واستحوذ القرامطة على الكوفة مرة أخرى.

ثم واصل القرامطة زحفهم حتى بلغوا مدينة الأنبار[٢٤]، فاستولوا عليها بعد أن هزموا قوات الخلافة المكلفة بحفظها وحمايتها منهم، فازداد الإرجاف وكثرت الشائعات بقرب وصول القرامطة إلى بغداد لأخذها، كما أخذوا الكوفة والأنبار، واستبد الخوف والهلع بسكان العاصمة، وخرج عنها كثير من أهلها خشية من اجتياح القرامطة لها، لكن الله لطف ببغداد وأهلها، فمنع أبا طاهر وأتباعه من الوصول إليها، حيث توقف زحفهم عند مدينة هيت[٢٥]، فارتدوا عنها بعد أن تمكنت حاميتها من صدهم عنها[٢٦].

ومما لا ريب فيه أن هذه الجولة من المعارك الحربية بين جيوش الخلافة وبين مقاتلى القرامطة قد أثبتت ـ شأنها شأن ما سبقها من جولات القتال بين الفريقين ـ أن جند الخلافة وكثيرًا من القادة العسكريين لم يكونوا مخلصين ولا صادقين فى ولائهم للدولة العباسية، ولم يرقَوْا إلى مستوى القرامطة فى خوض الحرب، أو الاستماتة فى القتال، ومن هنا كانت دهشة الخليفة المقتدر، وهو يتلقى أنباء الهزائم المتوالية لجيوشه التى تقدر بعشرات الألوف، أمام جيش القرامطة الذى لم يصل عدده ـ فى أكبر التقديرات ـ إلا إلى ألفين وسبعمائة مقاتل، لذلك قال تلك المقالة المعبرة عن دهشته، بل عن غضبه وألمه لتلك النتائج التى تستعصى على الفهم: «لعن الله نيفًا وثمانين ألفًا يعجزون عن ألفين وسبعمائة»[٢٧]!؟

أما الذى لا يمكن أن ينساه المسلمون، أو يغفروه من جرائم القرامطة وقائدهم أبى طاهر سليمان بن أبى سعيد الحسن بن بهرام الجنّابى، فهو عدوانهم الفائق الذى نسف وأطاح بحرمة بيت الله العتيق، وحرمة دماء حجاجه الآمنين، وحرمة شهر ذى الحجة، فى مكة البلد الحرام، وذلك كله هو الذى وقع من القرامطة فى موسم حج عام ٣١٧هـ/٩٢٩م.

فبعد أن توافد حجاج بيت الله الحرام إلى مكة المكرمة فى ذلك العام، وتأهبوا للذهاب إلى مِنًى يوم التروية، وهو اليوم الثامن من شهر ذى الحجة، للمبيت بها تمهيدًا للصعود

إلى عرفات فى اليوم التالى، وإذا بالقرمطى أبى طاهر ومعه سبعمائة من أتباعه، يقتحمون البلد الحرام، وينتهكون حرمة المسجد الحرام، فى الشهر الحرام، ويرتكبون فى هذا اليوم من أيام الموسم (يوم التروية) أبشع جريمة، سجلها التاريخ لهؤلاء الملحدين الكفرة؛ الذين قتلوا كل من صادفهم من أهل مكة، وأعملوا سيوفهم فى الحجاج المحتشدين بها قتلا وذبحًا، لا يبالون ما يفعلون، حتى بلغ عدد قتلاهم يومئذٍ ثلاثين ألفًا، بعد أن جردوهم من كل ما معهم من الأموال والمتاع. أما الكعبة المشرفة فقد اشتد عبثهم بها، فاقتلعوا الحجر الأسود من ركن الكعبة ـ وحملوه معهم عند عودتهم ـ وانتزعوا بابها الشريف، وجردوها من كسوتها ثم قطعوها مِزَقًا وزعوها على أنفسهم، وأمر أبو طاهر أحد أتباعه بالصعود إلى سطح الكعبة ليقتلع الميزابَ، فسقط على أم رأسه،فمات، وكذلك اقتلعوا القبة التى كانت على بئر زمزم، وردموها بجثث بعض القتلى الذين سُفِكت دماؤهم الزكية فى ساحة المسجد الحرام، ثم دفنوا بقية القتلى فى ساحة المسجد حيث قُتلوا، بغير غُسل، ولا كَفَنٍ، ولا صلاةٍ عليهم!!

أما رأسهم أبو طاهر، فقد سجل لنفسه ـ بل على نفسه ـ تلك الجريمة النكراء، حين وقف على عتبة باب الكعبة المشرفة شاهرًا سيفه وهو يصيح فى زهو ونشوة:

أنـــا بالله وبالله أنـــا

يخلق الخلق وأُفنيهم أنا!؟

وظل كابوس القرامطة الرهيب جاثما على صدر مكة طوال ستة أيام[٢٨]، ولم يستطع أحد إكمال مناسك الحج، بل لم يكن هناك من يؤدى هذه المناسك فى ذلك العام! ثم أمر أبو طاهر بالرحيل، فحمل القرامطةُ الحجرَ الأسود، مع كل ما سلبوه من أهل مكة والحجاج، وأخذوا طريق العودة إلى قواعدهم فى هجر وما حولها من شرق الجزيرة العربية، ليظل الحجر المقدس محتجزًا فى غير محله الكريم، ومسجونًا فى محبس هؤلاء الملحدين فى مدينة هجر، مدة اثنين وعشرين عامًا، حتى أذن الله بعودته إلى مستقره فى ركن الكعبة المشرفة بعد تدخل الخليفة الفاطمى، فى عام تسعة وثلاثين وثلاثمائة هجرية (٩٥١م). وتعليقًا منهم على استلاب الحجر الأسود، ثم إعادته إلى موضعه فى الكعبة بعد هذه السنين الطوال. قال القرامطة: «أخذناه بأمر، وأعدناه بأمر». وهو كلام يقصدون به تسويغ موقفهم أمام أتباعهم ومواصلة تمويهاتهم الخرافية على الجماهير الغافلة[٢٩].

إن هذه الكارثة الكبرى التى أنزلها

القرامطة بالمسلمين فى الأشهر الحرم، وفى هذا المكان المقدس، ينبغى ألا تمر هكذا كأى حادثة تاريخية جرت وقائعها فى الماضى، ونعيد الآن عرضها حتى يكتمل السرد التاريخى، بل لابد أن نتوقف أمامها، ونحاول معرفة ما تنطوى عليه من المغزى والدلالة، فلاشك أن وراءها ما وراءها من الأفكار الإلحادية والدوافع الإجرامية!؟

وأول ما يجب التأكيد عليه فى هذا الصدد، أن هذه النازلة ليست منقطعة الصلة بما سبقها من جرائم القرامطة فى حق حجاج بيت الله الحرام؛ فلقد رأينا فيما عرضناه آنفًا من عدوانهم المتكرر المنظم على قوافل الحجيج، والإلحاح عليه موسمًا بعد آخر، جيلا بعد آخر، ما يثبت هذه الصلة ويؤكدها، مما يقطع أنهم قد عقدوا النية، ووضعوا الخطة التى يؤدى تنفيذها فى النهاية إلى وقف الحج إلى بيت الله الحرام فى مكة المكرمة، ومن ثمّ يتمكن القرامطة من توجيه الناس للحج إلى بيت المقدس، كما تقضى بذلك نحلتهم الباطلة، التى نص عليها كتابهم المذكور فى بعض فقراته فى مطلع هذا البحث، عملا على نسخ أحكام الشريعة الإسلامية، وإحلال مذهبهم الملفق محلها.

لقد كانت محاولات القرامطة السابقة لتعطيل الحج، ومنع المسلمين من أداء المناسك تتمثل فى إرهاب الحجاج وترويعهم، بل وقتلهم بعد سلب كل ما معهم من الأموال والأمتعة، هى المرحلة الأولى التى يبغون من ورائها تحقيق هذا الهدف البعيد (منع المسلمين من الحج إلى بيت الله الحرام فى مكة). وقد تحقق لهم ذلك فى بعض الأعوام كما بيَّنا آنفا، لكنهم وجدوا المسلمين مُصرِّين على أداء فريضة الحج فى كل عام، وهم لذلك يشدون رحالهم إلى بيت الله العتيق فى مكة المكرمة، لا يبالون ما يتعرضون له من قطاع الطرق العادين ومن الملحدين القرامطة، حتى وإن دفعوا حياتهم ثمنًا لطاعة الله، وإقامة شريعته الخالدة.

وهكذا رأى القرامطة فشل مخططهم فى مرحلته الأولى، فكان لابد لهم من الإقدام على تنفيذ المرحلة الثانية منه، وهى الهجوم المباشر على بيت الله الحرام فى ذروة موسم الحج، وارتكاب تلك المجزرة الهائلة، التى راح ضحيتها نحو ثلاثين ألفًا من أهل مكة ومن حجاج البيت العتيق، فلعل هذا الهجوم، وما اقترفوه خلاله من أعمال مشينة أخرى بحق الكعبة المشرفة، هو الذى سيردع المسلمين ويمنعهم مستقبلا من قصد مكة لأداء مناسك الحج، كما توهم القرامطة، وسوّلت لهم أنفسهم، أو زيّن لهم الشيطان!

وثمة أمر آخر صريح الدلالة واضح المغزى

فى هذا الصدد، وأعنى به موقف الفاطميين فى بلاد المغرب من هذا العدوان الأثيم؛ لقد كانت الدولة الفاطمية يومئذٍ حديثة العهد، لم تكد تتم عقدين من الزمان، وكانت شديدة الحرص على التقرب من جمهور المسلمين وسعيًا إلى تقبلهم لها، وتأييدها ودعمها للوقوف فى وجه الخلافة العباسية فيما بعد.

ولما كان الخليفة الفاطمى عبيد الله المهدى أعلم الناس بحقيقة الصلة الجامعة بين القرامطة وبين الفاطميين، باعتبار الفريقين من غلاة الشيعة الباطنية، فقد أزعجه جدًا نبأُ عدوان القرامطة على حجاج بيت الله العتيق وعلى أهل مكة المكرمة، وعلى البيت الحرام، وقدّر العواقب الوخيمة التى ستحيق بهؤلاء الملحدين الحمقى، وتنال آثارها الفاطميين أيضا بهم وتؤثر كثيرًا على دعوتهم ومستقبل دولتهم، فسارع بالكتابة إلى أبى طاهر القرمطى، ينكر عليه ذلك كله، ويلومهُ ويلعنه ويقيم عليه القيامة، ويقول: «قد حققتَ على شيعتنا ودعاة دولتنا اسمَ الكفر والإلحاد بما فعلتَ، وإن لم ترد على أهل مكة، وعلى الحجاج وغيرهم ما أخذتَ منهم، وتردَّ الحجر الأسود إلى مكانه، وتردَّ كُسْوة الكعبة، فأنا برىء منك فى الدنيا والآخرة»[٣٠]!!؟

ويذكر الحافظ ابن كثير، فى حوادث سنة ٣٢٧هـ/٩٣٨م «أن الحج من جهة درب العراق قد تعطل عشر سنوات من سنة ٣١٧هـ إلى هذه السنة، فشفع الشريفُ أبو على عمر بن يحيى العلوى عند القرامطة - وكانوا يحبونه لشجاعته وكرمه - فى أن يمكنوا الحجيج من الحج، وأن يكون لهم على كل جمل خمسةُ دنانير، وعلى المحمل سبعةُ دنانير، فخرج الناس للحج فى هذه السنة على هذا الشرط»[٣١].

وهذا كلام فى غاية الأهمية، من حيث إنه يكشف حقيقة أن العدوان على بيت الله الحرام وعلى الحجيج فى عام ٣١٧هـ كان من آثاره المباشرة الخطيرة، توقفُ قوافل الحجاج القادمين من العراق والمشرق طوال عشر سنين، كما يكشف أن تحكم القرامطة فى هذا الطريق كان صارمًا بحيث لا يسلكه أحد إلا بإذنهم وموافقتهم ودفع الإتاوة التى يرضونها، أو بشفاعة من يقبلون شفاعتهم من الناس، وهكذا ظل القرامطة قوة مؤثرة يحسب حسابها فى مجريات الأحداث، وتقلبات الأوضاع، حيث كانت الخلافة العباسية تعانى حينئذٍ من الضعف الشديد، وذهاب السلطة والهيبة إلى حد بعيد!

ويُعد أبو طاهر أقوى رؤساء القرامطة، وأطولهم عهدًا، وأشدهم خطرًا على سلطة الدولة، وهيبة الخلافة العباسية، بل كان أشد

خطرًا على المسلمين عامة، وعلى حجاج بيت الله الحرام بصفة خاصة، غير أن أحوال القرامطة بدأت تتجه نحو الضعف، وأخذت الخلافات تعرف طريقها إلى قادتهم، قبل وفاة زعيمهم القوى أبى طاهر، مما كان نذيرًا بتضعضع قوتهم، وزوال سطوتهم.

فلما كانت سنة ٣٣٢هـ/٩٤٤م، توفى أبو طاهر سليمان بن أبى سعيد الحسن بن بهرام الجنّابى القرمطى، وكان فى نحو الثامنة والثلاثين من عمره، فتولى أمرَ القرامطة من بعده ـ فى شبه قيادة جماعية ـ إخوتُه الثلاثة : أبو الفضل العباس، وأبو القاسم سعيد، وأبو يعقوب يوسف، وعيَّنوا سبعةً من الوزراء، يديرون شئون القرامطة تحت إشرافهم المباشر[٣٢].

وفى عام ٣٣٩هـ/٩٥١م قام القرامطة بمبادرة منهم بإعادة الحجر الأسود إلى موضعه من الكعبة المشرفة، وقد أرفق رؤساءُ القرامطة الثلاثة المذكورون مع الحجر المقدس كتابًا قالوا فيه: «إنا أخذنا هذا الحجر بأمْر، وقد رددناه بأمْر مَن أمَرنا بأخذه، ليتم حجُّ الناس ومناسكُهم» وهو كلام غير واضح الدلالة، إلا أن يكون المقصودُ به، تقديم تفسير ـ أى تفسير ـ لسلوكهم الذى صدَم المسلمين جميعًا، وأحزنهم غاية الحزن، حين تجرأوا واقتلعوا هذا الحجر من ركن الكعبة المشرفة منذ اثنتين وعشرين سنة، ثم هم اليوم يعيدونه دون سبب واضح، فالموقف يتطلب تأويلا لهذا التصرف الذى تم فى حقيقة الأمر لسببين آخرين ـ فيما نعتقد ـ هما ضعف القرامطة داخليا، وتدخل الخليفة الفاطمى.

على أن المهم فى هذه المبادرة أنها غمرت قلوب المسلمين سعادة، وفرحوا بها فرحًا شديدًا، واستبشروا من ورائها خيرًا، بانتهاء معاناة الحجيج فى المستقبل، وتطلع الناس فى تلك المنطقة من ديار المسلمين ـ التى كانت مسرحًا لنشاط القرامطة العدوانى ـ إلى عهد جديد من الأمن والاطمئنان، والسير فى أرض الله دون خوف أو تهديد غادر.

غير أن صفحة القرامطة لم تُطْوَ بعدُ عند هذا التاريخ؛ فقد آل أمرُهم إلى أحد أحفاد أبى سعيد الجنّابى، وهو الحسن ـ أو الحسين ـ ابن أحمد بن أبى سعيد، ويُلَقَّب بالأعصَم، أو الأعسَم، وكان قد امتد نفوذ القرامطة الرسمى فى أيامه إلى بلاد الشام لما لهم من أتباع فى منطقة السماوة من قديم، فصالح حكامَها الإخشيديين على أن يؤدوا إليه فى كل سنة ثلاثمائة ألف دينار، فى مقابل أن يكف القرامطةُ أيديهم عنهم.

فلما استولى الفاطميون على مصر، ثم على بلادِ الشام، بعد القضاء على بقايا الدولة

الإخشيدية عام ٣٥٨هـ/٩٦٩م، لحق المنهزمون منهم بالقرامطة فى هجر كمحاربين محترفين أو مغامرين، وأغروهم بقتال القوات الفاطمية فى الشام، فاستجابوا لهذا التحريض، ومضوا معهم لحرب الفاطميين هناك، ويقال: إن الدولة العباسية قد أيدت القرامطة فى تلك الحرب، وأمدتهم بالمال والسلاح نكاية فى العدو المشترك وهو الدولة الفاطمية، التى باتت حدودها تتاخم الحدود الغربية العباسية فى العراق!

وهكذا تحول عدوٌّ العباسيين بالأمس القريب - وهو القرامطة - إلى حليف لهم، لأنهما الآن يواجهان خصمًا واحدًا لكليهما، ومن المثير فى هذا الموقف، أن عكس ذلك كان حاصلا فى الجهة الأخرى؛ إذ كانت علاقات القرامطة بالفاطميين، يسودها الود والصداقة، إلى سنة ٣٥٨هـ/٩٦٩م، لا سيما وأصول العقيدة والفكر متقاربة، وكذلك الأهداف واحدة لدى الفريقين إزاء الخلافة العباسية، فلما ملك الفاطميون مصر والشام، تغيرت الأوضاع، وتبدلت الأحوال، وتعارضت المصالح، وبخاصة عندما قطعت السلطات الفاطمية فى الشام الإتاوة السنوية الضخمة (ثلاثمائة ألف دينار) التى كان يحصل عليها القرامطة من الإخشيديين من قبل وأيقن القرامطة أنها لن تصل إليهم بعد هذا التغيير، فأصبح حلفاءُ الأمس أعداءَ اليوم، ومن ثمّ وقعت الحرب بين الفريقين.

ففى العام ٣٦٠هـ/٩٧١م، تحرك القرامطة من قواعدهم فى الأحساء والبحرين، بقيادة الحسن الأعسم قاصدين بلاد الشام، وقد مروا فى الطريق إليها بالكوفة، فأخذوا ما تم الاتفاق عليه مع عز الدولة بختيار (ملك بغداد وصاحب السلطان الفعلى فيها) من المال والسلاح، عونًا لهم على قتال الفاطميين، وواصلوا زحفهم نحو دمشق، وعَلِمَ بأمرهم الوالى الفاطمى (جعفر بن فَلاَح)، فاستهان بهم، ولم يأخذ أهبته لقتالهم، فلم يشعر بهم إلا وقد انقضوا على أطراف دمشق، فقتلوه، واستولوا على الأموال والسلاح والدواب، وملكوا المدينة، ثم ساروا إلى مدينة الرملة واستولوا عليها، وعلى المدن والقرى التى بينها وبين دمشق، ثم حاصروا القوات الفاطمية فى مدينة يافا، واتجهوا نحو مصر للاستيلاء عليها، وقد انضم إليهم كثير من العرب والجند الإخشيديين.

وعسكر القرامطة وحلفاؤهم فى عين شمس، وكانوا جميعا جيشا ضخما، فخرج إليهم القائد الفاطمى جوهر الصقلى بقواته، ووقعت عدة جولات من القتال بين الجيشين، كانت الغلبة فى أكثرها للقرامطة، لكن العربَ حلفاءَ القرامطة انهزموا فى الجولة الأخيرة،

فانقضت قوات جوهر على القرامطة، فشتتوهم، ونهبوا معسكرهم، ونالوا منهم، فاضطروا إلى الانسحاب وعادوا إلى الشام، وذلك فى عام ٣٦١هـ/٩٧٢م(٣٣).

لكن الجولة الفاصلة فى الصراع بين الفاطميين والقرامطة، كانت تلك التى جرت وقائعها بعد ذلك بعامين فى عام ٣٦٣هـ/٩٧٤م، وكان المعز لدين الله الفاطمى، قد وصل إلى مصر ـ قادما من المغرب فى العام السابق ـ، واستقر به المقام فى عاصمة خلافته الفاطمية الجديدة (القاهرة)؛ فجاءت الأخبار تؤكد عزم القرامطة بقيادة الحسن الأعسم غزوَ مصر مرة أخرى، فبادر الخليفة الفاطمى بإرسال رسالة مطولة إلى زعيم القرامطة، ذكر فيها فضل نفسه، وفضل آبائه، وأن دعوتهم ودعوة القرامطة واحدة، وأن مَن سبق الأعسمَ من قادتهم كانوا يدينون بالولاء للخلفاء الفاطميين، ثم هدّده، وتوعده، وحذره سوءَ العاقبة، إن لم يُسَلِّم نفسه إلى المعز طائعًا خاضعًا! فكتب إليه القرمطى موجزًا: «وصل كتابك الذى كثر تفصيله، وقَلّ تحصيله، ونحن سائرون إليك على إثره، والسلام».

وما هو إلا أن زحف القرامطة إلى مصر، ومعهم جموع العرب الرافضين للفاطميين، وعسكروا فى عين شمس، وانتشروا فى أنحاء واسعة من البلاد فبثوا الرعب بين الناس، وهالَ المعزَّ كثرةُ رجال أعدائه، فاستشار نصحاءه وأهل الرأى من أصحابه، فنصحوه باستعمال الحيلة، والاجتهاد فى التفريق بين القرامطة وأحلافهم من العرب، فاستمال إليه أميرَ العرب وقائدَهم حسانَ بنَ الجراح الطائى، بعد أن وعده بمائة ألف دينار، إن هو تخاذل عن الحسن الأعسم فى أثناء القتال، فأجابه إلى ما طلب، وانهزم بالناس فى أثناء المعركة، فحلَّت الهزيمة بالقرامطة، فولوا مدبرين، وتبعهم الجند الفاطميون يطاردونهم، ويقتلون منهم ويأسرون، ولم يتوقف الهاربون منهم إلا فى قواعدهم بالأحساء والبحرين، ونتيجة لذلك انتهى أمر القرامطة فى بلاد الشام التى دانت للخلافة الفاطمية، وإن ظلت أحوالها مضطربة لبعض الوقت(٣٤).

ومنذ تلك الواقعة أخذ أمر القرامطة يضعف ويتلاشى، وانحصر وجودهم فى قواعدهم فى الأحساء والبحرين، دون أن يكون لهم دور مؤثر فى سير الحوادث، مثل الذى كان لهم فيما سلف.

وفى عام ٣٦٦هـ/٩٧٦م توفى الحسن بن أحمد بن أبى سعيد الحسين بن بهرام الجنابى، الملقب بالأعصم، فتولى أمر القرامطة من بعده مجلس مكون من ستة

رجال من ذوى الأسنان فيهم، إذ لم يعد يوجد بينهم رجل قوى يمسك بزمام أمورهم التى كانت تمضى مسرعة نحو النهاية المحتومة لتلك المسيرة القرمطية التى امتدت نحو تسعين عامًا، فكانت الخاتمةُ، وزوالُ وجودهم تمامًا عن ديارهم فى حدود عام ٣٧٥هـ/٩٨٥م، وانمحى ذكرُهم فى الأحساء، والبحرين، وهجر وتخلص العالم الإسلامى من إحدى مشكلاته الخطيرة، ولله عاقبة الأمور.

أما عن آراء القرامطة :

فيذهب معظم المتكلمين ومؤرخى الفرق إلى أن القرامطة نبتٌ من الباطنية وفرعٌ من فروعها، يظهر ذلك فى قول عبد القاهر البغدادى: «ثم ظهر فى دعوته إلى دين الباطنية رجلٌ يقال له حمدان قرمط ... وإليه تنسب القرامطة»[٣٥].

ثم يصفهم بأنهم «دهرية زنادقة، يقولون: بقدم العالم، وينكرون الرسل والشرائع كلها»[٣٦] مستدلا على ذلك بما جاء فى كتاب «السياسة والبلاغ الأكيد والناموس الأعظم» الذى كتبه عبيد الله بن الحسين القيروانى إلى سليمان بن الحسين بن سعيد الجنّابى - كما سلفت الإشارة -.

ويستفاد من هذا الكتاب أنهم ينكرون المعاد والعقاب، وأن الجنة هى نعيم الدنيا وأن العذاب هو انتقال أصحاب الشرائع بالصلاة والصيام.

كما أنهم ينكرون المعجزات، ونزول الملائكة بالوحى من السماء والأمر والنهى، ويتأولون الملائكة على دعاتهم ويطلقون الشياطين على مخالفيهم، ويزعمون أن الأنبياء قوم أحبوا الزعامة فساسوا العامة بالنواميس والحيل طلبًا للزعامة بدعوى النبوة والإمامة[٣٧].

والأصل فى قولهم - كما يذكر أحمد بن يحيى المرتضى - «أنهم لا أديان لهم»[٣٨]، ثم تطرق إلى ذكر أسمائهم التى عرفوا بها وهى:

الباطنية: لدعواهم أن لكل ظاهر باطنًا، **والقرامطة**: نسبة لرجل يسمى قرمط، **والمزدكية**: نسبة إلى مزدك، وذلك لمقاربتهم مذهب المزدكية من الثنوية[٣٩].

كما إنهم يقولون - فيما ذكر ابن المرتضى - بأصلين وجانبين هما السابق والتالى، كما يقولون: بالطبع فضلا عن توسعهم فى التأويل فأنكروا الشريعة جملة وتفصيلا؛ فثعبان موسى حجته، والغمام أمره، وأنكروا كون عيسى من غراب بل هو رمز إلى أخذ العلم من غير إمام، وإحياء الموتى إشارة إلى العلم، ونبوع الماء من الأصابع إشارة إلى كثرة العلم، وطلوع الشمس من المغرب خروج الإمام، والقيامة قيام الإمام، والمعاد عود كل شىء إلى أصله من الطبائع الأربعة، والجنابة إظهار العلم غير أهله[٤٠].

أيضًا من آرائهم القول بالنص على عليّ رضي الله عنه، وانتقال الإمامة إلى الحسن والحسين حتى خلصت إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر الذى يعتقدون حياته، وأنه لن يموت حتى يملك الأرض وأنه المهدى(٤١).

ويوضح القاضى عبد الجبار الهمدانى دخيلة أنفسهم فيورد لنا خطبة لأحد زعمائهم يقول فيها: «معشر الناس: إنا كنا ندخل عليكم بحسب أهوائكم مرة بمحمد، ومرة بعليّ، ومرة بإسماعيل بن جعفر، ومرة بمحمد بن إسماعيل، ومرة بالمهدى، هذا كله باطل وهو سر كنا نكتمه ومن قبلنا منذ ستين سنة، واليوم قد أظهرناه وهذا إلـٰهنا وإلـٰهكم، وربنا وربكم، فإن عاقب فبحق، وإن عفا فبفضل، وأظهروا اللعن لمخالفيهم».

هؤلاء القرامطة الذين يحلو لبعض الكتّاب المعاصرين إدراجهم فى حركات النضال، وأصحاب الفكر الإصلاحى، ويضفون عليهم من الصفات، وينحلونهم من الآراء ما يعلى بقدرهم ويرفع منزلتهم،(٤٢) وهم مجرد قتلة سفاكين للدماء منكرين للشرائع والأديان كما رأينا فى تاريخهم ومواقفهم، ولله عاقبة الأمور.

ا.د/ محمد جبر أبو سعده

الهوامش :

١ - عبد القاهر البغدادى: الفَرْق بين الفرَق ص ١٦٩.

٢ - تاريخ الرسل والملوك ٢٥/١٠، وراجع البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٦٩.

٣ - ومن السخرية فى هذه الشهادة المزعومة، ألا يكون لمحمد بن الحنفية ولدٌ اسمه أحمد، لأن أولاده الذكور سبعة، هم: «جعفر، وعلى، وعون، وإبراهيم، والقاسم، وعبدالله، والحسن» ابن حزم: جمهرة أنساب العرب ص ٦٦.

٤ - راجع نص هذا الكتاب كاملا فى تاريخ الرسل والملوك للطبرى ٢٥/١٠ - ٢٦، والكامل فى التاريخ لابن الأثير ٤٤٧/٧ - ٤٤٩.

٥ - القطيف، هى مدينة علي الخليج فى شرق الجزيرة العربية.

٦ - ابن الأثير: الكامل ٤٩٤/٧.

٧ - نسبة إلى جَنَّابَة، وهى بلدة صغيرة بساحل الخليج. ياقوت: معجم البلدان ١٩٢/٢.

٨ - الطبرى: تاريخ الرسل والملوك ٧١/١٠، ابن الأثير: الكامل ٤٩٣/٧، ابن كثير: البداية والنهاية ٦٨٣/١٤ - ٦٨٤.

٩ - الطبرى: تاريخ الرسل والملوك ٧٧/١٠ - ٧٩، ابن الأثير: الكامل ٤٩٨/٧ - ٥٠٠.

١٠ - ابن الأثير: الكامل فى التاريخ ٥١١/٧ - ٥١٢، ٥٢٣، ٥٣٠، ٥٤١، ٥٤٦، ٥٤٨، ١٤٣/٨، ١٤٧، ١٥٥، ١٦٠، وغيرها من المواضع.

١١ - بادية السماوة، صحراء بين الكوفة والشام. ياقوت: معجم البلدان ٢٧٨/٣.

١٢ - ليس لمحمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق ولد اسمه عبدالله، إنما هما ولدان فقط (جعفر وإسماعيل). ابن حزم: جمهرة أنساب العرب ص ٦٠.

١٣ - الطبرى: تاريخ الرسل والملوك ٩٤/١٠ - ٩٦، ابن الأثير: الكامل ٥١١/٧ - ٥١٢، ابن كثير: البداية والنهاية ٦٩٧/١٤. وبخاصة مافعلوه بأهل حماة والمعرة وبعلبك وسلمية.

١٤ - الطبرى: تاريخ الرسل والملوك ١٠٨/١٠ - ١١٤، ابن الأثير: الكامل ٥٣٠/٧ - ٥٣١، ابن كثير: البداية والنهاية ٧١٩/١٤ - ٧٢٠.

١٥ - الطبرى: تاريخ الرسل والملوك ١١٥/١٠، ابن الأثير: الكامل ٥٣٢/٧.

١٦ - قال ياقوت: واقِصَةُ، منزل بطريق مكة... قبل العقبة ٤٠٧/٥.

١٧ - الهبير: موضع رَملى فى طريق مكة ـ ياقوت: معجم البلدان ٤٥١/٥.

١٨ - الطبرى: تاريخ الرسل والملوك ١٣٠/١٠ - ١٣٣، ابن الأثير : الكامل ٥٤٨/٧ - ٥٤٩، ابن كثير: البداية والنهاية ٧٣٥/١٤ - ٧٣٦.

١٩ - الطبرى: تاريخ الرسل والملوك ١٣٤/١٠، ابن الأثير: الكامل ٥٤٨/٧ - ٥٤٩، ابن كثير: البداية والنهاية ٧٣٥/١٤ - ٧٣٦.

٢٠ - الطبرى: تاريخ الرسل والملوك ١٤٨/١٠، ابن الأثير: الكامل ٨٣/٨ - ٨٤، صلاح الدين الصفدى: الوافى بالوفيات ـ ٣٦٣/١٥ - ٣٦٤.

٢١ - ابن الأثير: الكامل ١٤٣/٨ - ١٤٤، ابن كثير: البداية والنهاية ٥/١٥.

٢٢ - ابن الأثير: الكامل ١٤٧/٨ - ١٤٩، ابن كثير: البداية والنهاية ١١/١٥.

٢٣ - ابن الأثير: الكامل ١٥٥/٨ - ١٥٦، ابن كثير: البداية والنهاية ١٣/١٥ - ١٤.

٢٤ - الأنبار: مدينة على الفرات فى غربى بغداد بينهما عشرة فراسخ. ياقوت: معجم البلدان ٣٠٥/١.

٢٥ - هيت: بلدة على الفرات من نواحى بغداد فوق الأنبار (إلى الشمال منها). المصدر السابق ٤٨٣/٥.

٢٦ - ابن الأثير: الكامل ١٧٠/٨ - ١٧٣، ابن كثير: البداية والنهاية ٢٦/١٥ - ٢٧.

٢٧ - ابن الأثير: الكامل ١٧٣/٨.

٢٨ - الذهبى: سير أعلام النبلاء ٣٢١/١٥.

٢٩ - ابن الأثير: الكامل ٢٠٧/٨ - ٢٠٨، ٤٨٦، الذهبى: سير أعلام النبلاء ٢٧٤/١٦ - ٢٧٥، ابن كثير: البداية والنهاية ٢٠٤/١٥ - ٢٠٥.

٣٠ - ابن الأثير: الكامل ٢٠٨/٨.

٣١ - ابن كثير: البداية والنهاية ١١٠/١٥.

٣٢ - ابن الأثير: الكامل فى التاريخ ٣٥١/٨ - ٣٥٢، ٤١٥ - ٤١٦، ابن كثير: البداية والنهاية ١٥٨/١٥، ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة ٢٢٤/٣، ٢٨١.

٣٣ – ابن الأثير: الكامل ٦١٤/٨ – ٦١٦، ابن خلكان: وفيات الأعيان ٣٦١/١، ١٤٩/٢، ابن كثير: البداية والنهاية ٣٢٧/١٥، ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة ٥٨/٤ – ٥٩.

٣٤ – ابن الأثير: الكامل ٦٣٨/٨ – ٦٣٩، ابن كثير: البداية والنهاية ٣٤٦/٥ – ٣٤٧.

٣٥ – الفرق بين الفرق ص ٢٨٢ ط دار التراث.

٣٦ – نفسه ص ٢٩٤.

٣٧ – نفسه ص ٢٩٤.

٣٨ – المرتضى: أحمد بن يحيى ـ المنبه والأمل فى شرح الملل والنحل ص ٩٨ ط مؤسسة الكتب الثقافية.

٣٩ – السابق.

٤٠ – نفس المرجع ص ٢٢.

٤١ – القاضى عبدالجبار الهمدانى: تثبيت دلائل النبوة ٣٨٦/٢ ط دار العروبة.

٤٢ – الحسن الأشعرى: مقالات الإسلاميين ١٠١/١ ط النهضة المصرية. وانظر الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربى، ١٩٨٨م.

٤٣ – الموسوعة الفلسفية العربية ج٢ ص ١٠٧٦ ط معهد الإنماء العربى سنة ١٩٨٨م.

مراجع للاستزادة:

١ – ابن الجوزى: القرامطة ـ تحقيق محمد الصباغ، ط منشورات المكتب الإسلامى، بيروت ١٩٧٠م.

٢ – الديلمى: قواعد عقائد آل محمد.

٣ – سهير زكار: القرامطة.

٤ – المسعودى: نور الذهب.

٥ – عبدالله الخطيب: القرامطة.

٦ – الغزالى: فضائح الباطنية.

القلندريـــــة

القلندرية، ومعناها: المحلِّقون، طائفة منسوبة إلى الشيخ محمد يونس الملقب جمال الدين الساجىّ أو الساوى، وهو مؤسس هذه الطائفة الذى نشأ بالشام، قَدِمَ إلى مصر فى القرن السابع الهجرى ـ الثالث عشر الميلادى، وتوفى بمدينة «دمياط»، وانتشر أتباعه فى مصر، والشام خلال العصر المملوكى.[1]، ولهم زاوية معروفة بهم فى دمشق، هى: الزاوية القلندرية الدركزينية.[2]

ويتحدث «النعيمى» عن «الزاوية» القلندرية، فيذكر أن الشيخ جمال الدين الساجىِّ شيخ الطائفة القلندرية قدم إلى «دمشق» وقرأ القرآن والعلم، وسكن جبل «قاسيون» ثم تزهد وأقام فى زاوية الشيخ عثمان الرومى، وصلى خلف الشيخ عثمان المذكور مدة، ثم مال إلى الزهد وأعرض عن الدنيا، وترك الزاوية وأقام بمقبرة الباب الصغير قرب موضع القبة التى بنيت لأصحابه، وبقى مدة بقبة زينب بنت زين العابدين ـ رضى الله تعالى عنهم ـ، واجتمع بالجلال الدركزينى، والشيخ عثمان كوهى الفارسى الذى دفن بالقنوات مكان القلندرية، ثم إن السياجىِّ حلق وجهه ورأسه (لحيته وحاجبيه) فوافقه علي ذلك طائفة، واشتهر بذلك وتبعه جماعة فوافقوه وحلقوا مثله، وكان ذلك فى حدود العشرين وستمائة هـ / ١٢٢٣م، ثم لبس لباسًا من شعر، فطلبه زملاؤه من تلاميذ عثمان الكوهى، فوجدوه بالقبة على هذه الحال، وقبحوا فعله فآذوه فلم ينطق وأصر على موقفه، وبعد ذلك اشتهر وكثر أتباعه ممن حلَّق مثله.

ثم سافر إلى دمياط، فأنكر الناس حاله وزيه، فزعم أصحابه أنه لما اعترض عليه سكت ساعة، ثم رفع رأسه فإذا هو بشيبة بيضاء كبيرة، فاعتقدوا فيه، وحلق جماعة لحالهم مثله وصحبوه، ثم توفى رحمهُ اللّٰه فى مصر بدمياط سنة ٦٣٠ هـ / ١٢٣٢م، وقبره هناك مشهور، وله أتباع، ورؤيت بخطه كراريس فى تفسير القرآن الكريم[3].

وقد جاء فى موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامى فى مادة «قلندرى» أن القلندرية أقوام غلبتهم طيبة قلوبهم حتى خرجوا على العادات، وطرحوا التقيد بآداب المجالسات والمخالطات، واعتمدوا على طيبة

قلوبهم، فقلّت أعمالهم من الصوم، والصلاة إلا الفرائض، ولم يبالوا بتناول شىء من لذات الدنيا من كل ماكان مباحًا برخصة الشرع، وربما اقتصروا على رعاية الرخصة، ولم يطلبوا حقائق العزيمة، وهم مع ذلك متمسكون بترك الأذكار، ولا يترسمون بمراسم المتقشفين والمتزهدين قناعة بطيبة قلوبهم مع الله تعالى. واقتصروا على ذلك. وليس عندهم تطلع إلى طلب مزيد، سوى ماهم عليه من طيبة قلوبهم[٤].

ويبدو أن هذه الأفكار مأخوذة من «السهراوردى» فقد جاء فى الباب التاسع من عوارف المعارف، الذى عنوانه: «ذكر من انتمى إلى الصوفية وليس منهم»، ماخلاصته أنه يفرق بين القلندرية والملامتية، ويقول إنه من بين أولئك الذين انتموا إلى الصوفية، وليسوا منهم، قوم يسمون أنفسهم قلندرية تارة وملامتية تارة أخرى، لكنه حال الملامتية، فقال: إنه حال شريف، ومقام عزيز، وتمسُّك بالسنن والآثار، وتحقيق بالإخلاص والصدق، وليس مما يزعم المفتونون فى شىء. ثم يقول: فأما القلندرية فهو إشارة إلى قوم ملكهم سكرُ طيبة قلوبهم، حتى خربوا العادات، وطرحوا التقيد بآداب المجالسات والمخالطات، وساحوا فى ميادين طيبة قلوبهم، فقلّت أعمالهم من الصوم، والصلاة إلا الفرائض، ولم يبالوا بتناول شىء، من لذات الدنيا من كل ماكان مباحًا برخصة الشرع، وربما اقتصروا على رعاية الرخصة، ولم يبالوا حقائق العزيمة، ومع ذلك هم متمسكون بترك الادخار، وترك الجمع والاستكثار، ولا يترسمون بمراسم المتقشفين والمتزهدين والمتعبدين، وقنعوا بطيبة قلوبهم مع الله تعالى، واقتصروا على ذلك، وليس عندهم تطلّع إلى طلب مزيد سوى ماهم عليه من طيبة قلوبهم ثم يضيف مبينًا الفرق بين الطائفتين فيقولُ: الفرق بين الملامتى والقلندرى أن الملامتى يعمل فى كتم العبادات، والقلندرية يعمل فى تخريب العادات، والملامتى يتمسك بكل أبواب البر والخير، ولكنه يخفى الأعمال والأحوال، ويوقف نفسه موقف العوام فى هيئته، وملبسه، وحركاته، وأموره سترًا للحال، لئلا يفطن له، وهو مع ذلك متطلع إلى طلب المزيد، باذل مجهوده فى كل ما يتقرب به العبيد، والقلندرىُّ لايتقيد بهيئة ولا يبالى بما يُعرف من حاله وما لا يعرف، ولا يتعطف إلا على طيبة القلوب وهو رأس ماله.

ويواصل السهراوردى الحديث عن مفهوم الصوفى الحقيقى فى نظره، وعمن خرجوا على هذا المفهوم.

فالصوفى يضع الأشياء مواضعها، ويدير

الأوقات والأحوال كلها بالعلم، يقيم الحق مقامه، ويقيم أمر الخلق مقامهم، ويستر ما ينبغى أن يستر، ويظهر ما ينبغى أن يظهر...

وقوم من المفتونين سموا أنفسهم «ملامتية» ولبسوا لبسة الصوف لينتسبوا بها إلى الصوفية، وماهم من الصوفية بشىء، بل هم فى غرورٍ وغلطٍ، يتسترون بلبسة الصوف توقيًا تارةً ودعوى تارةً أخرى، وينتهجون مناهج أهل الإباحة» ـ يقصد بهم المتحللون من الواجبات الشرعية بزعم الوصول إلى الحق ـ؛ ويزعمون أن مناهجهم خلصت إلى الله تعالى، ويقولون: هذا هو الظفر بالمراد، والارتسام بمراسم الشريعة رتبة العوام والقاصرى الأفهام المنحصرين فى مضيق الاقتداء تقليدًا وهذا هو عين الإلحاد والزندقة والإبعاد ...

ثم ينقل عن «عمر بن الخطاب» رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ـ قوله: «من عرض نفسه للتهم، فلا يلومن من أساء به الظن، فإذا رأينا متهاونًا بحدود الشرع، مهملا للصلوات المفروضات، لا يعتمد بحلاوة التلاوة والصوم والصلاة، ويدخل فى المداخل المكروهة المحرمة، نرده ولا نقبله ولا نقبل دعواه؛ أن له سريرة صالحة[5]».

ويعالج المقريزى أيضًا نفس الموضوع، فيذكر من الحقائق مالا يخرج عما أورده السهراوردى فى عوارفه[6]. وقد أتيح للرحالة «ابن بطوطة» أن يتعرف على هذه الطائفة وأن يزور زاويتها، وأن يقدم عنها بعض ماشاهد من حقائق، فيذكر أنه شاهد طائفة القلندرية فى زاوية الشيخ جمال الدين الساوى (الساجى) الذى نسب إليه كثير من الكرامات، وهم يحلقون لحاهم وحواجبهم، وهذا الشيخ هو قدوة ـ هذه الطائفة ـ القلندرية، ويسكن الزاوية فى هذا العهد، أى فى القرن الثامن الهجرى الشيخ فاتح بن الأسمر التكرورى، ويروى أن السبب الداعى للشيخ جمال الدين إلى حلق لحيته وحاجبيه، أنه كان جميل الصورة حسن الوجه، فعلِقَت به امرأة من أهل ساوة (مدينة بين الرى وهمذان، خربها التتار ومزقوا مكتبتها الضخمة سنة ٦١٧هـ / ١٢٢٠م[7])، وكانت تراسله وتعارضه فى الطرق، وتدعوه لنفسها وهو يمتنع ويتهاون، فلما أعياها أمره، دست له عجوزًا، تصدت له إزاء دارٍ على طريقه إلى المسجد، وبيدها كتاب مختوم، فلما مر بها قالت له: ياسيدى أتحسن القراءة؟، قال: نعم، قالت له: ياسيدى إن لولدى زوجة وهى بأسطوان «دهليز» الدار، فلو تفضلت بقراءته بين بابى الدار بحيث تُسْمِعها، فأجابها لذلك، فلما توسَّط بين البابين غلَّقت العجوز الباب، وأخرجت جواريها فتعلقن به، وأدخلنه إلى داخل الدار، وراودته المرأة عن نفسه، فلما

رأى ألا خَلاصَ له قال لها: إنى حيث تريدين فأرينى بيت الخلاء، فأرته إياه، فأدخل معه الماء وكان معه موس جديدة، فحلق لحيته وحاجبيه وخرج عليها، فاستقبحت هيئته واستنكرت فعله، وأمرت بإخراجه، وعصمه الله بذلك، فبقى على هيئته فيما بعد، وصار على كل من يسلك طريقته أن يحلق رأسه ولحيته وحاجبيه(٨).

ويقال إن أحد القضاة واسمه ابن العميد خرج فى جنازة بعض الأعيان فرأى الشيخ جمال الدين بالمقبرة فى دمياط، فقال له: أنت الشيخ المبتدع، فقال له: وأنت القاضى الجاهل، تمر بدابتك بين القبور، وتعلم أن حرمة الإنسان ميتا كحرمته حيًا، فقال له القاضى: وأعظم من ذلك حلقك للحيتك، فقال له: إياى تعنى؟ ثم زعق الشيخ فإذا به ذو لحية عظيمة سوداء، ثم زعق أخرى فإذا هى بيضاء حسنةً، ثم زعق فإذا هو بلا لحية كهيئته الأولى .. فقبل القاضى يده بعد أن نزل عن بغلته وتتلمذ له وبنى له زاوية حسنة وصحبه أيام حياته، ولما مات الشيخ دفن بزاويته، ولما حضرت القاضى الوفاة أوصى أن يدفن بباب الزاوية حتى يطأ قبره كل داخل لزيارة الشيخ(٩).

لقد عظمت مكانة حسن الجواليقى القلندرى الذى عاش فى أيام السلطان كَتْبُغَا ٦٩٤/٦٩٦هـ - ١٢٩٤/١٢٩٦م، ويتحدث المقريزى عن زاوية للقلندرية فى القاهرة فيقول: إنها خارج باب النصر فى الجهة التى بها الترب والمقابر التى تلى المساكن، أنشأها الشيخ حسن الجواليقى القلندرى - أحد فقراء العجم القلندرية الذى قدم إلى ديار مصر وتقدم عند أمراء الدولة التركية وأقبلوا عليه واعتقدوه فأثرى ثراء زائدًا فى سلطنة الملك العادل «كتبغا» وسافر معه من مصر إلى الشام، فاتفق أن السلطان اصطاد غزالاً ودفعه إليه ليحمله إلى صاحب حماة، فلما أحضره إليه ألبسه الأمير تشريفًا من حرير مطرز، وغطاء رأس مزركش، فقدم بذلك على السلطان، فأخذ الأمراء فى مداعبته، وقالوا له - على سبيل الإنكار - كيف تلبس الحرير والذهب وهما حرام على الرجال؟ فأين التزهد وسلوك طريق الفقراء ونحو ذلك؟

وعندما حضر من عند صاحب حماة إلى مجلس السلطان على العادة قال له: يا خوند - كلمة تدل على الاحترام - أيش عملت معى، الأمراء أنكروا علىّ والفقراء لبوننى، فأنعم عليه بألف دينار، فجمع الفقراء والناس وعمل وقفًا عظيمًا بزاوية الشيخ على الحريرى - خارج دمشق؛ وكان أى شيخ القلندرية سمح النفس، جميل العشرة، لطيف الروح، يحلق

لحيته ولايعتم، ثم إنه ترك الحلق وصارت له لحية وتعمم عمامة صوفية، وكانت فيه مروءة وعصبية.

ويتحدث عنه صاحب «زبدة الفكرة» فيقول مؤداه: إن السلطان الملك المظفر ٧٠٧ / ٧٤١هـ (١٣٠٧/١٣٤٠م) أنعم عيه بألف دينار، وخلع عليه خلعة كاملة معلمة، وقد ربى فى بيت مملكة الملك المنصور (٦٧٨/٦٨٩ هـ - ١٢٧٩/١٢٩٠م) وكان مبدأ حاله ملمًا بالأمير حسام الدين «طرنطاوى» فكان يصحبه فى الأسفار ويسافر معه فى البيكار - يقصد الوقت الخالى من العمل أو ما يعرف بوقت الفراغ - ويسامره ويساهره فى الخيام، وألم بعده الأمير زين الدين كتبغا، ونال من مودته نصيبًا، ومال إلى المشايخ والفقراء، واهتم بالغائبين والحَاضرين، حتى عرف بالخير، واشتهر وذاع ذكره بالمروءة والفتوة ولما انقضت دولة العادل انتقل إلى صحبة الأمير حسام الدين لاجين وبقى معه فى غبطة وسرور، فلما انقضت أيامه تمسك بسبب الأمير سيف الدين سِلار والأمير ركن الدين الأستادار حاجب السلطان وكبير رجال القصر أستاذ الدار العالية ولازم بابهما واختص بمحبتهما، وبتعاقب الأيام صحب السادة الكرام، وتردد بين الأمراء والكبراء، والصالحين والفقراء، ولم يسمع عنه إلا الخير والسلامة والسفارة المشكورة، ولقد نفع أهل الخرقة، وسلك فى سعيه أجمل طريق، وكان طوال وقته بارًا كريمًا.

وقد مات فى دمشق سنة ٧٢٢هـ - ١٣٢٢م.

ومازالت الزاوية المشار إليها منزلا لطائفة القلندرية، ولهم بها شيخ، وفيها منهم عدد موفور.

وفى شهر ذى القعدة سنة إحدى وستين وسبعمائة هجرية (١٣٥٩م) حضر السلطان الملك الناصر حسن بن محمد بن قلاوون بخانقاه أبيه الملك الناصر (٦٩٨/٧٠٧هـ - ١٢٩٨/١٣٠٧م) فى ناحية سرياقوس خارج القاهرة، ومد له شيخ الشيوخ سماطًا، كان من جملة من وقف عليه بين يدى السلطان الشريف «على» شيخ زاوية القلندرية، فاستدعاه السلطان وأنكر عليه حلق لحيته واستتابه، وكتب له توقيعًا سلطانيًا منع فيه هذه الطائفة من حلق لحاهم، وأن من تظاهر بهذه البدعة عوقب على فعله المحرّم، وبأن يكون هو شيخًا على طائفته كما كان، مادام وماداموا متمسكين بالسنة النبوية، وكتب السلطان إلى بلاد الشام بإلزام القلندرية بترك زى الأعاجم والمجوس، ولا يمكن أحدُ من الدخول إلى بلاد الشام حتى يترك هذا الزىَّ المبتدع واللبس المستبشع، ومن لايلتزم

بذلك يعزر شرعًا، فنودى بذلك فى دمشق وأرجائها يوم الأربعاء سادس عشر ذى الحجة[10] بأمر السلطان حسن.

ويشير السخاوى إلى شىء آخر عرف به هؤلاء القلندرية يتعلق بتناولهم بعض المخدرات؛ فيقول: إنه فى (٧٦١هـ - ١٣٥٩م) صدر قرار السلطان بإلزام القلندرية بترك حلق لحاهم وحواجبهم وشواربهم وهو إجماع محرم كما حكاه ابن حزم، أو مكروه كما قال بعض الفقهاء، وأنه لايمكن أحد منهم من الدخول لبلاد السلطان إلا بعد تجنب الحشيشة، وإقامة الحد عليهم بأكلها، أو السكر بها كما أفتى به بعض أئمة الفقهاء[11].

وكان من شيوخهم الشيخ فاتح الذى سبقت الإشارة إليه، وهو الشيخ فاتح الأسمر التكرورى، كان شيخ القلندرية وقت زيارة ابن بطوطة لدمياط ـ كما أشرنا ـ وقد قدم من مراكش، وسقى الماء بدمياط احتسابًا، ثم أقام فى مسجد الفتح .. وهو أقدم مسجد فى المدينة .. أسسه المسلمون وقت الفتح الإسلامى لدمياط ترك زاويتهم، وقد أعرض الشيخ فاتح عن الزواج وعن ملذات الدنيا، وقصده الناس، فكان يقدم الفقير فيهم على الغنى، والتف حوله المريدون، وظل مقيمًا بالمسجد يقرأ القرآن، ويطالع الكتب حتى مات فى الثامن من ربيع الآخرة سنة ٧٥٩هـ - ١٣٥٧م، ودفن بجوار المسجد وأصبح قبره مزارًا يؤمه الناس.

ومع أنه كان يسكن مع طائفة القلندرية وقت زيارة ابن بطوطة، إلا أنه ترك زاويتهم إلى المسجد، ولم يسر على نهجهم، أو يتأثر بهم فى زيهم وهيئتهم، وهناك مسجد يحمل اسمه فى دمياط يسمى فاتح الأسمر أبى العطاء[12].

ومنهم حسن الجواليقى العجمى: وقد أشرنا من قبل إلى أن الشيخ الجواليقى العجمى كان من أعلام القلندرية وهو أحد فقراء العجم، وكان قريبًا من خواطر الملوك، لاسيما آل بيت المنصور «قلاوون» ٦٧٨ / ٦٨٩هـ - ١٢٧٩/ ١٢٩٠م، وذريته وكانت له معرفة بتنميق الكلام، وكثيرًا ما كان ينشد قول الملك الكامل محمد بن الملك العادل أبى بكر بن أيوب ٦١٥ / ٦٣٥هـ - ١٢١٨ / ١٢٣٧م:

سلام على ربع به نَعِمَ البالُ
وعيشٍ مضىٍ مافيه قيلَ ولاقالُ
لو كان طيب العيش فيه مجرداً
من الهمّ والقوم اللوائم غفّال
ملاعب ماحلت به آفة النوى
ولا كان فيها للمحبين أشغال

وهو صاحب زاوية القلندرية خارج باب

النصر، وقد سافر إلى دمشق ومات بها فى سنة ٧٢٢هـ اثنتين وعشرين وسبعمائة هجرية - ١٣٢٢م. كما سبقت الإشارة(١٣).

ومن مشايخهم براق القرمى(١٤): الذى كان أبوه صاحب ثروة واسعة(١٤)، وكان عمه كاتباً معروفًا، وتجرد هو وصحب الفقراء، وتتلمذ له جماعة فدخل بهم إلى بلاد الروم، ثم عاد إلى دمشق سنة ٧٠٦ هـ - ١٣٠٦م ـ ومعه جماعة من أتباعه وهو محلوق الذقن، وشواربه وافرة وهيئته بشعة، وأتباعه على نفس هيئته، وكل واحد منهم مقلوع الثنية العليا، وهو مع ذلك ملازم للعبادة، وله أوراد ومعه محتسب يؤدب أصحابه ويرتب لهم «ذكرًا بين العشائين، وإذا ترك واحد منهم صلاة يعاقب عليها أربعين سوطًا، وكان لايدخر شيئًا ومعه «طبلخاناه»(١٥) يضرب بها، وعوقب على هذه الهيئة المنكرة فأجاب؛ بأنه يتعمد ذلك لإسقاط منزلته عند الخلق.

وكان أول ظهوره ببلاد التتار، فبلغ خبره غازان ـ إمبراطور المغول ـ فأحضره وسلط عليه سبعًا ضاريًا، فوثب الشيخ «براق» المذكور وركب على ظهره، فعظُم لذلك عند «غازان» ونثر عليه عشرة آلاف، فلم يتعرض لها، ومرة أعطاه ثلاثين ألفًا ففرقها فى يوم واحد، وقد قدم إلى دمشق ثم القدس، ولم يتمكن من دخول مصر، وقتل فى بلاد الشرق سنة ٧٠٧هـ - ١٣٠٧م(١٦) هذا ولما كان هؤلاء قد عرفوا بتدخين الحشيشة، فلعل من المناسب أن نذكر كلمة عنها من خلال ما أورده المقريزى عنهم كان فى القاهرة. بقعة تعرف ببيع الحشيشة التى يبتلعها أراذل الناس، وقد فشت هذه الشجرة الخبيثة فى وقتنا هذا فشوا زائدًا وولع بها أهل الخلاعة والسخف ولوعًا كثيرًا، وتظاهروا بها من غير احتشام، ومامن شىء فى الحقيقة أفسد لطباع البشر منها، ولاشتهارها فى وقتنا هذا عند الخاص والعام بمصر، والشام، والعراق، والروم، تعين ذكرها.

وقد حدثنى الشيخ محمد الشيرازى القلندرى، أن الشيخ حيدر لم يأكل الحشيشة فى عمره البتة، وإنما عامة أهل خراسان نسبوها إليه، لاشتهار أصحابه بها، وأن إظهارها كان قبل وجوده بزمن طويل، وحيدر هذا فقير صوفى من أهل خراسان يدعى الشيخ حيدر. زعموا أنه كان أول الواقفين على سرها، وهذه الحشيشة هى مايعرف بالقنب. يقال فى أول ظهورها أنه كان بالهند شيخ يسمى «بير رطن» هو أول من أظهر لأهل الهند أكلها، ولم يكونوا يعرفونها قبل ذلك، ثم شاع أمرها فى بلاد الهند، ثم ذاع خبرها ببلاد اليمن، ثم فشا إلى فارس، ثم ورد خبرها إلى أهل العراق، والروم، والشام، ومصر فى سنة ٦٢٨هـ - ١٢٣٠م.

وقد تتبع الأمير سودون الشيخونى - رحمه الله - الموضع الذى يعرف بالجنينة من أرض الطبالة، وباب اللوق، وحكر واصل بباب اللوق، وأتلف ماهنالك من هذه الشجرة الملعونة، وقبض على من كان يبتعلها من دهماء الناس، وعاقب على فعلها بخلع الأضراس، فقلع أضراس كثيرة من العامة فى نحو سنة ٧٨٠ ثمانين وسبعمائة هـ - ١٣٧٨م، ومابرحت هذه الخبيثة تعد من القاذورات حتى قدم سلطان بغداد «أحمد بن إدريس» فاراً من تيمورلنك - إلى القاهرة فى سنة ٧٩٥هـ - ١٣٩٢م فتظاهر أصحابه بأكلها، وشنع الناس عليهم، واستقبحوا ذلك من فعلهم وعابوه عليهم... وقد تعلم أهل دمشق من أصحابه التظاهر بها(١٧).

وقد أشار محى عبد الظاهر - فى رسالته حول إبطال الحشيشة بعد الخمر - إلى الأثر السيىء لهذه الحشيشة، وذكر أن الناس قد بلغت بهم الجرأة إلى تعاطيها فى المساجد، كما انتشر هذا الوباء حتى فى مجتمعات النساء، وقد تناولها الشعراء وتحدثوا عن أضرارها وما تتركه من اصفرار فى الوجه، وأن فعلها من حيث السكر لايقل عن فعل الخمر، وإن لم تعدم الحشيشة من يمتدحها من هؤلاء الشعراء(١٨). ولأحد الباحثين دراسة بالإنجليزية جمع فيها أطراف موضوع القلندرية فيها يقول: لقد ترك الشيخ جمال الدين الساجى دمشق، وسافر إلى «دمياط».. وكانت دمشق مركز حركة الزهد الجديدة فى العالم الإسلامى - وبعد سفر الشيخ جمال الدين مؤسس الجماعة.

وفى سنة ٦٣٥هـ - ١٢٣٧م استولى الملك الكامل الأيوبى على دمشق ٦١٥ / ٦٣٥هـ - ١٢١٨ / ١٢٣٧م وضمها إلى ملكه، فنفى القلندرية أو طردهم منها، لكنهم عادوا إلى دمشق بعد فترة قصيرة فى زمن الملك الظاهر «بيبرس» ٦٥٨ / ٦٧٦هـ - ١٢٦٠ / ١٢٧٧م الذى عرف بتوقيره للشيخ محمد البلخى طوال فترة سلطنته، وقد بنى الشيخ محمد البلخى لهذه الطائفة زاوية تحملت الدولة نفقات بنائها.

وعندما زار الملك الظاهر بيبرس مدينة دمشق، منح القلندرية ألف درهم مع البُسط، ورتب لهم حصة سنوية من القمح بلغت نحو ثلاثين جوالا، ونفقة يومية مقدارها عشرة دراهم، وقد استضاف القلندرية الظاهر بيبرس، ورغم هذا كله رفض البلخى زيارة القاهرة بدعوة من السلطان المملوكى.

وإلى جانب القلندرية كانت توجد بدمشق طائفة تسمى «الحيدرية» كانوا يلبسون الفرجيات يعنى - الجلباب الفضفاض المفتوح من الأمام -، ويضعون الطراطير، وكانوا يحلقون لحاهم ويتركون شواربهم تنمو دون تهذيب.

وفى الوقت الذى وصل فيه «حيدر» إلى دمشق سنة ٦٥٥هـ - ١٢٥٧م، شوهدت جماعة القلندرية بحران فى سنة ٦٥٨هـ - ١٢٥٩م وقد قدموا أنفسهم «لهولاكو» ولنصير الدين الطوسى، وقد أراد «هولاكو» أن يعرف هويتهم، فأجابه الطوسى بأنهم غلاة هذا العالم، فأمر «هولاكو» بإعدامهم.

وفى سنة ٦٩٥ هـ - ١٢٩٥م سافر الشيخ حسن الجواليقى القلندرى - مؤسس أول زاوية للقلندرية فى القاهرة - إلى دمشق فى صحبة السلطان «كتبغا».

وقد زارهم السلطان فى جبل «المزة» ونظم الشيخ حسن وقفًا عظيمًا للصوفية فى زاوية «الحريرى» عرفانًا بفضل العادل «كتبغا» الذى منحه ألف دينار، وقد آثر الشيخ حسن البقاء فى دمشق حيث توفى بها سنة ٧٢٢هـ - ١٣٢٢م ولم يرجع للقاهرة.

وفى الفترة مابين سنة ٧٤٠ / ٧٥٠هـ - ١٣٣٩ / ١٣٤٩م، كان مايزال بدمشق مجموعة من القلندرية يتزعمهم الشيخ محمد البخارى، وبقيت زاويتهم تؤدى وظيفتها حتى مطلع القرن السادس عشر الميلادى.

وقد انتشر القلندرية فى مدن أخرى من الشرق العربى بعد هجرتهم من دمشق.

فظهرت الفرقة بمدينة دمياط المصرية فى زاوية جمال الدين يرأسهم الشيخ «فاتح التكرورى»، وقد أشار ابن بطوطة إلى هذه الفرقة إبان زيارته لدمياط سنة ٧٢٥هـ - ١٣٢٥م كما ألمحنا من قبل.

وهناك زاوية أخرى أسسها الشيخ حسن الجواليقى لهذه الفرقة بمدينة القاهرة، والشيخ حسن هذا تلقى مبادئ القلندرية من مشايخ التصوف الإيرانيين «فقراء العجم» وأقام بالقاهرة فترة قبل وأثناء حكم الملك العادل «كتبغا» وأضحى بعد فترة يسيرة من مشاهير الأثرياء، وأقام زاوية خارج باب النصر فى اتجاه القرافة، وأصبحت مركز القلندرية بالقاهرة، وتكاثر أعداء هؤلاء ولكنهم عاشوا يرشدهم شيوخهم.

وفى سنة ٧٦١هـ - ١٣٥٩م أصدر السلطان حسن مرسومًا يحظر على القلندرية حلق لحاهم، أو ارتداء زى العجم المجوس، وخوطب شيخ القلندرية شخصيًا بهذا المرسوم، وإن ظل سلاطين المماليك يسألونه الدعاء ويلتمسون منه البركات.

وفى القدس استولى الشيخ إبراهيم القلندرى عل أحد أديرة النصارى وضمه إلى زوايته، وكان ذلك فى نهاية القرن الثامن الهجرى - الرابع عشر الميلادى.

وكان إبراهيم القلندرى هذا أُعجبت به امرأة تُسمى Tonisuf بنت عبدالله اظفرية، فشيّدت له قبة وضريحًا بجوار زوايته سنة

٧٩٤هـ - ١٣٩٢م وظلت هذه الزاوية عامرة بالقلندرية حتى سنة ٨٩٣هـ - ١٤٨٨م، حيث تهدمت وتعرضت للخراب، واستمرت هكذا حتى مطلع القرن العاشر الهجرى - السادس عشر الميلادى.

وفى النصف الأول من القرن الحادى عشر الهجرى - السادس عشر الميلادى، ظهر فى الدولة العثمانية رجل يدعى عبد الرحمن الجويرى، تزعَّم نوعًا من القلندرية تُنسب إليه بدعة حلق اللحى، وينسب إلى الدراويش المنتمين إلى ترك الصلاة والصيام، وكان هؤلاء يتميزون بحلق لحاهم، وبعض الأمور الغريبة الأخرى.

مما يدل على أن هذه الفرقة المتمسحة فى التصوف تضعف فى بعض الأحيان، ولكنها لا تلبث أن تظهر فى صورة أو فى أخرى.

وقد نظم الشيخ البغدادى: تقى الدين بن المغربى ٦٨٤ هـ - ١٣٨٥م قصيدة صوَّر فيها القلندرية أصحاب مذهب فاجر من مذاهب اللذة، وصور حياتهم مشحونة بالدجل والاحتيال، فالقلندرى حليق الرأس يرتدى «الدِّلَق» أو قميص الصوف، ويدخن الحشيش، ولايقترب من الخمر بسبب ارتفاع سعرها، ويعيش على التسول والشحاذة،.

وقد ظهرت القلندرية فى قصة «ألف ليلة وليلة» وهو يدل على انتشارهم فى المنطقة العربية.

لقد غلب الطابع الإيرانى على القلندرية فى المراحل الأولى من تاريخها، تشهد بذلك أسماء شيوخهم الأول، فجمال الدين ومؤيده الأول جلال الدين كانا من الإيرانيين، ومعظم مريديهم البارزين من إيران، ويبدو القلندرية طوال القرنين السابع والثامن الهجريين - الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين، باعتبارهم جماعة من الإيرانيين فى الأساس، ذلك واضح فى الثقافتين المصرية ـ السورية، فحسن الجواليقى ـ الشخص العربى فى هذه الجماعة ـ تلقى مبادئ القلندرية عن شيوخه الإيرانيين[١٩] وقد أشار «طاغور» فى رحلته فى القرن التاسع الهجرى - الخامس عشر الميلادى إلى رجال يحلقون رؤوسهم ولحاهم وحواجبهم وأهدابهم ويحيون حياة تشبه حياة المجانين، زاعمين أنهم يفعلون ذلك تطهرًا، وأنهم فى سبيل الله يهربون من الدنيا ومباهجها، وأنهم من أجل هذا السبب أيضًا يحلقون كل ما على أجسامهم، وبعضهم يعيشون وقد لبسوا القرون، وآخرون يلطخون أنفسهم بعسل النحل ويضعون الريش، ويحمل آخرون أعمدة تنتهى بمصابيح تتدلى منها الأضواء، ويمشى بعضهم حاملين القسى والسهام، ويشرعونها للرمى، وهكذا يذهبون

مذاهب شتى زاعمين أنهم يقاومون النصارى، ويوقرهم المسلمون توقيراً عظيماً.[٢٠]

ولقد كان هؤلاء القلندريون فى القرن الثامن الهجرى طائفة من الدجالين الأدعياء، ولم يكن الواحد منهم يستطيع قضاء يوم واحد دون تدخين الحشيش، وقد أدان ابن تيمية جماعة القلندرية هذه، واتهم بعضهم بالكفر، وأنكر عليهم حلق اللحى، وإهمال الصلاة والصيام عمداً، وانتهاك حرمة القرآن بإتيان ما نهى عنه والإصرار على ذلك.[٢١]

لقد كان السلوك القلندرى أحد العوامل التى أساءت إلى التصوف، وأعطته مظهراً غريباً ينتهى إلى ضرب من البدع السلوكية والمظهرية مع أن القلندرية ادعت أنها قامت لمحاربة المظهرية، والرسوم الشكلية وذلك لقلة المعرفة بالسنة الصحيحة والسمت اللائق بالمؤمن وبالصوفى فى التراث الإسلامى الصوفى بخلاف الحركة الملامتية فإنها وإن شاركتها، بل سبقتها فى محاربة الشكلانية والمظهرية فى التصوف لم تخرج عن آداب الدين، وأحكام الحلال والحرام فى الشرع. ولله الأمر من قبل ومن بعد وإلى الله تصير الأمور.

ا.د. عبد الله محمد جمال الدين

الهوامش :

١ – أدم صبرة : الفقر والإحسان فى مصر عصر المماليك ص ٥٢ ترجمة قاسم عبده قاسم : المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة سنة ٢٠٠٣م.

٢ – النعيمى : الدارس فى تاريخ المدارس ص ٢٠٩ – ٢١٢، تحقيق جعفر الحسينى، نشر المجمع العلمى، بدمشق بدون تاريخ.

٣ – انظر المصدر السابق، وانظر أيضًا : المقريزى: المقفى الكبير جـ ٧ ص ٥٢٢، ٥٢٣ نشر دار الغرب الإسلامى - بيروت ١٩٩١م، وابن الجوزى: تاريخ الجوزى المنتظم جـ ٢ ص ٢١٠.

٤ – موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامى ص ٧٧٠، تحرير د. رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت سنة ١٩٩٩.

٥ – انظر : السهراوردى، عوارف المعارف جـ ١ ص ٩٢ – ٩٣ – ٢٣١.

٦ – انظر : خطط المقريزى جـ ٢ ص ٤٣٢، ٤٣٣.

٧ – معجم البلدان جـ٣ ص ١٧١.

٨ – ابن بطوطة : تحفة النظار ص ٥٢. عبد الحميد سليمان: دمياط فى التاريخ الإسلامى ص ١٤٨. رسالة ماجستير قدمت لقسم التاريخ فى كلية دار العلوم ونوقشت سنة ١٩٨٧.

٩ – انظر الدوادارى : جـ ٢ ص ٣٣١ – ٣٣٢. المقريزى: الخطط جـ ٢ ص ٣٣١ – ٣٣٢. على مبارك : الخطط التوفيقية جـ ١١ ص ٥٣، ٥٤. عبد الحميد سليمان : المرجع السابق جـ ١٤٤، ١٥٠.

١٠ – انظر : السخاوى : الذيل التام ص ١٧٢ – ١٧٣.

١١ – انظر : المقريزى : الخطط حـ ص ٢٢٤ – ٢٢٥. السيوطى : حسن المحاضرة جـ ٢ ص ٢٣. على مبارك : المرجع السابق جـ ١١ ص ٥٣.

عبد الحميد سليمان : المرجع السابق ص ١٤٨.

١٢ – انظر فى ذلك : ابن تغرى بردى: المنهل الصافى جـ ٥ ص ١٤٥، ١٤٦.

ابن تغرى بردى النجوم الزاهرة جـ ٩ ص ٢٥٦ حوادث سنة ٧٢٢هـ.

ابن حجر : الدرر الكامنة جـ ٢ ص ١٣٥.

العينى : عقد الجمان حوادث سنة ٧٢٢ هـ.

١٣ – انظر ـ المقريزى : الخطط جـ ٢ ق ١ ص ٤٣٢.

وكذلك السلوك جـ٢ ق١ ص ٢٣٩ حوادث سنة ٧٢٢ هـ وانظر ص ٦ ومابعدها من هذا البحث.

١٤ – دوقات (موقات) بلدة فى أرض الروم بين قونية وسيواسى، كانت ذات قلعة حصينة وأبنية (أنظر معجم البلدان).

١٥ – الطبلخانة : الطبول والأبواق والصنوج، أنظر : مصطفى عبد الكريم الخطيب: معجم المصطلحات والألقاب التاريخية ص ٣٠٣ بيروت ١٩٩١م.

١٦ – انظر : ابن تغرى بردى : المنهل الصافى جـ ٣ ص ٢٤٧ – ٢٤٩.

ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة جـ ٨ ص ١٦٩ حوادث ٦٩٨هـ.

المقريزى : المقفى جـ ٢ حوادث سنة ٧٠٦هـ.

المقريزى : السلوك جـ ٢ ق ١ ص ٢٨ – ٢٩ حوادث سنة ٧٠٦هـ.

ابن أيبك : كنز الدرر جـ٩ ص ١٥٠ حوادث سنة ٧٠٧هـ.

ابن حجر : الدرر الكامنة جـ ١ ص ٤٧٣، ٤٧٤.

١٧ – انظر : المقريزى : الخطط جـ ٢ ص ١٢٦ – ١٢٩.

– فوزى محمد أمين : أدب العصر المملوكى الأول ص ٣٥١ اعتمادًا على. – محمد كامل حسين : دراسات فى الشعر فى عصر الأيوبيين ص ١٠٤.

١٨ – فوزى محمد أمين : أدب العصر المملوكى الأول ص ٣٥١ – ٣٥٧.

١٩ – انظر : - Ahmet T. Karamutafa the arab midle east Goad's unruly Eslamic latas Middle period1200 - 1550. pp. 52-53.

٢٠ – رحلة طاغور فى عالم القرن الخامس عشر الميلادى – التاسع الهجرى ص ٦٣، ٦٤.

ترجمة وتعليق أ.د / حسن حبشى، مكتبة – الثقافة الدينية بالقاهرة ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢م.

٢١ – ابن تيمية ـ أحمد بن الحليم : مجموعة الرسائل والمسائل ـ ط ـ الرياض، جمع الشيخ عبد الرحمن وابنه، الجزء ٣٥.

أهم المصادر والمراجع مرتبة وفقاً للقب المؤلف :

١ - أمين فوزى محمد أمين. أدب العصر المملوكى الأول - قضايا المجتمع والفن - الإسكندرية ١٩٩٣م.

٢ - ابن أيبك : أبو بكر عبد الله بن أيبك ت ٧٢٦هـ، كنز الدرر وجامع الغرر - نشر المعهد الألمانى للآثار بالقاهرة ١٩٦٠ - ١٩٩٤م.

٣ - ابن بطوطة : محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتى - أبو عبد الله ٧٠٣ / ٧٧٩هـ - ١٣٠٤ / ١٣٧٧م، رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار فى غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق طلال حرب بيروت ١٩٩٢م.

٤ - ابن تغرى بردى : جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغرى بردى الأتابكى، ٨٧٤هـ - ١٤٦٩م : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة - أجزاء - نشرة دار الكتب بالقاهرة ١٩٦٣م. وانظر المنهل الصافى والمستوفى بعد الوافى، أجزاء - تحقيق محمد محمد أمين ونبيل عبد العزيز مركز تحقيق التراث : القاهرة ١٩٨٤ / ١٩٩٤م. - ١٤٦٩ / ١٢٠١م، تاريخ ابن الجوزى : المنتظم فى تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد ومصطفى عبد القادر عطا - بيروت ١٩٩٢م.

٥ - ابن الجوزى: أبو الفرج عبد الرحمن بن على بن عبد الله٥١٠ ٥٩٧هـ - ١١١٦م.

٦ - ابن حجر : شهاب الدين أحمد بن على بن محمد العسقلانى الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة، أجزاء القاهرة ١٩٩٦م تحقيق محمد سيد جاد الحق.

٧ - حسين : محمد كامل (الأستاذ الدكتور). دراسات فى الشعر العربى فى عصر الأيوبيين، القاهرة ١٩٥٧م.

٨ - الخطيب : مصطفى عبد الكريم الخطيب . معجم المصطلحات والألقاب التاريخية، بيروت سنة ١٩٩٦م.

٩ - الدوادارى : بيبرس : زبدة الفكرة فى تاريخ الهجرة، زبيدة محمد عطا، دار عين فى القاهرة، بدون تاريخ.

١٠ - السخاوى، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن ت ٩٠٢هـ - ١٤٩٦م.
الذيل التام على دول الإسلام للذهبى، تحقيق حسين إسماعيل مروه ١٩٩٢م.

١١ - سليمان : عبد الحميد سليمان: دمياط فى التاريخ الإسلامى - رسالة ماجستير نوقشت فى كلية «دار العلوم سنة ١٨٨٧م.

١٢ - السهراوردى : عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن عموية القرشى، شهاب الدين أبو حفص ٥٣٩ / ٦٣٢هـ - ١١٤٤ / ١٢٣٤م.
عوارف المعارف فى بيان طرق القوم، ملحق بكتاب إحياء علوم الدين، بيروت بدون تاريخ.

١٣ - السيوطى : عبد الرحمن بن أبى بكر جمال الدين. حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة ١٣٢٧هـ.

١٤ - صبرة : آدم صبرة : الفقر والإحسان فى مصر فى عصر المماليك، ترجمة قاسم عبده قاسم. المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ٢٠٠٣م.

١٥ - الصفدى : خليل ابن أيبك بن عبد الله الصفدى (صلاح الدين أبو الوفا) ٦٩٦ / ٧٦٤هـ - ١٢٩٧ / ١٣٦٣م.
الوافى بالوفيات، تحقيق جماعة من العلماء - جمعية المستشرقين الألمان بيروت ١٩٤٩ - ١٩٨٣م.

١٦ - العجم : رفيق العجم، محرر - موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامى مكتبة لبنان ناشرون - بيروت ١٩٩٩م

١٧ - العينى : بدر الدين أبو محمود بن أحمد بن موسى ت ٨٥٥ هـ - ١٤٥١م.
عقد الجمان فى تاريخ أهل الزمان - تحقيق محمود رزق محمود القاهرة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

١٨ - القلقشندى : أبو العباس أحمد . صبح الأعشى فى صناعة الإنشا: أجزاء. القاهرة ١٩١٣ - ١٩١٨م.

١٩ - مبارك : على مبارك : الخطط التوفيقية، أجزاء، طبعة مصورة عن الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٠ م . القاهرة ١٩٩٤م.

٢٠ - المقريزى : تقى الدين أحمد بن على : المقفى الكبير - أجزاء، نشر دار الغرب الإسلامى بيروت ١٩٩١م.
- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بخطط المقريزى، نشر : بولاق فى مجلدين ١٢٧٠هـ، وأخيراً نشرته مؤسسة الفرقان بلندن بتحقيق أيمن فؤاد السيد (الدكتور) فى ١٩٩٥م.
- السلوك لمعرفة دول الملوك (الملوك) تحقيق محمد مصطفى زيادة.

٢١ - النعيمى : عبد القادر بن محمد بن عمر بن يوسف بن عبد الله (محيى أبو المفاخر)، ٨٤٥ / ٩٢٧هـ - ١٤٤١/ ١٥٢١م.
الدارس فى تاريخ المدارس، تحقيق جعفر الحسينى، نشر المجمع العلمى بدمشق بدون تاريخ.

٢٢ - Ahmet. T. Karamustafa.
Dervisbgroups in the islamic late.
Middle period 1200 - 1550 - 1994 uriversityof
Utahpre 88 - Salt a lakecity.

الكرَّاميـــة

تنسب هذه الفرقة إلى مؤسسها، أبى عبدالله محمد بن كرَّام بن عراق بن حزابة ابن البر السجزى، الذى ولد فى قرية من قرى رزنج من أعمال سجستان، ولم يذكر المؤرخون شيئًا عن تاريخ مولده على سبيل التحديد بل على سبيل التقريب، كما فعل المستشرق الفرنسى «ماسينيون» الذى قال : إنه ولد سنة ١٩٠هـ تقريبًا.

ويرى جمهور العلماء من مؤرخى العقائد أن لقبه يُنْطَق بفتح «الراء» وتشديدها مع فتح «الكاف» قبلها، ويقال إن والده كان يعالج الكروم ويحفظها، ومن هنا لحقه هذا اللقب.

نشأتـــه :

نشأ بسجستان، ومنها رحل إلى خُراسان، وفيها درس بعض العلوم ويبدو أنه أودع ما استفاده فى هذه المرحلة الباكرة من حياته فى كتابه «عذاب القبر» على ما يذكر الشهرستانى فى الملل والنحل، وكذا غيره من المؤرخين، ومن المعروف أن الرجل قد تأثر ببعض الآراء التى سادت عصره، وبخاصة تلك التى تركن إلى العقائد الشيعية المتمثلة فى «التجسيم والتشبيه»، يقول الشهرستانى: «نبغ رجل متنمس بالزهد، من سجستان، قليل العلم، قد قمش من كل مذهب ضغثًا وأثبته فى كتابه وروَّجه على أغتام غور؛ وغرجة، وسواد بلاد خراسان، فانتظم ناموسه، وصار ذلك مذهبًا(١).

ويظهر أن إيثار «ابن كرَّام» حياة الزهد والتقشف، قد جمعت حوله الكثير من الفقراء وطالبى العلم من البسطاء، فقد كان لباسه فرو الضأن، غير مدبوغ ولا مخيط، وعلى رأسه قلنسوة بيضاء، ويجلس على قطعة فرو، أمام دكانه الذى يبيع فيه اللبن، ليعظ الناس، ويذكرهم بالآخرة، ويذكر السبكى فى طبقات الشافعية أن «ابن خزيمة» قد أثنى عليه، واجتمع به غير مرة، وكذلك «أبو سعيد عبدالرحمن بن الحسين الحاكم»(٢).

ومما عرف عن خُراسان، التى كانت مهجر «ابن كرَّام» أنها اشتهرت بالتشبيه، والتجسيم، ووضع الحديث، فقط ظهر فيها «مقاتل بن سليمان» رأس المشبهة، كما أنها كانت ملتقى المذاهب الغنوصية القديمة(٣). وقد ظهر فيها من المحدثين : ابن حجر المروزى، وابن اسحق

الحنظلى السمرقندى، الذى حدّث عن محمد ابن مروان الكلبى، وإبراهيم بن يوسف الماكنانى البلخى، ومالك بن سليمان الهروى، وأحمد بن حرب الزاهد، وعتيق بن محمد الحرسى، وأحمد بن الأزهر النيسابورى، وأحمد بن عبدالله الجويبارى، ومحمد بن تميم الفاريابى، وقد عرف هذان الرجلان بالكذب ووضع الحديث، على ما يذكر صاحب تاريخ دمشق(٤).

وتذكر كتب التاريخ أن «ابن كرَّام» التقى بأحمد بن حنبل، وأظهر له حسن طريقته حتى وثقه هو وابن عُيينة، كما تذكر أنه وقف على التفاسير التى كانت سائدة فى عصره(٥). ومما لا شك فيه، أنه قرأ تفسير «مقاتل بن سليمان» الذى حشاه بالكثير من الأفكار التى تنزع منزع التشبيه والتجسيم، كما أشرنا.

أتباعـــه :

يبـــدو أن ظاهرة «الدعـــوة» بالأسلوب الشعبى الجاذب لقلوب الدهماء والعامة هى التى جعلت الكثير منهم يلتف حول الرجل، ويُؤْثِرُ طريقته على غيرها، وبخاصة من جانب النفوس المتطلعة إلى مثل هذه الأفكار الساذجة المتلبسة بالتشبيه ومن ثم رأينا «ابن كرَّام» على رأس جماعة تلتف حوله، وتؤمن بآرائه، ممن اغتروا بظاهر عبادته من أهل «شومين وأفشين» كما يذكر «الإسفراييني» فى عبارة لا تخلو من شدة حيث قال: إن الذين بايعوه إنما بايعوه على خرافاته، وبدعه، وضلالاته(٦).

وقد قام «ابن كرَّام» برحلات كثيرة فى سبيل نشر آرائه ومذهبه، فبعد خروجه من خُراسان ذهب إلى مكة، حيث مكث فيها خمس سنوات، ثم عاد بعدها إلى سجستان ، ثم ذهب بعدها إلى «نيسابور» وفيها سُجِن بسبب آرائه الشاذة، وبخاصة قوله بأن الإيمان قول فقط، وأن الله تعالى «جسم» وكان ذلك كله بإيعاز من العلماء الذين ضاقوا به وبمذهبه ذرعًا، فرفعوا أمره إلى السلطة الحاكمة. التى قضت عليه بالسجن، فلبث نحو العشر سنين.

وبعد أن أُطلق سراحه، ذهب إلى ثغور الشام، مظهرًا إمعانه فى التقشف والزهد، وزعم للناس أن الذى أُوتيه من العلم ليس بالقراءة والاطلاع، بل بإلهام من الله تعالى، فاغتر به كثيرون حتى قيل إن أتباعه من أهل بيت المقدس وحدها، بلغوا عشرين ألفًا فضلاً عمن آمن بمذهبه من أهل الشام، وسواد خُراسان وما يتبعهما من البلدان .

وفاتــه :

توفى «ابن كرَّام» ببيت المقدس، حيث ظل

فيه أربع سنوات بعد دخوله إليه فى آخر رحلاته، وقد كان ذلك فى صفر ٢٥٥هـ.

مؤلفاته :

يذكر المؤرخون للملل والنحل أن «ابن كرَّام» كان له أكثر من مؤلف، وبخاصة فى مجال العقائد، وأنها قد أُحرقت، بعد أن أظهر بدعته فى التجسيم وأن «الإيمان» قول فقط، مخالفًا بذلك جمهور علماء الأمة، ولم ينج من تلك المؤلفات إلا كتابه «عذاب القبر» الذى أودع فيه خلاصة آرائه وأفكاره فى شأن الألوهية، وكذلك كتاب «التوحيد» ومن المرجح أن أولهما ظل موجودًا حتى القرن السادس الهجرى، ويبدو أن خصومه من الأشعريين وغيرهم قد أحرقوه أيضًا؛ لأنه على غير مذهبهم، ومن ثم لا نستطيع أن نُعول فى تصوير آراء «ابن كرَّام» إلا على تلك الشذرات الموجودة فى كتب المؤرخين أمثال : الأشعرى فى كتابه «مقالات الإسلاميين»، والشهرستانى فى كتابه «الملل والنحل»، والبغدادى فى كتابه «الفرق بين الفرق» ونحوهم.

مدرسة ابن كرَّام :

بالإضافة إلى من استمالهم «ابن كرَّام» من الدهماء العوام، عن طريق إثارة مشاعرهم وعواطفهم كان له - أيضًا - بعض الأتباع ممن يرون فى آرائه وعقائده ما يُشبع نهمهم، ويشفى غلتهم، وكانوا بمثابة الحواريين الذين نصروا مذهبه، وعملوا على نشره وتبليغه إلى الناس، بل والدفاع عنه ضد المناظرين والمعارضين.

ويذكر البغدادى أن «الكرَّامية» فى خُراسان، ثلاثة أصناف : حقائقية، وطرائقية، وإسحاقية، وأنها لا يكفر بعضها بعضًا، وإن أكْفرَها سائر الفرق(٧). ويظهر أن هذه الفرق الثلاث متقاربة - إن لم تكن متوافقة - فى أصول المذاهب، غير أن الشهرستانى يذكر فى كتابه «الملل والنحل» أن الكرامية طوائف، بلغ عددهم اثنتى عشرة فرقة، وأصولها ستة هى : العابدية، والتومنية، والزرينية، والاسحاقية، والواحدية، والهيصمية(٨)، وهى أقربهم إلى أهل السنة، وهناك كتب أخرى تقرر أن عدد فرق الكرَّامية أكثر من ذلك، وتختلف فى تسمية هذه الفرق.

ويمكن القول بأن فرق الكرَّامية أخذت على عاتقها من بعد موت مؤسسها، تدعيم مذهبه، وأنها فى سبيل ذلك، لقيت من العنت الكثير، وأن السلطة الزمنية كانت تناصرها أحيانًا، وتنقلب عليها أحيانًا أخرى حسب وطأة المخالفين شدةً وضعفًا ومدى تأثيرهم على تلك السلطة.

آراء الكرامية : الله جسم لا كالأجسام:

هذا قول جمهور الكرَّامية، وهم يقولون بأن المراد بالجسم : «القائم بالذات، المستغنى فى وجوده عن غيره» ذكر ذلك عنهم كل من : الميلى فى كتابه «السيوف الهندية»[٩] والفخر الرازى فى كتابه «أساس التقديس»[١٠] وابن تيمية فى كتابه «منهاج السنة النبوية»[١١] وأما محمد بن الهيصم وفرقته فقد عَنَوْا بالجسمية: معنى القيام بالذات «دون شىء سواه، وهذا القول من جمهور الكرَّامية ومنهم «الهيصمية» إنما جاء فى سياق مختزل، فلو أن الأمر وقف عند القول إن المراد بالجسم هو «القائم بالذات» فقط، لكان الخلاف مقصورًا على الإطلاق اللفظ على «الله تعالى» أو عدم جوازه، ولكن يبدو أن الأمر أخطر من ذلك، فقد نسب البغدادى إلى «ابن كرَّام» أنه كان يزعم أن معبوده جسم، له حدٌّ ونهاية من تحت، وهى الجهة التى يلاقى فيها عرشه، لكان الخلاف أكبر من «اللفظ»، بل يتعداه إلى حقيقة المراد بالجسم، ويرى أنه وصف «ابن كرَّام» لمعبوده على هذا النحو يضاهىء قول «الثنوية» الذين يرون أن معبودهم، الذى سموه «نورًا» يتناهى من الجهة التى تلاقى «الظلام» وإن لم يتناه من خمس جهات[١٢]، وهذا الذى ذكره «البغدادى» صريح فى القول بالجسمية، ويروى أيضًا أن «ابن كرَّام» وصف معبوده فى كتابه «عذاب القبر» بأنه تعالى أحدى الذات أحدى الجوهر.

وكما ربط البغدادى قوله بالجسمية، وقول الثنوية بما يشبه ذلك، ذكر أيضًا أن قوله بأحدية الذات وأحدية الجوهر، يشبه قول بعض النصارى الذين أطلقوا على الله تعالى أنه «جوهر» وقد لا يعنينا بيان مصادر «ابن كرَّام» فى آرائه العقدية، وإنما يعنينا هنا ما تؤول إليه هذه الإطلاقات من الجسمية والتشبيه.

وإذا استطردنا مع «البغدادى» فى سياق عرضه لمذهب الكرامية، من خلال الشذرات التى نقلها عن كتاب «**عذاب القبر**» فإننا نراه ينقل ما يؤكد القول الصريح بالجسمية بمعناها الواضح، ومن الراجح أن هذا الكتاب كان موجودًا حتى عصر «البغدادى» الذى نسب إلى ابن كرَّام فى كتابه أن الله تعالى مماس لعرشه، وأن العرش مكان له، ثم يقول عنه: واختلف أصحابه فى معنى «الاستواء» المذكور فى قوله تعالى ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ فمنهم من زعم أن كل العرش مكان له، وأنه لو خلق بإزاء العرش عروشًا لصارت العروش كلها مكانًا له، لأنه أكبر منها كلها. وحتى يتضح الأمر لابد من بيان المراد بالجسم عند أهل «اللغة»، والمراد به فى اصطلاح المتكلمين.

فقد جاء فى «لسان العرب» أن الجسم جماعة البدن من الناس، والإبل، والأنعام، والدواب، وغيرها من الأنواع العظيمة الخلق، والجسمان جماعة الجسم، والجسمان جسم الرجل، وجسمان الرجل وجثمانه واحد[١٣].

وبهذا يتبين أن الجسم قابل للتفاوت، صغرًا أو كبرًا، فيقولون: هذا جسم، وهذا أجسم، إذا زاد الثانى على الأول فى البدانة والضخامة، ولذا صح قولهم: الفيل أجسم من البعير، لعلمهم بزيادته عليه.

ويرى جمهور «المتكلمين» أن الجسم ما يتركب من الجواهر الفردة، ويحمل الأعراض كالحركة والسكون، ويتقدم كل من «العلاف» و«النظام» خطوة فى تحديد معنى الجسم، فيذهب الأول إلى أنه : «ماله يمين، وشمال، وظهر، وبطن، وأعلى، وأسفل» أى أنه ذو أبعاد ستة، وأنه لا يقبل الأعراض إلا إذا تحققت فيه هذه الأبعاد ـ وأما «النظام» فيرى أن الجسم هو الطويل العريض العميق، وهو هنا لا يختلف كثيرًا عن شيخه «العلاف» غير أنه ليس له عدد يتوقف عليه لأنه من القائلين بتجزئة الجزء الذى لا يتجزأ.

ومما ذكرنا يتضح أن المراد بالجسم معنى «مادى» بحت، فهل بعد هذا يمكن أن يقال: إن «الكرَّامية» لها مذهب فى معنى «الجسم» تخالف به ما تواضع عليه جمهور العلماء من لغويين ومتكلمين؟!.

لقد حاول المرحوم الدكتور على سامى النشار أن يجعل لأقوال «ابن كرَّام» والكرَّامية بعده معنى فلسفيًا، حيث يرون أن هناك «جسمًا» هو «الله تعالى»، وأن هناك فعلا هو «المخلوقات فهى أفعال لا أجسام» حتى يتفرد الحق ـ سبحانه ـ بأحدية الذات وأحدية الجوهر، وأنه كان بهذا يضع أساس وحدة الوجود المادية، ويشترك فى ذلك مع «هشام ابن الحكم»، على الوحدة التى هى صلب المذهب الفلسفى «الرواقى»، كما أنها كانت تأسيسًا لوحدة الوجود عند «محيى الدين بن عربى[١٤]» والأشبه إن المذهب الكرامى لم يكن بهذا العمق، الذى يصوره هذا الكلام فقد كان مذهبًا شعبيًا، اعتمد فى تحديد هذا، لمعنى الجسمية، على ما جاء فى ظاهر بعض الآيات القرآنية، كاليد والوجه والعين، ونحوها وما جاء فى بعض الأحاديث التى وضعتها الحشوية الذين تأثروا بهم أيما تأثر، كما سنتبين ذلك فى سياقه من هذا البحث، وقد استحدث «ابن كرَّام» عبارات تؤكد نفس الاتجاه، كالكينونية والحيثوثية الخ، وهى عبارات لا تتعدى فى معناها المعنى التجسيمى الذى هو حقيقة المذهب.

جواز قيام الحوادث بذاته تعالى :

قال صاحب «الفَرق بين الفِرق» : «وزعم ابن كرَّام وأتباعه أن معبودهم محل للحوادث،

كمـا زعـمـوا أن أقـواله وإراداته وإدراكـاته للمرئيات، وإدراكاته للمسموعات، وعلاقاته للصفحة العليا من العالم، أعراض حادثة فيه، وهو محل لتلك الحوادث[١٥]».

ومما لا شك فيـه أن تلك النزعـة المادية التى ألحقوها بالبارى ﷻ، والتى ألّبت عليهم جمهور طوائف الأمة الذين يحرصون على التنزيه الإلهى، أقول : تلك النزعة، لم تفرق بين صفات الحق ﷻ الأزلية التى تليق بذاته، وبين متعلقاتها الحادثة المرتبطة بالزمان والمكان. إنهم هنا أصحاب عقول قاصرة عن تصور الذات الإلهية وصفاتها وانتهاؤهم إلى تلك القضية تجويز قيام الحوادث بذاته تعالى من ضروريات مذهبهم التجسيمى، الذى يُسّقط الفوارق الحقيقية بين الله تعالى وبين عباده، لقد كانوا مطردين مع منهجهم، حين زعموا أنه لا يْحدث فى العالم جسم ولا عرض، إلا بعد حدوث أعراض كثيرة فى ذات معبودهم.

وربما تكون غفلتهم عن إدراك الفوارق الحقيقية بين استعمال «اللغة» فى حق الله تعالى واستعمالها فى حق الإنسان قد أوقعتهم فى هذا الخطأ الشنيع، فالدلالات «اللغوية» لابد أن تتحدد بحسب ما تضاف إليه[١٦].

وقد اختلفت الكرَّامية على نفسها فى قضية «عدم تلك الحوادث» فى ذات الله تعالى، فلازم المذهب أن أعراض «الوجود» كأعراض «العدم» فكما أنه تعالى - بزعمهم - محل للحوادث، تقوم بذاته إذا وجدت، فمقتضى هذا أن يحل «العدم» - وهو عرض - إذا أعدمت، وبعضهم يقر ذلك - وأكثرهم ينفيه، وأرى أن فكرة القائلين باستحالة قيام «المعدومات» بذاته تعالى - وإن بدت متحفظة إلى حد كبير، إلا أنها جاءت متناقضة فى موقفها، فإذا كانت «الأحداث» «عرضًا» وقد جوزوا قيامه بذاته تعالى، فإن «الإعدام» «عرض» كذلك، فكيف يفرقون بين المتماثلين؟، ولعل من أهم مايظهر تناقضهم - هنا - أن ذات الإله فى المستقبل لا تخلو من حلول الحوادث فيها، وأما فى الأزل - قبل الخلق - فقد خلت من ذلك[١٧].

ويرى «البغدادى» أنهم بهذا التفسير، قد التقوا مع قول أصحاب «الهيلولة» حين قرروا أنها كانت فى الأزل جوهرًا خاليًا من الأعراض، ثم حدثت الأعراض فيها، وهى لا تخلو منها فى المستقبل[١٨].

أسماء الله تعالى المشتقة من أفعاله:

إنها مشكلة تواجه الباحثين فى العقيدة بجميع طوائفهم، أولئك الذين يقولون بأزلية «الوجود الإلهى» و«حدوث العالم»، وتتمثل هذه

المشكلة فى تفسير أسماء الله الحسنى وصفاته المتعلقة بإيجاد الأشياء فيما لايزال - أى الأفعال المسبوقة بالعدم - فجمهور المتكلمين - وبخاصة الأشعرية والماتريدية - لايقفون كثيرًا عند هذه المشكلة، ويتمثل حلهم لها فى أن أزلية الصفات، لايعنى أزلية الأفعال فى ضوء الإقرار بالفصل بين الصفات أو الأسماء وبين متعلقاتها، وقد ألمحنا إلى ذلك. وأما الكرَّامية فقد لجأوا إلى حيلة تخرجهم من هذا المأزق، حيث يرون أن الرازقية - مثلا - هى قدرته - تعالى - على الرزق والخالقية أو كونه خالقًا هى «قدرته على الخلق»؛ فرجعوا بالأفعال الحادثة كلها إلى قدرته - تعالى - على فعلها، فالقدرة هى القديمة، أما الخالقية، والرازقية فحادثة لارتباطها بالمفعولات والمخلوقات، لكن ذلك يستلزم أن تنشأ فى الذات الإلهية أحداث متجددة.

وقد يتساءل المرء: أليس هذا التخريج قريبًا مما قال به الأشاعرة من قدم الصفات مع حدوث متعلقاتها؟ والجواب: إن الفرق بين الاتجاهين كبير وحاسم، ذلكم لأن تخريج الأشعرية للمسألة متسق مع العقل، حين قرروا قدم الصفات مع قدم صلاحية تعلقها أيضًا؛ أما المُتعلَّق به فهو الحادث، وإذن فوجود المتعلق به لايحدث فى ذات الحق شيئًا لأنه إنما يحدث فى إظهار العالم؛ ومن ثم لم يجوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى، بعكس مايذهب إليه الكرامية الذين اضطروا إلى الالتزام بقيام الحوادث بذاته - تعالى - وفى ذلك ما فيه من تجاوز.

لكن «للكرَّامية» رأيًا فى هذا المقام؛ ربما يُحدث نوعًا من تخفيف مقالتهم بتجويز قيام الحوادث بذاته تعالى، يشبه أن يكون حيلة «لغوية» فقالوا: نحن نثبت لله تعالى أسماء مشتقة من أفعاله، على سبيل الاطلاق، لا على سبيل الإضافة، فنثبت له تعالى أنه «رازق» وأنه «خالق» دون إضافته إلى المرزوقين والمخلوقين، وأرى أن هذا تخريج غير صحيح، لا من الناحية العقلية، ولا من الناحية اللغوية، فأما من الناحية العقلية فذلك لأن الإضافة وإن لم تكن مُصرحًا بها فى الكلام، فهى مدركة بالعقل، وإلا لما صح إطلاقها عليه تعالى، وأما من الناحية اللغوية، فالاتصاف بالمشتق يقتضى الاتصاف بأصل الاشتقاق، كما هو مقرر.

أدلة الكرَّامية على أن الله تعالى جسم لا كالأجسام:

مما يؤكد أن عقيدة «التجسيم» لدى «الكرَّامية» إنما نشأت أساسًا تحت تأثير العوامل الداخلية ومحاولات الفرقة صياغة

مقولاتها وآرائها، وأن المؤثرات الخارجية لم تكن إلا «عاملاً» لإثارتها، أنهم ساقوا فى هذا المقام أدلة عقلية ونقلية لدعم هذه العقيدة.

فأما الأدلة العقلية، فقد جاءوا فيها بمقدمات غير مسلمة، كما أن فهمهم لها، كان نوعًا خاصًا من الفهم، ومن ثم فإنها ليست أدلة عقلية بالمعنى المنطقى المعروف، الذى تصح فيه النتائج بناءً على صحة المقدمات، وسيظهر ذلك فيما نسوقه على لسانهم فيما يلى:

الدليل الأول: قالوا فيه: إن الله تعالى موجود، والعالم موجود، وكل موجودين إما أن يكون أحدهما ساريًا فى الآخر أو مباينًا له بالجهة، ويستحيل أن يكون أحدهما ساريًا فى الآخر، فبقى أن يكون مباينًا له بالجهة، وهو مستوٍ فوقه، والعالم بالنسبة له من جهة تحت.

والدليل الثانى: قالوا فيه: إنا لم نشاهد عالمًا قديرًا حيًا، إلا وهو جسم، وإثبات شىء على خلاف المشاهدة لايقبله العقل، فوجب القول بأنه تعالى جسم، وإلا لم يكن موجودًا على الإطلاق، وهو محال.

والدليل الثالث: قالوا فيه: ثبت أن الله - تعالى - عالم، والعالم يجب أن يكون عالمًا بهذه الجسمانيات، والعالم بها يجب أن تحصل فى ذاته صورها، والله تعالى عالم بالجسمانيات، فيلزم من ذلك أن يكون جسمًا، لأن الشبيه هو الذى يدرك شبيهه.

والدليل الرابع لديهم : أنهم قالوا إنه تعالى تجوز رؤيته، والرؤية تقتضى مواجهة المرئى أو شيئًا فى حكم مقابلته والرؤية تقتضى سقوط الشعاع على الجسم حتى يرى، وذلك يقتضى كونه تعالى مختصًا بجهة، ومايختص بجهة فهو جسم، فيلزم أن يكون الله تعالى جسمًا.

الرد على هذه الأدلة:

فأما الرد على الدليل الأول : فيمكن أن يُقال: ليست مقدمات هذا الدليل من البدهيات، وإلا لما نازعهم فى ذلك أحد من المخالفين، وبما أنهم نُوزعوا فى هذا الدليل فإن ذلك يعنى أنه استدلال، لابدهى. وهو مبنى على افتراض أن كل موجود فهو فى مكان سارٍ فى العالم أو مباين له، لكنه تعالى غنى عن المكان وعن كل ما سواه، وما سواه مفتقر إليه. ومن ثم قال جمهور العلماء بأنه تعالى موجود، ولكنه ليس حالا فى العالم ولا مباينًا له بالجهة، بل من الفلاسفة من أثبت موجودات مجردة فى هذا العالم ليست بمتميزة ولا مباينة، مثل: النفوس، والعقول، وغيرها.

وهذا الرد لا يُسلِّم بصحة تقسيمهم

الثنائى للموجود، بكونه إما حالاً أو مباينًا بالجهة؛ لأن القسمة هنا تقبل موجودًا ثالثًا ليس واحدًا من هؤلاء، ليس حالاً فى العالم ولا مباينًا له بالجهة، بل هو مستغنٍ تمامًا عن التَّحيُّز والمكانية، وهذه هى طبيعة الوجود الإلهى.

أما الدليل الثانى : فقد بنوه على أن الرؤية مرتبطة بالجسمية قياسًا للغائب على الشاهد وأغلقوا باب المعرفة العقلية، والوجود المعنوى فى مقابلة المعرفة الحسية، والوجود المادى، وهذا مخالف لجمهور العقلاء والمفكرين، وإنما يسلم دليلهم فى حالة قصر الموجود على المادى فقط، وبالتالى فالمشاهدة مصححة للوجود المادى الجسمانى والعكس صحيح أيضًا، وإذا تمسكوا بهذا النوع فقط من نوعى الوجود، فإنا نقول لهم: لقد أخذتم محل النزاع جزءًا فى دليلكم، وهذا باطل من الناحية المنطقية، لما فيه من مصادرة على المطلوب وهى أخذ الدعوى جزءًا من الدليل.

والعقل يقضى أن من الممكن أن يستغرق المرء فى تعريف ماهية معينة، ويكون فى استغراقه هذا غافلا عن الجهة والحيِّز والمقدار وسائر الأبعاد المادية التى يقول بها هؤلاء؟ وقد يُصدر حكمًا على موضوع ما، متجردًا عن تلك الأبعاد المادية المشار إليها، ومن ثم يُمكن القول بجواز التوصل إلى معرفة الشىء، والعلم بوجوده دون حاجة إلى القطع بأنه ـ على وجه الضرورة ـ موجود فى جهة، وبذلك تسقط دعواهم فى ضرورة «الجهة» وأنها أمر ملازم لإثبات وجود الموجود.

ويمكن أن يوجه إلى هؤلاء إلزام لايستطيعون الفكاك منه هو: لو صح أن كل مُشاهَدٍ، إن كان عالمًا حيًا، فلابد أن يكون جسمًا؛ وفى حيز من الأحياز، لكان الله تعالى أيضًا، على القياس نفسه، إما مركبًا متألفًا من الأجزاء والأبعاض أو يكون غير ذلك، بحيث يكون جوهرًا فردًا غير قابل للتجزئة والقسمة، كالجزء الذى لايتجزأ فى هذا العالم، ولكنكم لا تقولون بهذين الأمرين، لا بالتأليف والتركيب وقبول الانقسام، ولا بالجزء الذى لايتجزأ فأبطلتم مقتضى دليلكم، وهذا ما ألزمهم به المخالفون لهم من معاصريهم.

وأما على الدليل الثالث فَيُقال لهم بشأنه: إن المقدمة الثانية لهذا الدليل غير مسلمة بالمعنى الذى أردتموه، وهى أن كل من علم شيئًا فلابد أن تنطبع فى ذاته صورة المعلوم. إذ أن ذلك إنما يلزم ـ عند البعض لا الجميع ـ فى العلم الحصولى فقط، المسبوق بالجهل، وهو علمنا نحن البشر، وأما العلم «الحضورى» الذى هو علم الله تعالى فليس كذلك، لأنه عالم بالشىء قبل حصوله، وأثناء

هذا الحصول وبعد ذلك أيضًا علِمًا ذاتيًا أزليًا، فلا يقوم بذاته شىء من تلك الصور، نعم: إن الله تعالى عالم بالجسمانيات، كما جاء فى قوله تعالى: ﴿ **وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلا هو ويعلم مافى البر والبحر وماتسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين** ﴾ (الأنعام: ٥٩)، لكن المحققين يرون: أن حدوث تغير فى المعلوم، لايقتضى التغير فى العلم الإلهى، على القاعدة التى أشرنا إليها آنفا فى العلم الحضورى، وعلى هذا فقول «الكرَّامية» بضرورة أن يكون الله جسمًا، لحصول صورة الجسم فى ذاته، غير مقبول. ثم إن قولهم بأن الشبيه لايدرك إلا شبيهه، إنما ينطلق من تصورهم الأساسى وهو أن الله تعالى جسم، وقد بطلت هذه الدعوى، على الوجه الذى ذكرنا.

وأما الدليل الرابع فهو كسابقه: يعتمد على قياس الغائب ـ سبحانه ـ على الشاهد من المخلوقات؛ إذ يقوم على هذا الأساس: إن كل مرئى فلابد أن يكون فى جهة، وهى إن صحت فى الشاهد، لا تصح فى الغائب، وإلا لزمهم أن يكون الله تعالى ممتدًا فى الجهات، ومتألفًا من الأجزاء، وهم لايقولون بذلك.

على أنه يمكن أن يُقال لهم أيضًا: إنكم تدعون أن الله تعالى جسم لا كالأجسام، أى أنه مخالف لها، وأن الاشتراك بين الله تعالى وبين الأجسام الأخرى، هو مشاركة بالاسم لا بالحقيقة، وإذن فلا حاجة به إلى جهة ولا مكان.

الأدلة النقلية :

وقد ساقوا فى هذا المقام عدة آيات، منها:

قوله تعالى فيما يُوهم على الفوقية: ﴿ **يخافون ربهم من فوقهم** ﴾ (النحل: ٥٠). والعلو، فى قوله تعالى: ﴿ **وهو العلى العظيم** ﴾ (البقرة: ٢٥٥). والعروج كقوله تعالى: ﴿ **إليه يصعد الكلم الطيب** ﴾ (فاطر:١٠) وقوله: ﴿ **تعرج الملائكة والروح إليه...** ﴾ (المعارج: ٤). وكذلك آيات النزول والتنزيل، للملائكة والكتب والميزان إلى آخره. وكذلك آيات الاستواء، إلى غير ذلك من الآيات التى قد تفهم فى مجموعها على المعنى الذى تمسكوا به، وهو أن الله تعالى «جسم» لا كالأجسام.

ولاشك فى أن تلك النصوص وغيرها، كانت محل تفسير لدى غيرهم من أصحاب الفرق والطوائف الأخرى، وأنهم فهموها فى ضوء المفارقة التامة بين الحق سبحانه وتعالى، وبين عباده، تلك التى تقوم على منع التماثل بأى شكل من الأشكال بينه وبينهم وذلك كما يُفهم من قوله تعالى: ﴿ **ليس كمثله شىء وهو السميع البصير** ﴾ (الشورى: ١١).

من هنا يتبين لنا: أن تمسك «الكرَّامية» ومن شايعهم فى هذا الاتجاه بما يوحى به ظاهر هذه الآيات، إنما يعبر عن اعوجاج فى الفهم، لأن تلك النصوص من المتشابهات، التى لايعلم تأويلها إلا الله، وأن سياق الآية الكريمة، وهى قوله تعالى: ﴿**هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ومايعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب**﴾ (آل عمران: ٧) أن سياق هذه الآية إنما يوحى بضرورة حمل المتشابه - وهو القليل - على المحكم، وهو الكثير «هن أم الكتاب»، وبهذا يبطل تمسكهم بظاهر المتشابه من تلك الآية.

ولا شك فى أن حمل المتشابه على ظاهره بالمعنى القريب، إنما يعد تأويلاً ممقوتًا يرفضه سياق الآية السالفة، ثم يقال لهم كذلك: إن جماهير المتكلمين المسلمين الذين احتفظوا بمنهج متوازن يحترم النص، ولايغفل دور العقل فى فهمه، قد جابهوا هذا التأويل الكرَّامى، بالكثير من الردود، كلها قامت على إلزامهم بنقيض مذهبهم، وكان للأشعرية الدور الأكبر فى هذا السبيل(١٩).

وننتهى فى هذا المقام إلى بيان واضح وحاسم، وهو: أن خطاب القرآن الكريم للناس بما يفيد بظاهره «الجسمية» و«الجهة» و«التميز» ما كان له أن يكون غير هذا فى الحديث عن تلك العلاقة بين الله ومخلوقاته؛ إذا كان يخاطب عقولنا بما تطيقه، ويضع فى نفس الوقت الضمان الحقيقى لمنع المماثلة بينه ﷻ وبين مخلوقاته، فلماذا تفهم تلك النصوص على هذا النحو المادى من الفهم؟ على حين فهم منها جمهور علماء الأمة من علماء أصول الدين، وأصول الفقه، وعلماء التفسير، والحديث، على طول البلاد الإسلامية وعرضها، حتى زماننا هذا فهْم المعانى التى تليق بذات الحق تبارك وتعالى، دون إثبات شىء من الجسمية أو الفوقية أو التميز أو الجهة.

محاولات أخرى للدفاع عن المذهب الكرَّامى:

أشرنا فيما سبق إلى الوصف الدقيق الذى وصف به «الشهرستانى» «ابن الهيصم» وهو أنه «مقارب» يعنى بذلك أنه قريب من أهل السنة والجماعة، و«الأشعرية» بوجه خاص، ويظهر أن الرجل رأى فى المذهب من الشناعات ما يحمل جمهور العلماء على رفضه واستنكاره، فحاول الدفاع عن الكرامية، وذلك بتعديل فهمهم للمعنى الذى

جاءت به المتشابهات، وكأنه - فى نفس الوقت - حاول أن يخرجهم من زمرة المشبهين والمجسمين الخُلَّص، أمثال: مضر، وكهمس، وهشام بن الحكم، وغيرهم. وقد حفظ لنا ابن أبى الحديد فى «منهج البلاغة» نصًا نسبه لابن الهيصم، يقول فيه: ما أطلقه المشبهة على الله تعالى من الهيئة، والصورة، والجوف، والاستدارة، والوفرة، والمصافحة، والمعانقة، ونحو ذلك، لا يشبه سائر ما أطلقه الكرَّامية، من أنه خلق آدم بيده، وأنه استوى على عرشه، وأنه يجيء يوم القيامة لمحاسبة الخلق، ذلك أننا لانعتقد من ذلك شيئًا على معنى فاسد، من جارحتين، وعضوين تفسيرًا لليدين، ولا مطابقة المكان، واستقلال العرش بالرحمن، تفسيرًا للاستواء، ولا ترددًا فى الأماكن التى تحيط به، تفسيرًا للمجيء، وإنما ذهبنا فى ذلك إلى إطلاق ما أطلقه القرآن الكريم فقط من غير تكييف ولاتشبيه، وما لم يرد به القرآن والخبر، فلا نطلقه، كما أطلقه سائر المشبهة والمجسمة»[٢٠].

وعلى أية حال، فهو دفاع مشروع، ومحاولة جادة لتضييق دائرة الخلاف، التى كادت تعصف بالأمة آنذاك، ودون أن ندقق فى كلام «ابن الهيصم» ومدى قيمة محاولته هذه فإن من الخير للأمة أن تجتمع أو تتقارب فى فهم مثل هذه النصوص فذلك أفضل لها بكثير من المحاولات الأخرى.

مصادر الكرامية فى القول بالتجسيم:

ظهرت فكرة «التجسيم» عند اليهود فى زمن مبكر، وقد سجل القرآن الكريم عليهم تطلعهم إلى معبود مادى، وذلك فى قوله تعالى: ﴿ **واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا له خوار ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا اتخذوه وكانوا ظالمين** ﴾ (الأعراف: ١٤٨). كما جاء فى سفر الخروج «أن موسى أبطأ فى النزول من الجبل، فلما رأوا ذلك اجتمعوا على هارون وقالوا له: قم اصنع لنا آلهة تسير أمامنا». وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الموقف فى الآية ١٣٨ من السورة نفسها، وترسم أيضًا أسفار التوراة الخمسة صورة «الإله» «يهوا» على شكل بشرى، يسير على الأرض، وينتقل من مكان إلى آخر، كما تدل على ذلك أيضًا النصوص التى جاءت فى سفر الخُروج وسلفت الإشارة إليها، ونقله بعض مؤرخى الفرق والأديان من المسلمين[٢٠].

وأما المسيحيون فقد نسبوا إلى معبودهم: أنه جوهر، كما قالوا: بحلول اللاهوت فى الناسوت.

وقد سبقت بعض الفرق الإسلامية «الكرَّامية» فى النزوع إلى التجسيم والتشبيه ممن عرفوا بالحشوية والمجسمة. يذكر «الرازى» فى كتابه «اعتقادات فرق المسلمين

والمشـركين» أن أول من أطلق لفظ «الجـسم» على الله تعالى، هو عبد الله بن سبأ، مؤسس فرقة السبئية، حيث قال لعلىٍّ بن أبى طالب: أنت الإله حقًا، ولما مات رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال ابن سبأ: لم يمت، ولم يَقْتُل ابن مُلجم إلا شيطانًا تصور فى صورة علىٍّ. وأما هو ففى السحاب، والرعد صوته، والبرق نوره. وأنه ينزل إلى الأرض فيملؤها عدلا»[٢١].

وممن اشتهر بالحشو من رواة الحديث الأوائل، مضر بن محمد بن خالد بن الوليد، أبو محمد الضبى الأسدى الكوفى، وكهمس ابن الحسن أبو عبد الله البصرى المتوفى سنة ١٤٩هـ، وأحمد بن عطاء الهجيمى البصرى، ورقبة بن مصقلة[٢٢].

وتمثل هذا «الحشو» لدى هؤلاء، فى وضع أحاديث كلها تنزع نحو «التجسيم» و«التشبيه» وقد اتسع هذا الاتجاه بظهور «مقاتل بن سليمان» المتوفى سنة ١٥٠هـ، وهو الذى قيل عنه إنه كان زيديًا، وكان من المحدثين والقراء، وأنه كان مفسرًا سيئًا، لكن أبا حنيفة أدانه، وقررت المصادر الموثقة أنه كان أول من أدخل فكرة التجسيم والتشبيه فى الفكر الإسلامى بصورة واضحة. لعله تأثر فى تفسيره التجسيمى بالإسرائيليات، ففسر العرش بالمعنى المادى المكانى، كما زعم أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى استقر عليه استقرارًا محسوسًا، ويحكى عنه أنه كان يقول: إن الله جسم من الأجسام، لحم ودم، وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه[٢٣].

ومن الغريب أن يزعم «مقاتل» بعد هذا الزعم أنه تعالى لايشبه غيره ولايشبهه غيره.

وقد أشرنا من قبل إلى أن خُراسان كانت موطنًا لهذه الاتجاهات التى عُرفت عن مقاتل ابن سليمان، وأن «ابن كرَّام» نشأ فى هذا الجو، فلا يتعب الباحث كثيرًا إذا أراد تلمس المصادر التى أوحت إليه بهذا النزوع إلى التجسيم والتشبيه، فإذا ضُم إلى آراء «مقاتل ابن سليمان» هذه آراء هشام بن الحكم وأتباعه، فى القول بأن الله تعالى جسم له حَدٌّ ونهاية، طويل عريض عميق، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، وأنه نور ساطع، له قدر من الأقدار، فى مكان دون مكان، وأنه ذو لون ورائحة ومجسة، لكان لهذا الجو تأثيره العميق فى الفكر الكرَّامى بطبيعة الحال، بالإضافة إلى ما عُرِف عن هشام بن سالم الجواليقى، الذى كانت آراؤه تلتقى تمامًا مع آراء هشام بن الحكم، فقد نقل عنه كتاب المقالات أنه قال: إن الوجود جسم، وأنه لاشىء فى العالم إلا الأجسام. وأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى صورة، وأن آدم خلق على مثاله، وجاء مثل ذلك عن «داود الجواربى» وغيره.

ويمكن القول بأن ظهور فكرة التجسيم والتشبيه ولوازمهما من المكان والجهة والعلو

ونحوها، لا تحيا إلا فى أذهان، لم ترق عقول أصحابها إلى تصور «الألوهية» بمعنى تنزيهى يليق بجلاله سبحانه وتعالى، وهذا القدر من سُوء التصور لحقيقة التنزيه الإلهى هو الذى حمل هؤلاء جميعًا - ممن سبق الكرَّامية ومن عاصرهم ومن أتى بعدهم، على القول بالجسمية والتشبيه.

الكرَّامية والصفات الإلهية:

تقترب الكرَّامية كثيرًا من الأشعرية فى مسألة الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات، ومن المعلوم أنهم يذكرون عادة ضمن «الصفاتية»، أى الذين يثبتون لله تعالى صفات زائدة على ذاته، فى مقابلة من لم يقولوا بذلك، الذين ذهبوا إلى أن الصفات هى عين الذات، وقد اتفق جمهور المتكلمين على أن هناك صفات إلهية، فحواها أن تسلب عن الذات أضدادها، كالوحدانية، والأزلية، والأبدية والقيام بالنفس؛ ولما كانت طبيعتها كذلك سُميت بالصفات السلبية على حين أن الصفات الأخرى، وهى صفات الذات وصفات المعانى وصفات الفعل، تثبت لله معنى وتنفى عنه ضده.

وعلى كل حال: لقد آمنت الكرَّامية، بأن لله تعالى صفات ذاتية، وهى التى تلازم الذات الإلهية، ومن طبيعتها ألا يُوصف الحق تبارك وتعالى بأضدادها ولا بالقدرة على تلك الأضداد كالوجود، والقدم، والبقاء ونحوها. ومعنى كونها «ذاتية» أنها من طبيعة «الذات الإلهية» من حيث هى، وكونها كذلك يعنى أنها للذات من غير سبب.

وأما صفات المعانى، فهى المعنى الوجودى القائم بالموصوف، وعددها سبع صفات عند الأشاعرة، هى: العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام.

وصفات الفعل: هى التى تبرز العلاقة بين الحق تبارك وبين عباده، فيما يهبهم ويمنحهم، كالخالق، والرازق، والمحيى، والمميت، والوهاب. وينسب «صاحب الفرق بين الفرق» إليهم أنهم يذهبون إلى أن هذه الصفات قديمة، وإن كانت متعلقاتها حادثة. فيقول: «ومن تدقيق الكرَّامية فى هذا الباب قولهم: «إن الله تعالى لم يزل خالقًا ورازقًا على الإطلاق، ولا نقول بالإضافة، إنه لم يزل خالقًا للمخلوقين ورازقًا للمرزوقين، وكذلك لم يزل معبودًا، وإن لم يوجد فى الأزل عابد»(٢٤).

ولعل الكرَّامية اقتربت هنا من الأشاعرة بعد أن واجهوا، ما واجهوا فى تفسيرهم للصفات الخبرية المثبتة لليد والوجه ونحوها، وأنها صفات لله، ومنعوا أن تفهم بالمعنى الإنسانى، مع أنهم فى نفس الوقت قائلون: بالجسمية، ثم أثبتوا جواز الرؤية لله تعالى

مع نفى لوازمها، وهو نفس ماذهب إليه الأشاعرة، وربما دلت على ذلك آراء «ابن الهيصم»، محامى الكرَّامية الأول، الذى تولى تعديل المذهب أو إعادة صياغته بعد أن رأى المصادمة بينه وبين جمهور العلماء، من جراء ماقاله «ابن كرَّام» ومن شايعه.

رأيهم فى القدرة الإلهية:

للكرامية - أو لطائفة منهم - فى هذه الصفة رأى غريبٌ؛ حيث قالوا: إن الله يقدر بقدرته على إفناء الحوادث الحادثة، وهى: ملاقاته للعرش، وكذلك إدراكاته للمبصرات والمسموعات، وإرادته للحوادث، وأما أجسام العالم وأعراضه فهو غير قادر على إفنائها، لأن ذلك يستلزم تعاقب الحوادث عليه، وهذا محال. وعلة الغرابة التى أشرت إليها، أنهم يقولون بتجويز قيام الحوادث بذاته تعالى - كما سبق أن ذكرنا - وهنا ينفونها، وهذا النفى قد أوقعهم فى خطأ شنيع، هو: أن العالم بأجسامه وأعراضه يكون مشاركًا له تعالى فى الأبدية، وهذا مخالف لقوله تعالى: ﴿**هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو على كل شىء قدير**﴾ (الحديد: ٢). ويبدو أن هذا قول فرقة منهم[٢٥]، غير أن خصومهم من الأشاعرة، وبخاصة البغدادى والشهرستانى والغزالى، قد ناقشوا المسألة على أنها مذهب الكرامية[٢٦] ومن يريد.

الإرادة والمشيئة :

ويذهب الكرَّامية إلى أن «المشيئة الإلهية» صفة قديمة، وأما الإرادة فحادثة، لأنها تتعلق بإحداثه للمحدثات[٢٧]، وتحدث هذه الإرادة فى ذاته. وأما صفة المشيئة فغير ذلك، لأنها لاتستلزم إحداث موجود بعد أن لم يكن، ولا أدرى أيضًا: كيف فرقوا بين المشيئة والإرادة على هذا النحو بعد أن أثبتنا سلفًا أنهم يعدون صفة «الإرادة» ضمن صفات المعانى الأزلية وأنهم فرقوا بين الصفة الأزلية ومتعلقها، حين قالوا: نجيز الإطلاق ونمنع الإضافة.

وعلى أية حال: فإن موقف الكرَّامية من مسألة جواز قيام الحوادث بذات الحق تبارك وتعالى، قد أوقعهم فى إشكالات كثيرة، وقد حاولوا التخفيف من هذا القول، حين قرروا أن هناك فرقًا بين الإحداث والمحدث، والإرادة والمراد، فالأول من كل منهما قائم بذاته، وأما التانى فلا، وهى تفرقة تبدو ساذجة، فى نظر العقل، والأولى منها بالقبول ماذهب إليه جمهور الأشاعرة حين قرروا أن التغير فى متعلق الصفة لايستلزم التغير فى الصفة ذاتها وهذا كلام صحيح.

وقد فطن «التفتازانى» إلى ما فى قول الكرَّامية هنا من فساد، فقال: «قول الكرَّامية إن إرادة الله حادثة قائمة بذاته فاسد،

لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى، ولأن صدور الحادث عن الواجب، لايكون إلا بالاختيار، فيتوقف على الإرادة، فيلزم الدور والتسلسل، فإن قيل: استناد الصفات إلى الذات، إنما هو بطريق الإيجاب دون الاختيار فلم لايجوز أن يكون البعض موقوفًا على شرط حادث فيكون حادثًا؟ قلنا: لما يلزم من تعاقب حوادث لا بداية لها، وقد بينا استحالته»[٢٨].

صفة الحياة :

أثبتت «الكرَّامية» صفة الحياة لله تعالى، وما كان لهم أن يقولوا بخلاف ذلك، لأنها لدى جمهور المتكلمين، المصححة لاتصافه تعالى ببقية الصفات، غير أنهم جعلوها من لوازم القدرة، فقالوا: كل قادر حى، وكل حى قادر. ويبدو أنهم أرادوا بذلك أن تكون الحياة شرطًا للقدرة.

صفتا السمع والبصر :

يذهب المحققون من المتكلمين أن يثبتوا لله تعالى ما أثبته لنفسه، وما أثبته له رسوله ﷺ، فيما صح من الأحاديث الشريفة، من غير تشبيه ولا تمثيل، ومن غير تأويل أو تعطيل، وهذا يعد منهجًا عامًا فى كل قضايا الصفات، وبخاصة ماجاءت به النصوص المتشابهات.

ولما غالى المعتزلة فى التنزيه، قرروا فى هاتين الصفتين أن المراد بهما إدراكه سبحانه وتعالى للمسموعات والمبصرات، ولاشك فى أن الذى حملهم على هذا فى هذا المقام وفى غيره، هو استحضارهم لهذه المعانى فى حق البشر، بل فى حق كل من يبصر ويسمع من المخلوقات الأخرى، ومن ثم لم يفهموا آيات السمع والبصر على حقيقتها، لاستلزامها المحال فى حقه تعالى، ولاشك فى أنهم كانوا بعيدين عن المبدأ الذى تعامل به المحققون فيما ذكرناه قبلا، وهو الإثبات مع عدم المماثلة.

وأما الكرَّامية فقد كان موقفهم من هاتين الصفتين دائرًا بين ماذهب إليه المعتزلة، حيث قرر فريق منهم أن معنى السمع والبصر إدراكه تعالى للمسموعات والمبصرات، وقرر فريق آخر ماقرره الأشعرية فى هذا المقام، حيث أثبتوا له تعالى «السمع» و«البصر» على أنهما صفتان أزليتان، وكان على رأس هذا الفريق «ابن الهيصم» فقد نقل عنه قوله: «نحن نطلق على الله تعالى ما أطلقه على نفسه من غير تفسير ولا تأويل، ولا تكييف ولا تشبيه، ولا نتجاوز الاطلاق. وأما ما لم يرد به نص ولا خبر فلا ننظر فيه»[٢٩].

صفة الكلام :

يثبت الأشعرية «الكلام» على أنه صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، تتبع صفة الإرادة،

والعلم، والسمع، والبصر، والحياة، وأما المعتزلة فينكرون الكلام بهذا المعنى، ومن ثم يرون أنه صفة حادثة، فالمتكلم عندهم هو الذى يفعل فعل «التكلم» لا من قامت به الصفة.

وأما «الكرّامية» فقد وافقوا المعتزلة من جهة، ووافقوا الأشاعرة من جهة أخرى فى هذه الصفة، لقد وافقوا المعتزلة بأن الكلام هو الحروف والأصوات، ووافقوا الأشاعرة - أيضًا - حين قالوا: بأنه المعنى النفسى القائم بذاته تعالى منذ الأزل كأحد وجهى هذه الصفة، غير أنهم خالفوا الأشاعرة والمعتزلة معًا، حين قالوا: إن الحروف والأصوات حادثة، وهى تحل فى ذاته تعالى. ولايجوز عليها الفناء، وهذا ماتنكره الأشاعرة، وما تنكره المعتزلة، لأنهم يقولون: بفناء الحروف والأصوات أيضًا، لأنهم يقولون بحدوث الأصوات فى محل غير ذات الحق تبارك وتعالى.

وقد وافقوا المعتزلة فى القول بخلق القرآن، على اعتبار أن الكلام هو الحرف والصوت ولكن عند التدقيق فيما نقل عنهم يتبين أنهم فى هذه القضية ينتهون إلى ما انتهى إليه الأشاعرة أيضًا؛ لقد ساقوا فى هذا المقام كثيرًا من الآيات القرآنية، وكلها تعتمد على بيان ما فى هذه الآيات من ارتباط بالزمان والمكان، وتوقف المشروط على الشرط، والذكر المحدث، وتفصيل الكتاب، وهذه كلها أمارات تدل على حدوثه، هذا بالإضافة إلى مافيه من الآيات التى تتحدث عن معجزات الرسل - عليهم الصلاة والسلام -، وهى كلها وقائع لها سياقها التاريخى.

كما قدموا حججًا عقلية، تؤيد فهمهم للنصوص السابقة أوردها الرازى فى كتابيه: «معالم أصول الدين، والأربعين»، ورد على حججهم. فمن أراد التوسع فى هذه المسألة فعليه بهذين الكتابين.

الفرق بين المتكلم والقائل :

نقل «البغدادى» عن الكرّامية قولهم بكلام وقول قديمين لله تعالى، فقالوا: إن الله تعالى، لم يزل متكلمًا قائلاً، ثم فرقوا بين الاسمين فى المعنى، فقالوا: إنه لم يزل متكلمًا بكلام هو قدرته على القول، ولم يزل قائلاً بقائليه، لابقول، والقائلية قدرته على القول، وقوله حروف حادثة فيه، فقول الله عندهم حادث، وكلامه قديم»[٣٠]. ونراهم هنا غير حاسمين حسم الأشعرية لهذه المسألة، على الوجه الذى ذكرناه قبلا، ويبدو أنهم أرادوا أن يظهروا بهذا المظهر حتى لايقال إنهم مع المعتزلة أو مع الأشاعرة، كنوع من التمايز، وهذا وهم ظاهر.

وقد قرر «البغدادى» أن تفسير الكلام بمعنى القدرة على القول، يلزمهم بسببه أن يكون الساكت فى حال سكوته متكلمًا، وأنه نَاظَرَ أحدهم فالتزم ذلك[٣١].

الإيمان عند الكرامية :

أورد شارح العقيدة الطحاوية الآراء فيما يقع عليه اسم «الإيمان» فقال: «ذهب مالك، والشافعى، وأحمد، والأوزاعى، واسحق بن راهويه، وسائر أهل الحديث، وأهل المدينة وأهل الظاهر، وجماعة من المتكلمين إلى أنه: تصديق بالجنان وإقرار باللسان، وعمل بالأركان، وقصره كثيرين من الأصحاب على الإقرار باللسان، والتصديق بالجنان، وذهب أبو حنيفة، وأبو منصور الماتريدى إلى أنه التصديق بالجنان فقط، وأن الإقرار باللسان ركن زائد ليس بأصلى، وذهب الكرَّامية إلى أنه الإقرار باللسان فقط، فالمنافقون عندهم مؤمنون كاملو الإيمان، ولكنهم يستحقون فى الآخرة الوعيد الذى أوعدهم الله تعالى به[٣٢] ثم يعلق الشارح على مذهب الكرَّامية قائلا: «وقولهم هذا ظاهر الفساد» ثم يُورد مذهب «الجهم بن صفون» و«أبو الحسن الصالحى» أحد رؤساء القدرية فى الإيمان وأنه «المعرفة القلبية» فقط. ثم حكم عليه فقال: «وهذا المذهب أظهر فسادًا مَما قبله، فإن لازمه أن فرعون وقومه كانوا مؤمنين، فإنهم عرفوا صدق موسى وهارون وكذلك أهل الكتاب، فقد كانوا يعرفون محمدًا ﷺ كما يعرفون أبناءهم وأيضًا يكون «أبو طالب» مؤمنًا، وكذلك إبليس، لعنه الله، إن هؤلاء جميعًا كانوا يعرفون ربهم»[٣٣].

وقد تعمدت إيراد هذا النص على طوله لأنه يجمع آراء المذاهب كلها فى حقيقة «الإيمان» فى صعيد واحد وليتبين للقارىء قيمة ماذهب إليه الكرَّامية فى هذه المسألة مقيسًا بالمذاهب الأخرى.

ولاشك فى أن هذا الرأى مخالف لظواهر القرآن والسنة الصحيحة، فأما القرآن الكريم فلقوله تعالى: ﴿ **قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم...** ﴾ (الحجرات: ١٤) فهنا تفرقة واضحة بين معنى كل من الإيمان والإسلام. ومدار التفرقة قائم على أساس الفرق بين أعمال القلوب وأعمال الجوارح. وأما السنة المطهرة، فقد جاء فيها قوله ﷺ فى حديث جبريل، حين سأله عن الإيمان والإسلام والإحسان قال: «**الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره، والإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا...**» الحديث.

ومن الغرابة بمكان أن يقول الكرَّامية: إن الإقرار السابق فى عالم «الذر» فى آية «الميثاق»[٣٤] يكفى فى تحصيل حقيقة الإيمان. وأنه باقٍ لايزول إلا بالردة، كما زعموا أن النطق بالشهادتين كافٍ فى ذلك أيضًا وإن اعتقد صاحبهُ الكفر بالرسالة، وأن إيمان المنافقين الذين قالوا بألسنتهم ولم تؤمن قلوبهم، كإيمان الملائكة[٣٥].

رأيهم فى النبوة والأنبياء والمعجزات:

تذكر كتب المقالات أن للكرَّامية فى النبوة كلامًا لا يقل عن غرائبهم الكثيرة فى المسائل الاعتقادية الأخرى، على النحو الذى أسلفنا؛ ذلك لأنهم يرون أن النبوة والرسالة صفتان حالّتان فى النبى قبل الوحى إليه وتأييده بالمعجزات، وأن من حاز ذلك وجب على الله تعالى أن يرسله، **وفرقوا بين الرسول والمرسل، وأن الأول هو**: من قامت به تلك الصفة، **وأن الثانى هو** من أُمر بتبليغ الرسالة[٣٦]، وهما ـ النبوة والرسالة ـ عرضان يوجدان مع الحياة ـ حياة الرسول ـ ويذهبان إذا ذهبت.

وظاهر كلامهم هنا أن النبوة أو الرسالة استحقاق، وليست اصطفاء كما هو عليه جمهور المتكلمين. ولكن المدقق فيما نسب إليهم فى هذا المقام، يرى ـ على فرض صحته ـ معنى آخر يخالف المفهوم من ظاهر كلامهم، حيث يذهبون إلى أن الصفات المؤهلة للاصطفاء، إنما هى مركزة فى نفس النبى قبل اصطفائه، وهى من صنع الله تعالى. وقد أقر «الاسفراييني» بهذا حين قال: «إن الذى قالوه فى وصف الرسول، من أن هذا المعنى فيه، هو عندهم عرض خلق فيه قبل أن يوحى إليه، ليس بكسب، وليس له فيه كسب، كخلقه وخُلُقه ولونه وكونه»[٣٧].

ولهم فى هذا المقام كلامٌ خطير، حيث ذهبوا إلى أن الرسول والمرسل، بينهما تمايز، ذلكم لأن الرسول هو ما كان محل اصطفاء الله تعالى له، قبل أن يرسل، وأما بعد الرسالة فيسمى «مرسلا» ويترتب على الفرق بين النبى والرسول، ألا يكون النبى مرسلا، لا حال حياته، ولا قبلها وبعدها، وإذا سلمنا بصحة قولهم فيما قبل الرسالة، فكيف يصح فيما بعدها؟ وبخاصة فى رسالة محمد ﷺ التى هى خاتمة الرسالات، والدائمة إلى قيام الساعة؟ ثم إن من المرسلين قبل رسالة محمد ﷺ كانت رسالاتهم معتبرة فى حياتهم وبعد مماتهم، وأن نسخ اللاحق للسابق منها لم يكن فى كل الأحكام، كما أن أهل الفترة كانوا على دين رسُلهم السابقين إلى أن تأتيهم الرسالة الجديدة.

ومحاولة للخروج بهذه القضية عن هذا

الإطار من الفهم، لتعزيز موقفهم هنا، أعتقد أنه دفاع فى غير محله، والأستاذ الدكتور النشار قدم لنا فَهْمًا مُغايرًا، حيث قال: «أما التفسير الذى أراه أقرب للحقيقة فهو أن الكرَّامية كانت ترمى إلى غرض بعيد، هو عدم إسباغ القداسة على الرسول فى قبره، فالأحاديث الصحيحة التى تتناول قضية شد الرحال - على ما قرر - إنما تحصرها فى المساجد، وليست فى قبور الأنبياء. وقد كانوا سلفًا للحنبلية المتأخرة فى هذه المسألة، وبخاصة لدى «ابن تيمية» و«الوهابيين» من بعده[٣٨].

ويتصل بهذه المسألة، القول فى عصمة الأنبياء - عليهم السلام -، حيث ذهبوا إلى أن كل ذنب أسقط العدالة وأوجب حدًا، فَهُم معصومون منه، وغير معصومين مما دون ذلك[٣٩].

ومن مزاعم الكرَّامية - هنا أيضا - أن من سمع دعوة الرسول لزمه تصديقه والإقرار بما جاء به، من غير توقف على معرفة دليل (المعجزة)، ويقول البغدادى أنهم سرقوا هذه البدعة من الإباضية، ولاشك أن فى هذا خطرا على قضية النبوة ذاتها، يفتح الطريق أمام الأدعياء، ومن المعلوم لدى جمهور علماء الأمة، أن معجزة كل رسول هى الحاسمة فى تأييد دعوته؛ وهى الدليل على صدقه، وهذا هو منطق القرآن الكريم، الذى ذكر معجزة كل رسول بإزاء دعوته، وإن كان ذلك على سبيل الإجمال.

ثم إنهم قالوا: إن مَنْ لم تبلغه دعوة الرسول، يلزمه أن يعتقد موجبات العقول، وهم هنا يتفقون مع المعتزلة[٤٠] وهذا مخالف لصريح القرآن الكريم، حيث قرر أن المسئولية التى يترتب عليها الجزاء، إنما تكون بعد إرسال الرسل، حتى لايكون للناس حجة بعد ذلك، قال تعالى: ﴿ **وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا** ﴾ (الإسراء: ١٥)، هذا فضلا عن مخالفتهم لما عليه الأثبات من العلماء فى قضية «عصمة الأنبياء» فهم - عليهم السلام - عند المحققين، لا يتركون مأمورًا به ولايفعلون منهيًا عنه، بعد الرسالة، ولا يُصرون على صغيرة قبل الرسالة، وأما ما جاء من بعضهم على سبيل الاجتهاد وعُوتِب فيه، فلم يكن مُتعمدًا، كأكل آدم عليه السلام من الشجرة المنهى عنها، ونظر إبراهيم عليه السلام إلى النجوم وشفاعة نوح عليه السلام لأهله... الخ. وعتاب محمد صلى الله عليه وسلم على بعض اجتهاداته، كقصة ابن أم مكتوم، وأسرى بدر ونحوها، مما لم يرد الله به إلا بيان أن النبى صلى الله عليه وسلم، وإن كان له اجتهاده بحكم دأبه وحرصه على أن تبلغ الرسالة مداها، فالأمر إلى الله وحده صاحب الأمر والنهى، وليس على الرسول إلا البلاغ.

آراؤهم فى قضايا أخرى :

من المسائل التى اشتد حولها الجدل، وبخاصة بين الأشاعرة والمعتزلة، مسألة التحسين والتقبيح أهو بالشرع أم بالعقل، فقد ذهب جمهور المعتزلة إلى أن الأشياء تحمل فى ذاتها معنى «القُبح» أو «الحُسن» قبل ورود الشرع، وأن مهمته الكشف عن هذين الوصفين، وأما الأشاعرة فقد قالوا: بخلاف ذلك، حيث قرروا أن الحاكم على الأشياء بما فيها حُسن أو قُبح إنما هو الشرع وحده، فلا قبيح إلا ما قَبحه، ولا حَسن إلا ما حَسنه. وقد كانت الكرَّامية هنا مع المعتزلة[٤١].

ولعل أهم ما يمكن أن يُرَد به على هذا القول: أن جميع الأشياء مخلوقة لله تعالى وهو الأعلم بما فيها من شر أو خير، أو حُسن أو قُبح وأن مجىء الأفعال هكذا، إنما يرجع لحكمته تعالى، وإذا كان الأمر كذلك فإن الكاشف عنها هو شرعه، لا العقل - كما يدعى هؤلاء - لأنه نسبى وقد يحكم على ظاهر الأشياء لا على حقائقها، فيأتى حكمه مخالفًا للواقع، وفى القرآن الكريم يأتى قوله تعالى: ﴿**كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون**﴾ (البقرة: ٢١٦).

وأما رأيهم فى الصلاح والأصلح، فنحن فيه أمام نصين كل منهما يصور رأيهم فى هذه القضية، إذ يقرر «الشهرستانى» أنهم لم يثبتوا رعاية الصلاح والأصلح واللطف عقلاً كما قالت المعتزلة[٤٢]. ولكن يقرر «البغدادى» خلاف ذلك حين قال: «لو خلق الله تعالى الخلق وكان فى معلومه أنه لا يؤمن به أحد منهم، لكان خلقه إياهم عبثًا، وإنما حسن منه خلق جميعهم لعلمه بإيمان بعضهم. وقال أهل السنة: لو خلق الكفرة دون المؤمنين، أو خلق المؤمنين دون الكفرة جاز، ولم يقدح ذلك فى حكمته[٤٣].

وأقرب النصين إلى الرأى الذى ينبغى أن ينسب إلى الكرَّامية، هو ما جاء فى نص «البغدادى» لأن الذى يقول بالتحسين والتقبيح العقليين، يمكن أن يقول بالصلاح والأصلح، لأن التعليل لكل منهما متقارب، وقد قالوا بالأول، فلا غرابة إذا قالوا بالثانى.

وقد كان بوسعنا أن نستعرض آراء الكرَّامية فيما سوى ما ذكرناه، وماتركناه لا يُمثل آراء ظاهرة خالفوا بها جمهور الأمة كالتى ذكرناها. وحسب القارىء أن يرجع إلى كتب المقالات إن أراد التوسع فى ذلك.

ولاشك فى أن الذى ذكرناه عنهم إنما يعطى القارىء الملامح العامة لهذا المذهب، فى مجال العقيدة، الذى نحن بصدده.

وآخر قضية فى هذا الباب هى قضية

الإمامة، وأهم ما لديهم فيها أنهم يجوزون وجود إمامين فى وقت واحد، مع وقوع الجدال وتعاطى القتال. والاختلاف فى الأحكام، ولاشك فى أن هذا الرأى خطير جدًا، لأنه يفتح باب الفتنة، ولا أدرى ما العلة التى يمكن أن تكون تبريرًا لهذا الرأى؟ أغلب الظن أنهم يقولون بذلك: لأنه حين ظهرت الفتنة بعد مقتل «عثمان بن عفان» رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وتعيين «علىٍّ بن أبى طالب» ـ كرم الله وجهه ـ خليفة على المسلمين، ومطالبة «معاوية بن أبى سفيان» بها لأنه الأكثر قرابة لابن عفان، انقسم المسلمون أقسامًا، **أحدها**: يرى أن الحق مع واحد منهما لابعينه، **والآخر** يرى أن أحدهما هو الأحق على التخصيص، وفريق ثالث يرى تفويض المسألة إلى الله تعالى وهم المرجئة، ومن المؤكد أن هناك صلة قوية بين موقف المرجئة من القضية وموقف الكرَّامية منها. لقد صرحوا بأن عليًا ومعاوية كانا إمامين فى وقت واحد، وكانا مُحقّيْن، ولعل فى هذا القول ما يبرئهم من الإرجاء الخالص.

غير أن القاضى عبد الجبار فى كتابه «شرح الأصول الخمسة» يرى أن الكرَّامية تقول بالنص الخفى؛ وأنهم بذلك يوافقون «البكرية» و«الزيدية» إلا أنهم خالفوا الزيدية فيمن يكون الإمام بعد رسول الله ﷺ[٤٤].

واتفقوا معهم، على أن الطريق إلى إمامة علىّ ابن أبى طالب والحَسن والحُسين من بعده، هو «النص الخفى» وأن الطريق إلى إمامة الباقين هو «الدعوة إلى الخروج»[٤٥].

وإذا كانت الأحكام التى تقال على مذهب الكرَّامية فى كل مسألة، إنما تُبنى على مايروى عنهم، لا على مايقولونه مباشرة، حيث إنه ليس تحت أيدينا نصوص مباشرة لهم، فإن الأمر هنا واضح فى أن يجعلنا فى حلٍ من تعليق الأحكام عليهم فى هذا المقام على صحة ما ينسب إليهم، والعجيب أنه بعد إيراد هذه النصوص، التى تجعلهم قريبين من المرجئة أحيانًا، ومن الزيدية أحيانًا أخرى ومن البكرية أحيانًا ثالثة، وأن فى تلك النصوص ما يقر أنهم يقولون: بالنص على الخليفة سواء أكان النص خفيًا أم جليًا. نرى مفكرًا معاصرًا هو الدكتور على سامى النشار، لايذكر إلا إقرارهم بجواز وجود إمامين فى وقت واحد، وأن الإمامة تثبت عندهم بإجماع الأمة، فلا نص، ولا تعيين[٤٦].

تعقيب عام على آرائهم الاعتقادية :

سنقف هنا عند أظهر قضية من قضايا الكرَّامية العقدية، وهى قولهم بالجسمية والتشبيه. وقد ذكرنا من قبل أن هناك من رجع بمذهبهم فى كل مسألة إلى من سبقهم،

على الوجه الذى ذكرنا، وكلها تنحصر إما فى مصدر خارجى، من ثنوية، ويهودية ونحوها، وإما فى مصدر داخلى من مشبهة، ومجسمة، وحشوية خالصة، كمقاتل بن سليمان، ومضر، وكهمس، وأحمد الهجيمى، والسالمية وغيرهم. ويمكن أن نضيف هنا فى هذا المقام: أنه قد تكون هذه المصادر كلها ذات تأثير فيما ذهب إليه الكرَّامية، كل منها على قدر تأثيره، فإذا ضممنا إلى هذا استعدادهم لتفسير بعض النصوص القرآنية، أو وضع أو إيثار أحاديث ليست صحيحة، لكان لكل هذا مايجعلنا نقول: إن الكرَّامية فرقة أخذت من أغلب المذاهب قبلها. وأن استعدادها كان قويًا لقبول التأثير بكل فكرة تتلاءم معها من الناحية النفسية وهذا غير مستغرب، فقد عاصرتها أو جاءت بعدها «جماعة إخوان الصفا» وهى جماعة ملفقة منتخبة.

وعلى كل حال: لقد استرعت «الكرَّامية» الأنظار فى نطاق الفكر الإسلامى، حيث شغلت بعض المفكرين بمناظرة رموزها، والكتابة عنها، تفنيدًا لمزاعمها، كما كتبت عنها بحوث تولت وضع آرائها تحت منظار النقد العلمى، أمثال ماكتبه: الفخر الرازى فى كتابه الممتاز «أساس التقديس» والبغدادى فى: «أصول الدين» و«الفَرق بين الفِرق»، والإسفراييني فى: «التبصير فى الدين» وابن الجوزى فى: «تلبيس إبليس»، والدمشقى الحصنى فى: «دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى الإمام أحمد» وغير هؤلاء.

والكرَّامية ـ كما هو شأنهم ـ يعتمدون على قضية «عالم الذر» والشهادة الأولى فيه، ومن ثم يرون أن النية الأولى ـ فى ذلك العالم ـ ويقصدون بذلك النطق بالشهادة ـ تكفى عن تكرارها مع كل عمل شرعى يقتضيها عند غيرهم من الفقهاء، لذا يرون صحة الصيام بدون تبييت النية، وكذلك فى الحج وأركانه... الخ.

ولاشك فى أن القارىء للمذهب الكرَّامى هنا لايحتاج إلى عناء كبير حتى يكشف عن تناقضهم، ذلك لأنهم يرون أن حقيقة الإيمان ـ الذى مقره القلب عند سواهم ـ هو النطق باللسان فقط، فى الوقت الذى لا يقرون فيه بالنية، التى هى مدار الإخلاص فى الدين. وعلى هذا فما قاله عليهم خصومهم من شناعات تخالف العقل والنقل فى أحيان كثيرة، كان له تبريره العقلى والدينى فى آن واحد. وماتخلل ذلك من مبالغات وتشدد فى الخصومة، فإنما كان مرده إلى الكرَّامية أنفسهم. وحسب القارىء أن يقرأ المناظرات التى وقعت بينهم وبين خصومهم فى حضرة الكثيرين من أتباع كل فريق، بل فى حضرة أصحاب السلطة الزمنية أحيانًا، ليشعر إلى أى حدٍ كانت الكرَّامية من الفرق الهشة من

الناحية العقلية والنفسية والدينية معا، حتى ولو قيل عن مؤسسها إنه كان من كبار الزاهدين.

وبعد ..

ففى ختام هذا البحث، نقول: لايخفى على القارىء لهذا المذهب، الذى أعلن العقيدة الشيعية بما تحويه من غرائب فيما يتعلق بصفات الله ﷻ وعليه الجانب التشبيهى على الجانب «التنزيهى» بحيث اضطروا معها إلى تفسير النصوص الواردة فى هذا المقام تفسيرًا ظاهريًا اتسم بالحِدَّة حينًا، والتخفيف منها حينًا آخر، ولولا استعدادهم لهذا التفسير، النابع من داخلهم، لما فعلوا ذلك. بدليل أن كثيرًا من الفرق الأخرى كالمعتزلة، والأشعرية، والماتريدية، وأهل الحديث، لم تنزع ذلك المنزع المسرف فى التشبيه والتجسيم، وعلينا أن نسوق فى هذا المقام عنوان بعض الدراسات التى حاولت تبرئة اتجاه «الإمام أحمد بن حنبل» من محاولة التصاق «الكرَّامية» به، ويمكن الاكتفاء منها بعملين هما: دفع شبَّه من شبَّه وتمرد، ونسب ذلك إلى الإمام أحمد، للحصنى، و«دفع شبهة التشبيه» لابن الجوْزى.

ا.د. محمد عبد الستار نصار

هوامش البحث :

١ - الملل والنحل: ط ١ ص٣٢، ٣٣ ط دار المعرفة، بيروت سنة ١٩٨٠م، تحقيق سيد كيلانى.

٢ - طبقات الشافعية جـ٢ ص ٣٠٤ ط. القاهرة ١٩٦٥م.

٣ - د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص ٢٩٧ ط. دار المعارف بالقاهرة الطبعة السابعة سنة ١٩٧٧م.

٤ - جـ ٢ ص خ ط. القاهرة سنة ١٩٦٧م.

٥ - الحصنى: دفع شبه من شبه وتمرد: ص٥٥ ط. القاهرة ١٣٥٠هـ.

٦ - الإسفراييني: التبصير فى الدين ص٩٩ ط. القاهرة سنة ١٣٥٩هـ.

٧ - الفرق بين الفرق ص ٢١٥ ط. القاهرة بدون تاريخ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ص ١٠٨.

٨ - انظر: سهير مختار ، التجسيم عند المسلمين ص ١٨٧ ط. القاهرة سنة ١٩٧١م.

٩ - ص ٩٧ ط. القاهرة سنة ١٩٣٥م.

١٠ - جـ١ ص٢٤٣ ط. القاهرة سنة ١٣٢١هـ.

١١ - الفرق بين الفرق: ص٢١٦، كما ينسب إلى - ابن كرَّام - أن الله ذو ثقل فى تفسير قوله تعالى: ﴿**إذا السماء انفطرت**﴾ (أى من ثقل الرحمن).

١٢ - نفس المصدر ص ٢١٦ - ٢١٧.

١٣ - لسان العرب : مادة: جسم. وانظر أيضًا : القاموس المحيط، وتاج العروس.

١٤ - الفرق بين الفرق.

١٥ - نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص ٢٩٩.

١٦ - الفرق بين الفرق ص٢١٧.

١٧ - نفس المصدر: ص٢١٨.

١٨ - نفس المصدر.

١٩ - يذكر البغدادى أنه ناظر بعض الكرَّامية فى زعمهم أن الكلام هو القدرة على القول، فألزمه أن يكون الساكت حال سكوته متكلمًا فالتزم، كما ناظر «ابن مهاجر» حين زعم أن أسماء الله عز وجل كلها أعراض، فى مجلس ناصر الدولة. فألزمه أن يكون معبوده عرضًا، لأن المعبود عنده «اسم» وأسماء الله تعالى عنده أعراض حالَّة فى جسم قديم؛ فقطعه (الفرق بين الفرق ص٢٢٤، ٢٢٥).

٢٠ - شرح نهج البلاغة جـ ١ ص ٢٩٥ لابن أبى الحديد. نقلا عن: التجسيم عند المسلمين للدكتورة سهير مختار ص ٢٠٠ ط. القاهرة سنة ١٩٧١م.

٢١ - الإصحاح ٣٢.

٢٢ - الشهرستانى: الملل والنحل ١/١٠٦.

٢٣ - الرازى: اعتقادات (طبعة النشار) ص٥٧.

٢٤ - الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٨٨ وانظر: الملل والنحل جـ١ ص١٠٥.

٢٥ - د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ١/ ص٦٣٥.

٢٦ - الفرق بين الفرق ص٢١٩.

٢٧ - السابق.

٢٨ - الشهرستانى: الملل والنحل جـ١ ص١٦٧.

٢٩ - شرح المقاصد جـ٢ ص ٧٠ ط. استانبول سنة ١٢٧٧هـ.

٣٠ - الباقلانى: التمهيد ص٤٧ ط. القاهرة ص١٩٤٧م تحقيق: أ.د. أبو ريدة، أ. د. الخضيرى.

٣١ - الفرق بين الفرق: ص٢١٩.

٣٢ - نفس المصدر ونفس الصفحة.

٣٣ - ابن أبى العز الحنفى: شرح الطحاوية ص٢٧٣ ط ٥ بيروت سنة ١٣٩٩هـ. وقد نقل عنهم ذلك: الأشعرى فى المقالات - جـ١ ص٢٢٣ والشهرستانى فى الملل والنحل ص١١٢، والبغدادى فى الفرق بين الفرق ص٢٢٣.

٣٤ - نفس المصدر ص٢٧٤.

٣٥ - آية ١٧٢ من سورة الأعراف.

٣٦ - البغدادى: الفرق بين الفرق ص٢٢٣.

٣٧ - نفس المصدر ص٢٢١.

٣٨ - التبصير: ص٦٩.

٣٩ - نشأة الفكر الفلسفى ١/ ص٣١٠.

٤٠ - الفرق بين الفرق ص ٢٢٣.

٤١ - نفس المصدر ص٢٢٢.

٤٢ - الشهرستانى: الملل والنحل ص١١٢.

٤٣ - الملل: جـ١ ص١١٣.

٤٤ - الفرق بين الفرق ص٢٢١.

٤٥ - حيث ذهبوا إلى أن الخليفة بعد رسول الله ﷺ هو أبو بكر الصديق، ثم بقية الخلفاء على ترتيبهم التاريخى.

٤٦ - شرح الأصول الخمسة: ص ٦٤٩ ط. القاهرة سنة ١٩٦٥م تحقيق د. عبد الكريم زيدان.

٤٧ - نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ١/ ص٣١١. وقد ذكر الشهرستانى من قبل مثل ذلك حيث قال: «وقالوا فى الإمامة إنها تثبت بإجماع الأمة دون نص أو تعيين» وهذا ما اعتمد عليه الدكتور النشار.

الكُلاَّبيّــــة

الكُلاَّبية من الفرق الإسلامية التى لها دور فى الفكر الإسلامى لأنها دافعت عن العقيدة الإسلامية، ضد المعتقدات المنحرفة الدخيلة عليها على القواعد العقلية والشرعية وقيمته الكلامية.

وهذه الفرقة كان لها أقوال فى الاعتقاد لاعتمادها على المنهج الكلامى لم يسبقها فى هذه الأقوال أحد.

وهى تنسب إلى مؤسسها ابن كُلاَّب «عبدالله بن سعيد التميمى القطان المعروف بابن كُلاَّب والمتوفى سنة ٢٤٠هـ.

وكان ابن كلاب رأس المتكلمين بالبصرة وأهم ما يميز فكره هو الرد على المعتزلة والجهمية، فقد قال عنه ضياء الدين الخطيب، والد فخر الدين الرازى، لما يروى السبكى فى «طبقاته»: «ومن متكلمى أهل السنة فى أيام المأمون: عبدالله بن سعيد التميمى الذى دمَّر المعتزلة فى مجلس المأمون وفضحهم ببيانه»[١].

وهذا يعنى: أن الفكر الكلابى كان دوره كبيرًا، وقويًا، وجريئًا فى الرد على المخالفين من الجهمية والمعتزلة حتى فى مجالس الدولة التى تعتنق المذهب الاعتزالى، وكان ابن كلاب وجماعته. يدافعون عن العقيدة ولكن بطريقة كلامية تعتمد على العقل والنقل. وقد أطلق على عبدالله بن سعيد القطان الفقيه البصرى أبو محمد. لقب ابن كُلاَّب نظرًا لقوة مناظرته وبيانه، ويقول السبكى فى ذلك: وكُلاَّب مثل خطَّاف لفظًا ومعنى. بضم الكاف وتشديد اللام ـ لُقّب به لأنه كان لقوته فى المناظرة.. يجتذب من يناظره كما يجتذب الكلاب الشىء[٢].

وقد ألَّف ابن كُلاَّب عدة كتب، يبدو أنها اندثرت وضاعت، وإن بقيت منها إشارات وشذرات فى بطون كتب أخرى. مثل: مقالات الإسلاميين للإمام أبى الحسن الأشعرى، وبعض كتب ابن تيمية. وفى كتاب ابن القيم «اجتماع الجيوش الإسلامية». ومن كتبه التى ذكرت فى تراجمه: كتاب «خلق الأفعال» وكتاب «الرد على المعتزلة» وكتاب «الصفات» وكتاب فى «التوحيد» وكتاب «الرد على الحشوية»[٣]. وقد تابعه فى منهجه وآرائه قوم عُرفوا بالكُلاَّبية تبعًا له ونسبةً إليه[٤]، ومن أشهرهم: الحارث المحاسبى[٥]، وأبوالعباس

القلانسي؛[٦] وأبو علي الثقفي[٧]، وأبو بكر الصيغي[٨].

ولكن الكلابية كفرقة ومذهب قد اختفت بعد ظهور المذهب الأشعري نظرًا لتبني أبي الحسن الأشعري لأقوال الكلابية[٩].

ومما يحسن أن نُشير إليه: أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، والجلال، والإكرام، والخلوة، والانعام، والعزة، والعظمة، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل، وكذلك يثبتون الصفات الخيرية مثل اليدين، والرجلين، والوجه، ونحوها، بينما كان المعتزلة ينفون الصفات، فَسُمي السلف صفاتية، والمعتزلة معطلة. فالصفاتية إذن هم السلف ومن جرى على منهجهم في الإثبات ممن عرفوا بأهل كان موقفهم رد فعل المعتزلة في تعطيلهم الصفات. وممن قاموا بهذا الدور الكُلَّابي، والقلانسي، والمحاسبي، وكانوا يناظرون المعتزلة ويناضلونهم حتى ظهر أبو الحسن الأشعري فيما بعد فانحاز لهم ـ وقد وصفه إمام الحرمين شيخ الأشاعرة في عصره المتوفى عام ٤٧٨هـ. بأنه: «من أصحابنا»[١٠] ويقول السبكي فيه: ابن كُلَّاب أحد أئمة المتكلمين[١١]، كما امتدحه ابن تيمية في كثير من المواضع من كتابه: «منهاج السنة» وفي مجموع «الرسائل والمسائل». ويقول النشار: ونستخلص من هذا شيئين:

الشيء الأول: هو أن ابن كلاب في رأي شيخ أهل السنة والجماعة الرسمي ـ يقصد ابن تيمية ـ كان موافقًا لأهل الحديث وأهل السنة والجماعة تمام الموافقة.

والشيء الثاني: أنه كان صاحب فرقة، وأن له أتباعه عاشوا بعده.

ويبدو أنهم اندمجوا بعد ذلك اندماجًا كليًا في طائفة الأشاعرة[١٢]. لقد تميز ابن كلاب بمنهج جدلي يعتمد على العقل والنقل، وكان له دوره في الرد على الجهمية، والمعتزلة الذين قدموا العقل على النقل في أمور العقيدة، الأمر الذي جعلهم يخرجون عن جادة الصواب، ومن ذلك نفيهم للصفات، والرؤية، وسنعرض لأبرز ما نسب إليه من آراء كلامية التزم بها أتباعه، ثم الأشاعرة من بعد[١٣]. قضية الإيمان: لقد كان ظهور الخلاف في مسمى الإيمان في أواخر القرن الأول الهجري[١٤]. ثم تطورت المسألة إلى التساؤل عن حكم مرتكب الكبيرة فظهرت الأقوال فيه، ومنها مقالة الإرجاء الذي كان في بدايته يصف تأخير حكم المشاركين في الفتنة إلى الله ـ عز وجل ـ، ثم أصبح له معنى مختلف وهو خروج الأعمال من حقيقة الإيمان[١٥].

يقول ابن تيمية عن الكلابية: «يجعلون قول اللسان واعتقاد القلب من الإيمان. وهو قول محمد بن كلاب وأمثاله، لم يختلف قولهم فى ذلك، ولا نقل عنهم أنهم قالوا: الإيمان مجرد تصديق فى القلب[١٦].

لذا نجد الكلابية والأشعرية يقولون عن المؤمن بالله تعالى وسائر ما دعاه النبى ﷺ إلى الإيمان به: لا يخرجه عنه شىء من المعاصى، ولا يحبط إيمانه إلا الكفر، وأن العصاة من أهل القبلة مأمورون بسائر الشرائع غير خارجين عن الإيمان بمعاصيهم. يقول النشار: لم ينتبه الباحثون ممن علقوا على اسم ابن كلاب من أمثال «ريتر» فى تعليقاته على مقالات الإسلاميين «للأشعرى» أو الذين نشروا كتاب «الإرشاد» لإمام الحرمين إلى التحليل الرائع الذى قدمه التاج السبكى فى الصحائف الأولى من «طبقات الشافعية» عن الإيمان، وموضع ابن كلاب من تلك الآراء.

ويهمنا من هذا التحليل مذهب ابن كُلاَّب حيث يقرر السبكى أن ابن كلاب يذهب إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان والمعرفة بالجنان وأن ابن كُلاَّب كان من أهل السنة على الجملة، وله طول الذيل فى علم الكلام وحسن النظر[١٨].

ومما ينبغى أن يذكر هنا : أن المدرسة الكلابية لم تتفق على قول واحد فى تعريف الإيمان، فابن كلاب يذكر أن الإيمان: تصديق بالقلب وقول باللسان[١٩]. وأنه الإقرار بالله ـ عز وجل ـ وبكتبه ورسله ويكون ذلك عن معرفة وتصديق بالقلب[٢٠]. وأما القلانسى والثقفى فيريان: أن الإيمان قول، واعتقاد، وعمل[٢١]. وكذلك الحال عند أبى الحسن الأشعرى. فقد عرف عنه قولان: **أحدهما:** الإيمان قول وعمل واعتقاد[٢٢]. **والآخر:** أن الإيمان هو التصديق. وهذا الرأى هو الذى تابع فيه الأشعرى ابن كلاب. يقول عن ذلك: «إن قال قائل: ما الإيمان عندكم بالله تعالى؟ قيل له: هو التصديق بالله وعلى ذلك إجماع أهل اللغة التى نزل بها القرآن. قال الله تعالى: ﴿ **وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه** ﴾ «سورة إبراهيم آية: ٤» وقال تعالى: ﴿ **وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين** ﴾ «سورة يوسف أية: ١٧» أى بمصدق لنا[٢٣]. وقال تعالى: ﴿ **بلسان عربى مبين** ﴾ «سورة الشعراء آية: ١٩٥». وعلى هذا فالكلابية والأشعرية يُعرِّفون الإيمان بأنه: التصديق أخذًا بدلالته فى اللغة، وأن الشرع لم ينقله إلى غير معنى التصديق، وأن الأعمال فى الإيمان هى شرط لكماله وليست شطرًا أى جزءا من حقيقته. والكُلاَّبية والأشاعرة يتفقون أيضًا على القول بجواز الاستثناء فى

الإيمان، ولعل ذلك يرجع إلى قولهم: بالموافاة وأزلية صفتى: الرضى والغضب الإلهيتين. فالله ـ سبحانه وتعالى ـ لم يزل راضيًا عمن يعلم أنه يموت مؤمنًا، وإن قضى عمره كافرًا، ولم يزل ساخطًا عمن يعلم أنه يموت كافرًا وإن قضى عمرهُ مؤمنًا. والإنسان لا يعلم على أى حال يموت على الإيمان أو على الكفر، وهو لذلك لا يقطع بإيمانه؛ بل يجب أن يعلق الإيمان بمشيئة الله التى سوف يتوفاه عليها.

فالاستثناء ليس نظرًا لما هو عليه الإنسان فى الوقت الحاضر، بل هو لما سوف تنتهى عليه حياته[٢٤]. فكل من وافى ربه على الإيمان فهو المؤمن. ومن وافاه بغير الإيمان الذى أظهره فى الدنيا علم فى عاقبته أنه لم يكن قط مؤمنًا. والواحد من هؤلاء يقول: إنى أعلم أن إيمانى حق وأن ضده باطل ولكن إن وافيت ربى عليه كنت مؤمنا حقًا، ومن ثم يستثنى فى كونه مؤمنًا، لا يستثنى فى صحة إيمانه. وهم يقولون: بأن الله تعالى ما أمر بإيمان يتقطع وإنما بإيمان يدوم إلى آخر العمر، وإذا قطع إيمانه علم أن الذى أظهره قبل القطع لم يكن هو الإيمان المأمور به، كما أن الصلاة التى يقطعها صاحبها قبل تمامها لا تكون صلاة على الحقيقة، وإنما تكون صلاة إذا تمت على الصحة[٢٥]. فالأشاعرة يتابعون الكلابية فى قولهم: بالموافاة والتى يعبر عنها الاستثناء فى الإيمان والذى يرتبط بقولهم: بأزلية الصفات.

وترى الكلابية أن المقلد مؤمن واسم الإسلام لازم له وهو مطيع لله تعالى بإيمانه لكنه عاص له لتركه النظر والاستدلال المؤدى إلى معرفة قواعد الدين، ولكنه مع ذلك يرجى له الغفران والشفاعة، وهذا هو قول ابن كلاب والمحاسبى والقلانسى[٢٦].

الصفات الأزلية :

تثبت الكلابية الصفات الإلهية مخالفة فى ذلك الجهمية التى تنفيها. يقول ابن تيمية: إن عبدالله بن سعيد بن كلاب البصرى الذى صنف مصنفات رد فيها على الجهمية والمعتزلة وغيرهم هو من متكلمى الصفاتية، وكان ممن اتبعه: الحارث المحاسبى، وأبوالعباس القلانسى، ثم أبو الحسن الأشعرى[٢٧]. وهؤلاء معروفون بالصفاتية، مشهورون بمذهب الإثبات، وسبب تسميتهم بالصفاتية، أنهم يثبتون صفات الله تعالى خلافًا للمعتزلة، وقد أثبتت الكلابية الصفات الذاتية الإلهية لله ـ سبحانه وتعالى ـ، ومنها: صفات المعانى، وقد أورد أبوالحسن الأشعرى. مذهب ابن كلاب فى كتابه **«مقالات الإسلاميين»** فقال: «قال عبدالله بن كلاب»: إن الله ـ سبحانه وتعالى ـ لم يزل

قديمًا بأسمائه وصفاته، وإنه لم يزل عالمًا، قادرًا، حيًا، سميعًا، بصيرًا عزيزًا، كبيرًا، عظيمًا، جوادًا، متكبرًا، واحدًا، أحدًا، صمدًا، فردًا، باقيًا، أولا، سيدًا، مالكًا، ربًا، رحمانًا، مريدًا، كارهًا، محبًا، مُبغضًا، راضيًا، ساخطًا، مواليًا، معاديًا، قائلا، متكلمًا بعلم، وقدرة، وحياة، وسمع، وبصر، وعز، وجلال، وعظمة، وكبرياء، وكرم، وجود، وبقاء، وإلهية، ورحمة، وإرادة، وكراهية، وحب، وبغض ورضى، وسخط، وولاية، وعداوة، وكلام. وإن ذلك من صفات الذات، وأن صفات الله هى أسماؤه، وأنه لا يجوز أن توصف الصفات بصفة، ولا تقوم بأنفسها وأنها قائمة بالله[٢٨].

وقد نخلص مما نقله أبوالحسن الأشعرى عن ابن كلاب إلى مايلى: أن ابن كلاب من المثبتة للصفات الإلهية، وأنها عندهم أزلية، وأن هذه الصفات تتجاوز ما ذكره الأشاعرة، من أنها صفات سبع وهى: أن الله تعالى حى بحياة، وقادر بقدرة، وعالم بعلم، ومريد بإرادة، وسامع بسمع، وبصير ببصر، ومتكلم بكلام. فابن كُلاَّب ـ كما ترى ـ فى إثباته للصفات، قدتجاوز الصفات السبع فى الإثبات عند الأشاعرة[٢٩].

وأن الكُلاَّبية فى إثباتها للصفات الذاتية لله تعالى قد تأثرت بالأصل الذى اعتمدت عليه فى نفيها قيام صفات الفعل بذات الله تعالى وهو منع حدوث الحوادث بذاته تعالى[٣٠].

وأن ابن كلاب قد جعل بعض صفات الفعل صفات ذات مثل: الكرم، والجود، والرضا، والبغض، كما أنهم أثبتوا الكلام من صفات ذات الله ـ تعالى ـ فقد نقل أبوالحسن الأشعرى ـ قول ابن كلاب فى الكرم الإلهى فقال: «وقال ابن كلاب: الوصف لله بأنه كريم ليس من صفات الفعل[٣١].

وعن الجود عنده يقول: الأشعرى عن ابن كلاب: «لم يزل الله جوادًا، وأثبت الجود صفة لله لاهى هو ولا هى غيره[٣٢].

وعن الكلام. يقول ابن تيمية: الكلابية ومن وافقهم من السالمية ونحوهم وصفوه بالكلام فى الأزل ـ وقالوا: إنه موصوف به أزلا وأبدًا ـ لكن لم يجعلوه قادرًا على الكلام، ولا متكلمًا بمشيئته واختياره، ولايقدر أن يحدث شيئًا يكون به مكلمًا لغيره، ولكن يخلق لغيره إدراكًا بما لم يزل، كما يزيل العمى عن الأعمى الذى لا يرى الشمس التى كانت ظاهرة متجلية لا أن الشمس فى نفسها تجلت وظهرت[٣٣].

وعن الرضا، والبغض، والفرح، يقول ابن تيمية فى معرض حديثه عن الكلابية والأشعرية: هؤلاء يقولون: النزول من صفات الذات، ومع هذا فهو عندهم أزلى كما يقولون

ذلك: فى الاستواء، والمجىء، والإتيان، والرضى، والغضب، والفرح، والضحك وسائر ذلك: إن هذا جميعه صفات ذاتية لله، وأنها قديمة أزلية لا تتعلق بمشيئته واختياره بناء على الأصل الكلابى السابق ذكره(٣٤).

ومما هو واضح - أن سبب جعلهم هذه الصفات الفعلية صفات ذاتية أن الله - سبحانه وتعالى - متصف بها أزلا وأبدًا. بخلاف صفات الفعل، ولا يقوم به فعل يحدث بمشيئته واختياره.

وقد يكون واضحًا: أن الكلابية نفت الصفات الفعلية الاختيارية عن الله - سبحانه وتعالى -، وتلك التى تتعلق بمشيئته وقدرته. وذلك منعًا من القول بحلول الحوادث بذاته تعالى؛ يقول الحارث المحاسبى وهو من الكلابية: الله - جل ذكره - لا تحدث فيه الحوادث لأنا لم نجهل موت من مات أنه سيكون، وكذلك علمنا: أن النهار سيكون صبيحة ليلتنا ثم يكون، فنعلم أنه قد كان من غير جهل منا تقدم أنه سيكون. فكيف بالقديم الأزلى الذى لا يكون موت، ولا نهار، ولاشىء من الأشياء إلا وهو بخلقه، ونحن لا نخلق شيئاً(٣٥).

وينبغى أن ندرك أن هذا الأصل قد وافقت فيه الكلابية المعتزلة الذين عرف عنهم نفيهم حلول الحوادث بذاته تعالى، ومن ثم قالوا: بخلق القرآن لاستحالة أن يكون الله تعالى محلا لشىء من الأشياء(٣٦). الحادثة، والكلام - على قولهم - من صفات الفعل الحادثة التى لا يمكن أن تقوم بذاته تعالى.

يقول ابن تيمية: فلما كان من أصل ابن كلاب، ومن وافقه. كالحارث المحاسبى، وابن العباس القلانسى، وأبى الحسن الأشعرى وأمثالهم؛ أن الرب لا يقوم به ما يكون بمشيئته وقدرته. ويعبرون عن هذا بأنه لا تحله الحوادث، ووافقوا فى ذلك الجهم بن صفوان، وأتباعه من الجهمية والمعتزلة(٣٧).

ومما يحسن أن نشير إليه: أن الكلابية وإن كانوا يتفقون مع المعتزلة فى نفس الصفات الفعلية عن الله تعالى، خوفًا من القول بحلول الحوادث بالله تعالى، فهم يختلفون فى سبب النفى، فالمعتزلة تنفى قيام الحوادث بذاته تعالى، لنفيها الصفات القديمة عنه تعالى لاعتباره أن تلك الصفات أعراض لا تقوم إلا بجسم. أما الكلابية فينفون حلول الحوادث به تعالى لأنهم يرون: أن ما يقبل الحوادث لم يخل عنها، ولم يسموا الصفات أعراضا(٣٨).

يقول ابن تيمية: الكلابية لا تنفى قيام الحوادث به لانتفاء الصفات، فإنهم يقولون: بقيام أعيان الصفات القديمة به، وإنما ينفون قدم النوع لتجدد أعيانه، فإنها حوادث،

وعمدتهم فى ذلك النفى أن ما قَبِل الحوادث لم يخل منها[٣٩]. والكلابية ردوا على المعتزلة الذين قالوا: بخلق القرآن، واعتمدوا على الأدلة العقلية، وقالوا: للمعتزلة: الذى ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام، وإنما يسمى ذلك كلامًا على المجاز؛ لكونه حكاية أو عبارة عنه وحقيقة الكلام. معنى قائم بذات المتكلم[٤٠].

وقد كان ابن كلاب هو أول من قال: بأن كلام الله. هو معنى قائم بذاته ـ تعالى ـ قديم لا بصوت ولا حرف، بل معنى قائم بذات الله، فيما يرى ابن تيمية[٤١].

ويقول أبو الحسن الأشعرى: قال عبدالله ابن كلاب: «إن الله ـ سبحانه ـ لم يزل متكلما، وإن كلام الله ـ سبحانه ـ صفة قائمة به، وإنه قديم بكلامه وإن كلامه قائم به كما أن العلم قائم به، والقدرة قائمة به، وهو قديم بعلمه، وقدرته، وأن الكلام ليس بحرف ولا صوت ولا ينقسم، ولا يتجزأ، ولا يتبعض، ولا يتغاير، وأنه معنى واحد بالله ـ عز وجل ـ، وأن الرسم هو الحروف المتغايرة، وهو قراءة القرآن، وأنه خطأ أن يقال: كلام الله هو، أو بعضه، أو غيره، وأن العبارات عن كلام الله ـ سبحانه ـ تختلف وتتغاير، وكلام الله ـ سبحانه ـ ليس بمختلف ولامتغاير، كما أن ذكرنا الله ـ عز وجل ـ يختلف ويتغاير، والمذكور لا يختلف ولا يتغاير، وإنما سمى كلام الله عربيًا لأن الرسم الذى هو العبارة عنه، وهو قراءته عربى، فسمى عربيًا لعلة، وكذلك، سمى عبرانيًا لعلة، وهى أن الرسم الذى هو عبارة عنه عبرانى، وكذلك سمى أمرًا لعلة، وسمى نهيًا لعلة، وخبرًا لعلة. ولم يزل الله متكلمًا قبل أن يسمى كلامه أمرًا، وقبل وجود العلة التى لها سمى كلامه أمرًا، وكذلك القول فى تسمية كلامه نهيًا وخبرًا، وأنكر أن يكون البارى لم يزل مخبرًا أو لم يزل ناهيًا وقال: إن الله لا يخلق شيئًا إلا قال له: «كن» ويستحيل أن يكون قوله: «كن مخلوقًا»[٤٢]. والكلابية يعتقدون: أن صفة الخلق أو التكوين حادثة، لذلك قالت الكلابية: إن الخلق هو المخلوق، والفعل، وذلك أيضا لنفى حلول الحوادث بذاته تعالى. فالكلابية تنفى أن تقوم صفة الخلق بذات الله تعالى لأنها صفة فعل حادث. أما الصفات الخبرية: فالكلابية يثبتونها لله تعالى.

يقول ابن كلاب: «أطلق اليد والعين والوجه، خبرا؛ لأن الله تعالى أطلق ذلك ولم يطلق غيره. فأقول: هى صفات لله ـ عز وجل ـ كما أقول: فى العلم، والقدرة، والحياة، إنها صفات[٤٣].

ويقول أبوالحسن الأشعرى: «يقول ابن كلاب فى الوجه والعين واليدين إنها صفات لله لا هى الله ولا هى غيره، كما قال: فى

العلم، والقدرة، غير أنه أثبت هذا خبرًا»(٤٤). وكان يقول: «إن وجه الله لا هو الله ولا هو غيره، وهو صفة له. وكذلك يداه وعينه وبصره. صفات لله لا هى الله ولا هى غيره، وإن ذاته هى هو ونفسه هى هو. وأنه موجود لا بوجود شىء لا بمعنى له كان شيئًا(٤٥). ويفهم من هذا أن الكلابية كانوا يثبتون لله الصفات الخبرية. وقد أثبت الكلابية للصفات أحكامًا تتعلق بها، فأثبتوا للصفات الوجودية أزليتها. ومنعوا من إطلاق القدم عليها والبقاء كذلك.

وهذه الصفات قائمة بالله وهى زائدة على الذات، ولا يقال هى الله ولا هى غيره. وكان ابن كُلاَّب يقول: إن صفات الله لا تتغاير، وكل صفة تعتبر صفة واحدة ذاتية أزلية، ولا تسمى أعراضًا لأن الأعراض إنما تحل فى الأجسام(٤٦).

وهم يقولون فى القدر: هو تقدير الله تعالى للأمور وعلمه تعالى بوقوعها على الأمر الذى قدَّره لها، وكتابته تعالى لذلك ومشيئته لها ووقوعها على ما قُدِّر(٤٧). وأول من تكلم بالقدر: رجل من أهل البصرة فى العراق فى أواخر زمن الصحابة من أبناء المجوس يقال له «سيسويه» عنه أخذ معبد الجهنى هذه المقولة(٤٨). وهم المعروفون بالقدرية الأوائل. وهؤلاء وأتباعهم ينكرون علم الله السابق للأمور وتتكون بدعتهم من أمرين:

الأمر الأول: إنكار علم الله السابق للأمور.

الأمر الثانى: القول بخلق العباد لأفعالهم.

أما الكلابية فى موضوع القدر فيقول أبوالحسن الأشعرى عن عبدالله بن كلاب وأصحابه: «قوله فى القدر كما حكينا عن أهل السنة والحديث(٤٩). ثم يحدد أبوالحسن مذهب أهل السنة بقوله: «قالوا إنه لا يكون فى الأرض من خير ولاشر إلا ما شاء الله، وإن الأشياء تكون بمشيئة الله كما قال عز وجل: ﴿ **وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين** ﴾ (سورة التكوير أية ٢٩). وكما قال المسلمون: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. وقالوا: إن أحدًا لا يستطيع أن يفعل شيئًا قبل أن يفعله أو يكون أحد بقدر أن يخرج عن علم الله أنه لا يفعله، وأقروا: أنه لا خالق إلا الله، وأن سيئات العباد يخلقها الله، وأن أعمال العباد يخلقها الله - عز وجل -، وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئًا، وأن الله - سبحانه - وفق المؤمنين لطاعته، وخزل الكافرين، ولطف بالمؤمنين ونظر لهم، وأصلحهم وهداهم. وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره، ويؤمنون بقضاء الله، وقدره، وخيره، وشره، وحلوه، ومره، ويؤمنون بأنهم لا يملكون لأنفسهم نفعًا ولا ضرًا(٥٠).

ويقول البغدادى: قال شيخنا أبو محمد

عبدالله بن سعيد ـ يقصد ابن كلاب ـ أقول فى الجملة: إن الله أراد حدوث الحوادث كلها خيرها وشرها، ولا أقول فى التفصيل: إنه أراد المعاصى وإن كان من جملة الحوادث التى أراد حدوثها. كما أقول فى الجملة عند الدعاء: ياخالق الأجسام، ولا أقول فى الدعاء: يا خالق القرد والخنازير والدم والنجاسات. وإن كان هو الخالق لهذه الأشياء كلها[٥١]. فأفعال العباد عند الكلابية: هى من خلق الله تعالى، وهى كسب من العبدمن غير تحديد مدى تأثير قدرة العبد فى فعله هى هى مؤثرة أم لا.

والنصوص المنقولة عن ابن كلاب تدل على ذلك؛ يقول الإمام أبوالحسن الأشعرى: «عبدالله بن كلاب: فالقراءة عنده هى غير المقروء، والمقروء قائم بالله، كما أن ذكر الله ـ سبحانه ـ غير الله. فالمذكور قديم لم يزل موجودًا، وذكره محدث. فكذلك المقروء لم يزل الله متكلمًا به، والقراءة محدثة مخلوقة وهى كسب الإنسان»[٥٢]. فالكلابية تقوم عقيدتهم فى القدر على مايلى:

١ - إثبات المشيئة لله تعالى وأن الأشياء لا تكون إلا بمشيئة الله. فما شاء كان وما لا يشاء لا يكون.

٢ - الاستطاعة الإنسانية لا تكون قبل الفعل، بل هى مقارنة له.

٣ - إثبات علم الله تعالى فى قضائه وقدره، وأن لا أحد يقدر أن يخرج عن علم الله، وأن يفعل شيئًا علم الله أنه لا يفعله.

٤ - إثبات خلق الله تعالى لكل الممكنات ومنها أفعال العباد سيئاتها وحسناتها، فإنها تحدث بإرادة الله، والعباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئًا منهما.

٥ - التوفيق، والخذلان، واللطف من الله ـ سبحانه وتعالى ـ.

٦ - الإيمان بأن الخير والشر هما بقضاء الله وقدره، والمؤمنون يؤمنون بذلك. وأن القدر من الله خيره وشره، حلوه ومره، ومن ثم فهم لا يملكون لأنفسهم نفعًا ولا ضرًا[٥٣].

فلم تكن هناك آراء تفردت بها الكلابية فى مسائل تختلف عن مذهب أهل السنة.

مدرسة ابن كلاب:

كان لابن كلاب المقام الفكرى الكبير فى عصره، وقد عنى المعتزلة بالرد عليه وهاجموه أعنف هجوم، وحين يقارن ابن تيمية بين المذاهب. نراه يفضل ابن كلاب على أبى الحسن الأشعرى، ولقد كوّن ابن كلاب مدرسة فكرية بقيت زمنًا تدافع عن مذهب أهل السنة والجماعة، حتى اندمجت فى مدرسة الإمام أبى الحسن الأشعرى المتوفى عام

٣٢٤هـ. وكان أبرز رجال المدرسة الكلابية أبى العباس القلانسى والحارث المحاسبى.

وإذا كنا لم نعثر حتى الآن على كتب له برغم أن علماء المعاجم ذكروا له كتبًا فى العقائد، فإنه من حسن الحظ قد وجدنا كثيرا من أقواله محفوظة فى مؤلفات الأقدمين كأبى الحسن الأشعرى فى مقالات الإسلاميين، وابن تيمية فى منهاج السنة ومجموعة الفتاوى، والبغدادى فى الفرق بين الفرق وأصول الدين. وهذه الأقوال شكلت رؤية علمية عند الباحثين، وساعد على ذلك أيضًا أقوال رجال الكلابية، مثل أبى العباس القلانسى، والحارث المحاسبى. يقول ابن تيمية: كان الناس قبل أبى محمد بن كلاب صنفين: أهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التى يشاؤها ويقدر عليها، وغيرهم ينكر هذا وهذا، فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به، ونفى أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها، ووافقه على ذلك أبوالعباس القلانسى وأبو الحسن الأشعرى وتلامذة ابن كلاب الأولون(٥٤). ويرى بعض الباحثين أن الكلابية قد انقسمت إلى قسمين: **قسم عراقى** على رأسه أبو العباس القلانسى وأبو الحسن الأشعرى وغيرهما، وهؤلاء قريبون من أحمد بن حنبل فى مذهبه. **وقسم خراسانى**. اختلف مع هؤلاء فى بعض المواضع(٥٥). علماء أجلاء تأثروا بمذهبه، منهم: الإمام ابن فورك وفى كتابه: «**مشكل الحديث**»(٥٦) الذى جاء ردًا على ابن خزرعة وهو من أعدى أعداء الكلابية، ومنهم القاضى أبوبكر الباقلانى، وفخر الدين الرازى، وقد امتد الأثر الكلابى فى تأصيل علم الكلام(٥٧) وقضاياه.

ا.د/ أحمد عبد الرحيم السَّايح

الهوامش :

١ - السبكى: طبقات الشافعية، جـ٢، ص ٥٢، دار المعرفة، بيروت.
٢ - السبكى: طبقات الشافعية، جـ٢ ص ٥٢، ط دار المعرفة، بيروت.
٣ - هدى بنت ناصر: آراء الكلابية العقدية، مكتبة الرشد، الرياض، ص ٤٦.
٤ - الذهبى: سير أعلام النبلاء، جـ١، ص ٥١، ط مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٢هـ.
٥ - الحارث المحاسبى هو ابن أسد العنترى هو عبدالله لقب بالمحاسبى لكثرة محاسبته لنفسه، ولد سنة ١٧٠ - ٢٣٤هـ. السبكى. طبقات الشافعية، جـ٢، ص ٢٣٧.
٦ - أبو العباس القلانسى هو أحمد بن عبدالرحمن بن خالد القلانسى الرازى توفى سنة ٢٠٠هـ، ابن عساكر، تبيين كذب المفترى ص ٣٩٨، ط دار الكتاب العربى بيروت.
٧ - أبوعلى الثقفى هو أبو على محمد بن عبدالوهاب بن عبدالرحمن بن عبدالوهاب. الثقفى النيسابورى الشافعى ولد الحجاج شيخ خراسان سنة ٢٤٤-٣٢٨هـ. السبكى، طبقات الشافعية، جـ١ ص١٧٣.
٨ - أبوبكر الصيغى. هو أبوبكر أحمد بن إسحاق النيسابورى الشافعى المعروف بالصبغى لأنه كان يبيع الصبغ ولد سنة ٢٥٨هـ وتوفى سنة ٣٤٢هـ انظر الأسنوى طبقات الشافعية، جـ٢ ص ١٣٢، ط، دار العلوم للطباعة.
٩ - د. هدى ناصر ـ أراء الكلابية العقدية، ص٥٥.
١٠ - إمام الحرمين: الإرشاد، ص١١٩، انظر النشار، نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـ١، ص ٢٦٥.
١١ - السبكى: طبقات الشافعية، جـ٢، ص٥١.
١٢ - انظر هدى بنت ناصر (مرجع سابق) ص٥٥ وما بعدها.
١٣ - النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام.
١٤ - انظر: ابن حجر: فتح البارى فى شرح صحيح البخارى، جـ١، ص١١٢.
١٥ - انظر: هدى بنت ناصر، مرجع سابق، ص٢٢٤.
١٦ - ابن تيمية: مجموعة الفتاوى، جـ٧ ن ص ٥٠٨.
١٧ - أبوالحسن الأشعرى: رسالة إلى أهل الثغر، ص ٢٧٤.
١٨ - النشار: مرجع سابق، ٢٦٧/١ وما بعدها، انظر: السبكى: طبقات الشافعية جـ١، ص٤٥-٤٩، والنشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـ١، ص٢٧٧.
١٩ - ابن تيمية: مجموعة الفتاوى ن جـ ت ٧ ن ص ٥٠٨.
٢٠ - البغدادى : أصول الدين ص ٢٤٩.
٢١ - ابن تيمية: مجموعة الفتاوى، جـ٧، ص١١٩.
٢٢ - أبو الحسن الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ص ٣٩٧.
٢٣ - أبو الحسن الأشعرى: اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، ص ١٥٤، ط، لبنان للطباعة بيروت.
٢٤ - هدى ناصر: آراء الكلابية العقدية. ص ٢٦٧.
٢٥ - البغدادى: أصول الدين: ص ٢٥٣.
٢٦ - المصدر السابق: ص٢٥٤.
٢٧ - انظر ابن تيمية: مجموعة الفتاوى، جـ١٢ ص٣٩٦، ٣٠٦ مطابع دار العربية للنشر، لبنان.
٢٨ - أبو الحسن الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص٢٢٥ مكتبة النور، مصر، سنة ١٩٦٩م.
٢٩ - المصدر السابق.
٣٠ - المصدر السابق جـ١ ص٢٠٧.
٣١ - المصدر السابق جـ١، ص ٢٦٠.
٣٢ - المصدر السابق.
٣٣ - ابن تيمية: مجموعة الفتاوى، جـ١٢، ص١٧٤.
٣٤ - المصدر السابق جـ٥، ص ٤١٠.
٣٥ - الحارث المحاسبى، فهم القرآن، ص ٣٤٠ جـ١ القاهرة.
٣٦ - القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٥٤٠، ط، مكتبة وهبة.

٣٧ - انظر ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، جـ١، ص٤٢٣، ت، و، محمد رشاد سالم، جـ١ جامعة الإمام، الرياض.

٣٨ - انظر: هدى ناصر. آراء الكلابية العقدية ص ١٢٦.

٣٩ - ابن تيمية: منهاج السنة، جـ٢ ص ٢٦٣.

٤٠ - أبو نصر السجزى: رسالة إلى أهل زبيد، ص٨١. ط دار الراية، الرياض.

٤١ - ابن تيمية: مجموع الفتاوى، جـ١٢، ص ١٧٨.

٤٢ - أبو الحسن الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص١٩٧، وأنظر أيضا: ابن تيمية مجموع الفتاوى، جـ١٢، ص١٦٥، وانظر النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام جـ١، ص٢٧٦.

٤٣ - المصدر السابق، جـ١، ص٢٩٠.

٤٤ - أبو الحسن الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢ ص ٢٢٦.

٤٥ - الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١، ص٢٥٠، وانظر كذلك موسوعة الفرق ص ٢٣١ تأليف الدكتور عبدالمنعم الحفنى. ط دار الرشاد، القاهرة.

٤٦ - راجع ذلك فى ابن تيمية: منهاج السنة. جـ٢، ص ٤٩٠-١٠٧.

٤٧ - ابن القيم: شفاءالعليل، ص٩١، جـ١، مكتبة الشعراوى، جدة.

٤٨ - انظر ابن تيمية: كتاب الإيمان ص٣٦٨، ط، المكتب الإسلامى، بيروت.

٤٩ - أبو الحسن الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ١، ص٢٩٨.

٥٠ - المصدر السابق، جـ١، ص٢٩٢.

٥١ - البغدادى أصول الدين، جـ٤٠١.

٥٢ - أبو الحسن الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص٢٧٠.

٥٣ - المصدر السابق، جـ٢، ص ٢٩٥.

٥٤ - هدى بنت ناصر: آراء الكلابية العقدية، ص٢٨٠ - ٣١٠، بتعرف.

٥٥ - ابن تيمية: موافقة. نقلا من الدكتور النشار، نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـ١، ص ٢٧٩.

٥٦ - الدكتور النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام جـ١، ص ٢٨٠.

٥٧ - كتاب مشكل الحديث لابن فورك. عملنا على تحقيقه بمشاركة توفيق وهبة وهو تحت الطبع النشار: نشأة التفكير: جـ١، ص ٢٨٤ بتصرف.

الكيسانية

كان طابع المجتمع الإسلامى عندما لحق الرسول ﷺ بالرفيق الأعلى طابعًا دينيًا فى كل نواحى الحياة، فلا تخلو حركة، أو فكرة، أو علاقة، أو اتجاه من ملاحظة المعنى الإسلامى الذى يحيط بها، أو الذى يكمن فيها. وظل الأمر على ذلك فى عهد الخليفتين الصديق والفاروق - رضى الله عنهما -، ثم اتسعت فتوحات الإسلام ورُقعتُه، ودخل فيه أقوام وأجناس شتى لكل منها تاريخه وفكره وثقافته، ولكنها تحاول أن تهجر ذلك كله إلى الإسلام، وثقافته، وقيمه التى اقتنع بها واعتنقتها إيمانًا بحقيقتها وأفضليتها. لكن هذا الانتشار والاتساع دفع عناصر من هذه الشعوب كان لها طموحها القومى، أو الجنسى، أو الدينى، إلى الحقد على الإسلام وانتصاره وانتشاره بهذه السرعة والسهولة، فأجمعوا أمرهم على أن يستغلوا مظهرهم كمسلمين فى استعمال أسلوب الخداع والحيلة.

وقد انتهز هؤلاء فرصة إمارة عثمان بن عفان رضي الله عنه ، وما عُرِفَ عنه من دماثة وحياء ولين، لكى يشيعوا الشائعات، وينفثوا سموم النقد المغرض، معتمدين على مقولة أنه يخالف الشيخين - رضى الله عنهما - وأنه يخالف بذلك القواعد والقيم الإسلامية، واستطاعوا أن يثيروا بعض النفوس المحيطة بمركز الخلافة، بعضهم بسذاجة وحسن نية، وبعضهم بمكر وسوء طوية، حيث توجهوا إلى المدينة المنورة، وحاصروا الخليفة عثمان فى بيته، وانتهى الأمر بمقتله شهيدًا رضي الله عنه.

وهكذا بدأت الأمور تتسيب، والشائعات تتضارب، وأصحاب الأغراض والمطامع يصوغون المبررات والحجج مكسوة بشعارات دينية لإثارة النفوس التى يحركها الدين، وانتهت الخصومة بين علىٍّ ومعاوية - رضى الله عنهما - بخروج طائفة ممن كانوا موالين لعلىّ، حيث خرجوا عليه وحاربوه، وازدادت بذلك الأمور تعقيدًا حتى قُتِلَ علىٌّ رضي الله عنه شهيدًا أيضًا.

واستحكم الأمر لمعاوية بن أبى سفيان، ووجد الحسن بن على رضي الله عنه وقد بويع له بعد أبيه أن الأمور قد تزداد تعقيدًا وتضاربًا واقتتالاً، فتنازل عن الخلافة لمعاوية.

وكان فى مقتل علىّ رضي الله عنه ما أثار كوامن

الشجن فى قلوب محبى آل البيت، وزاد من هذا الشعور المرير تنازلُ الحسن عن الخلافة لمعاوية، ولكن هذا الشعور لم يظهر بصورة عملية واضحة إلا بعد أن أخذ معاوية البيعة لولده يزيد على كراهية من كثير من المسلمين، فلما تولى يزيدُ بعد معاوية، وانتشرت بعض مقالات السوء عن سلوكه فى حياته العامة والخاصة، بدأت كل العوامل والعواطف الكامنة تجيش وتعمل عملها، سواء نحو أهل البيت بالمودة والموالاة، أو نحو الأمويين بالسخط والكراهية، أو بالسخط العام على مجمل الأوضاع. ثم طمت الطامَّةُ بمقتل الحُسين بن علىٍّ ـ رضى الله عنهما ـ فى كربلاء فى العاشر من المحرم سنة ٦١هـ. فأدى ذلك إلى كثير من الإحن والمشاهد التى أثارت المشاعر، وبلبلت الخواطر، وزلزلت أوضاع المسلمين.

وبسبب هذه الأجواء المشحونة بالأفكار والآراء المتناقضة حفل هذا العهد بكثير من الحركات الثورية، ومنها حركات الخوارج على اختلاف فرقهم، وحركات الزبيرية، وحركات الشيعة، وظلت هذه الحركات بين مد وجزر تبعًا للانتصارات والهزائم العسكرية المتبادلة، التى كانت تزيد الفكر بلبلة، والرؤية تشويشًا.

وكان من بين الفرق الشيعية التى ظهرت فى هذه المحنة فرقة الكيسانية.

وهى حركة سياسية تحولت إلى فرقة ذات مذهب عقدى تنادى ـ بعد الأخذ بثارات أهل البيت ـ بإمامة محمد بن الحنفية. وبجواز البداء على الله ـ جل ثناؤه عما يقول المبطلون.

وتنسب الكيسانية إلى كيسان. وهو ـ فيما يرويه المؤرخون ـ مولى أمير المؤمنين علىٍّ بن أبى طالب ـ كرم الله وجهه ـ، وقيل إنه تتلمذ على محمد بن الحنفية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ـ والكيسانية ينسبون إليه.

ويذكر أبو الحسن الأشعرى ـ فى مقالاته ـ أن المختار بن أبى عبيد الثقفى كان يُقال له: «كيسان» وبذلك تكون النسبة فى أساسها راجعة إلى المختار، وإن أشار الأشعرى إلى مقولة أنه اسم لمولى علىٍّ بن أبى طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

ويفصل عبد القاهر البغدادى فى كتابه «الفرق بين الفرق» مثل ذلك فيقول : هؤلاء أتباع المختار بن أبى عُبيد الثقفى الذى قام بثأر الحسين بن علىّ بن أبى طالب، وقتل أكثر الذين قتلوا حُسينًا فى كربلاء، وكان المختار يقال له: كيسان، ثم قال: وقيل إنه أخذ مقالته عن مولى لعلىٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان اسمه كيسان.

وهو بهذا يفسر الصلة بين المختار وبين هذا المولى، كما يفسر الشهرستانى الصلة بين هذا المولى وبين محمد بن الحنفية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من

حيث تلمذته له. وهذا التسلسل قد يشرح لنا لماذا نادى المختار بإمامة محمد بن الحنفية.

وقد قيل إن المختار سمى كيسان لأن أباه - أبا عبيد بن مسعود الثقفى - الصحابى الجليل كان محبًا لعلىٍّ ﷺ، وأنه ذهب إليه بولده المختار وهو صغير فوضعه بين يديه، فمسح على رأسه وقال: كيس. كيس. فلزمه هذا الاسم.

كما قيل إن كيسان كان لقب أبى عمرة، وكان صاحب شرطة المختار، وكان أكثر غُلوًا من المختار فى مقالاته، فغلب لقبه على هذه الفرقة.

وأيًا ما كان صاحب هذا الاسم أو هذا اللقب فإن الذى برز فى نشأة هذه الفرقة قولاً وعملاً هو المختار بن أبى عبيد، الذى قتل عام ٦٧هـ - ٦٨٦م. ولذلك وجدنا بعض كتاب المقالات يبدأون حديثهم عن الكيسانية بأنهم أتباع المختار بن أبى عبيد الثقفى، الذى قام يطلب ثأر الحُسين بن علىٍّ - رضى الله عنهما -، وكان يقتل كل من ظفر به ممن كان قاتله فى كربلاء، وأنهم تفرقوا بعد ذلك إلى فرق شتى. أما الشهرستانى فيقول : إنهم أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين علىّ بن أبى طالب - كرم الله وجهه -، ثم يذكر المختارية - أصحاب المختار بن أبى عبيد - على أنها أول فرقة من فرق الكيسانية.

والكيسانية عمومًا تقول: بإمامة محمد بن الحنفية، وهو ابن الإمام علىٍّ بن أبى طالب من زوجته من قبيلة بنى حنيفة بعد السيدة فاطمة الزهراء - رضى الله عنها -، لكنهم اختلفوا فى سبب إمامته، فرأى بعضهم أنه كان إمامًا بعد أبيه على بن أبى طالب ﷺ، لأن عليًا دفع الراية إليه يوم الجمل، فجعل بعضهم ذلك نصًا فى إمامته، واعتبر بعضهم أن هذا مما يستدل به على إمامته. أما خروج الحسن والحسين - رضى الله عنهما - فقد كان بإذن من محمد بن الحنفية، وأنهما لو كانا خرجا بغير إذنه لهلكا وضلا، وأن الأمر قد عاد بعد مقتل الحسين ﷺ إلى محمد ابن الحنفية.

ورأى البعض الآخر أن الإمامة بعد علىٍّ ﷺ كانت لابنه الحسن، ثم لابنه الحُسين بعد الحسن، ثم صارت إلى محمد بن الحنفية بوصية من أخيه الحُسين، حين خرج من المدينة إلى مكة فِرارًا من البيعة ليزيد بن معاوية[1].

ويبدو أن أول ظهور للمختار بن أبى عبيد الثقفى - بعد حمله وهو صغير إلى مجلس على ابن أبى طالب ﷺ - كان فى المدائن، وكان الحسين بن علىٍّ - رضى الله عنهما - قد توجه إليها، بعد أن خذله أهل العراق وهو فى طريقه إلى الشام لقتال معاوية، فعرض

المختار على عمه سعد بن مسعود حاكم المدائن ـ حينئذ ـ أن يقبض عليه ويسلمه لمعاوية فيكتسب بذلك يدًا عنده، لكن سعد بن مسعود نفر من ذلك(٢)، ثم إن عمه استخلفه على المدائن عندما خرج فى طلب عبد الله ابن وهب وأصحابه من الخوارج(٣).

وبعد موت معاوية، وخروج الحسين رضي الله عنه من المدينة إلى مكة، أتته كتب كثيرة من أهل العراق بأنهم قد بايعوه، فأرسل إليهم ابن عمه مسلم بن عقيل بن أبى طالب، فأخذ بيعتهم، وأرسل إليه أن يتوجه إليهم، لكن عبيد الله بن زياد عامل الأمويين على العراق ـ وكان قد خلف النعمان بن بشير ـ قام بالتخلص من حركة مسلم بن عقيل فقتله، وكان المختار ممن خرج مع ابن عقيل، فاختفى، فلما فرغ ابن زياد من قتل الحُسين ابن علىٍّ ـ رضى الله عنهما ـ أمر بإحضار المختار، فلما دخل عليه رماه بعمود كان فى يده فشتر عينه وحبسه، فتشفع له زوج أخته عبد الله بن عمر عند يزيد بن معاوية فأمر ابن زياد بتخلية سبيله، فأخرجه من الحبس، وأمهله ثلاثة أيام يخرج فيها من الكوفة(٤)، فخرج إلى مكة حيث بايع عبد الله بن الزبير، وقد عقد العزم على أن يثأر لمقتل الحسين، وقاتل مع ابن الزبير ـ ومن ناصره من الخوارج ـ جندَ يزيد بن معاوية، واشتدت نكايته بجند الشام. ثم مات يزيد بن معاوية، ورجع جنده إلى الشام، واستقام الأمر لابن الزبير فى الحجاز واليمن والعراق، ولكن الأمر لم يستقم للمختار معه، فخرج إلى العراق يدعو لمحمد بن الحنفية، والثأر لمقتل الحُسين رضي الله عنه، فاستجاب له بشر كثيرون فى الكوفة وغيرها.

ثم إنه استطاع أن يستقطب إليه إبراهيم ابن الأشتر، فلم يلبث إبراهيم أن قتل القائم بشرطة عبد الله بن مطيع ـ والى ابن الزبير فى الكوفة ـ فلما طلبه ابن مطيع وجه المختار إليه مائة فارس حمل بهم على أصحاب ابن مطيع فانهزموا عنه، ثم توجه ابن مطيع إلى دار الإمارة، ووافاه المختار بسبعة آلاف فارس، وتحصن ابن مطيع فى القصر، وقامت معركة انتهت بأن سأل ابن مطيع الأمان على نفسه ومن معه من أصحابه، فأجابه المختار وأمَّنه حتى خرج من الكوفة(٥).

وهكذا غلب المختار على الكوفة، ودانت له العراق وسائر البلاد إلا الجزيرة والشام ومصر، فإن عبد الملك قد حماها، ووجه عماله فى الآفاق(٦).

ثم ولَّى المختار على الشرطة كيسان أبا عمرة، وأمره أن يجمع ألف رجل من الفعلة بالمعاول، وأن يتتبع دُور من خرج إلى قتال الحُسين بن على ـ رضى الله عنهما ـ

فيهدمها، وكان أبو عمرة بذلك عارفًا، فجعل يدور بالكوفة على دُورهم، فيهدم الدار فى لحظة، فمن خرج إليه منهم قتله، حتى هدم دُورًا كثيرة، وقتل كثيرًا من الناس.

وبلغ ذلك عبدَ الملك بن مروان، فوجه إليه بعض قواده، فلم ينتصروا عليه، وقُتِل فيمن قُتِل فى هذه المعارك عبيد الله بن زياد[٧]. ومكث المختار على ذلك يطلب قتلة الحُسين، وتجبى إليه الأموال من السواد والجبل وأصبهان والرى وأذربيجان[٨].

واستطاع نحو عشرة آلاف من أهل الكوفة أن يلجأوا إلى البصرة، وفيهم محمد بن الأشعث، فدخلوا على مصعب بن الزبير، وحرضوه على المختار، فكتب إلى المهلب بن أبى صفرة، الذى كان يواجه الأزارقة من الخوارج، أن يوادعهم إلى أجل، فأجابه قطرى ابن الفجاءة، قائد الأزارقة، وجعلوا أمد الموادعة ثمانية عشر شهرًا[٩]، ثم سار المهلب إلى مصعب بالبصرة فوجهه إلى المختار، ودارت معركة كبيرة قُتِلَ فيها كثير من أصحاب المختار، وانهزم المختار إلى قصره فى الكوفة، فحاصره المهلب نحو أربعين يومًا، حتى قلق المختار، فخرج ومعه حماة أصحابه فقاتلوا قتالاً شديدًا، ولكنهم انهزموا نحو القصر، وبقى مع المختار نحو ثلاثمائة رجل، وأخذ أصحاب مصعب عليه باب القصر، فلم يزل يقاتل حتى قتل هو وأكثر من كان معه[١٠].

إن شخصية المختار وما أحاط به من ظروف عامة وخاصة تظهر لنا أنه كان طُلَعَة له أهدافه وطموحه السياسى. وإن الأخبار التى رويت عنه أو نسبت إليه تكشف لنا الكثير من ذلك، فهو ابن أبى عبيد بن مسعود ابن عمرو بن عمير بن عوف بن عفرة... الثقفى، أسلم أبوه فى حياة النبى ﷺ ولم يره، ولذلك لم يذكره أكثر الناس فى الصحابة، وإنما ذكره ابن الأثير فى «أُسْد الغابة» وقد بعثه عمر رضي الله عنه فى جيش كثيف لقتال الفرس سنة ثلاث عشرة، فقُتِل يومئذ شهيدًا، وكان له من الولد صفية بنت أبى عبيد وكانت من الصالحات، تزوجها عبد الله بن عمر بن الخطاب، وكان لها مُكْرِمًا محبًا[١١]، وهو الذى تشفع لدى يزيد ليخرج المختار من سجن عبيد الله بن زياد فى الكوفة بعد اتهامه بمشايعة مسلم بن عقيل. ثم إنه عاش فى كنف عمه سعد بن مسعود وهو أمير على المدائن، بل خلفه عليها حين خرج فى بعض حملاته، ورأى كيف تتبادل الأمور، وتتداول المواقع؛ فالأمويون يقتطفون الخلافة نتيجة معركة أثاروها بحجة الثأر لعثمان رضي الله عنه، والحسن بن على - رضى الله عنهما - يتنازل عن الخلافة ويبايع لمعاوية وفقًا لسياسة كل

منهما، وإن اختلفت أهدافهما، وعبد الله بن الزبير يستولى على الحجاز واليمن، ويتبادل السلطان على مصر والعراق وفارس مع الخوارج مرة ومع الأمويين مرة، والخوارج تثور فى وجه الجميع، وتستولى على ماتستطيع من البصرة إلى خراسان، والكل يرفع راية الحُكم بالكتاب والسنة ويدعو إليها، ثم يُقتَل الحُسين الشهيد ابن علىٍّ - رضى الله عنهما - فى كوكبة من أهل البيت، فى عهد يزيد بن معاوية بجنود عبيد الله بن زياد، وقد غدر به أهل الكوفة، وأسلمه الآخرون، وقد هزت هذه الفاجعة مشاعر المسلمين عامة، حتى مشاعر معظم الذين ارتكبوها من الأمويين والكوفيين، ولعلها هزت كذلك مشاعر المختار نفسه، فإذا وضعنا إلى جوار ذلك مشاعره الشخصية الخاصة المتعلقة بطموحه وتطلعاته، وخبرته بالسياسة، استطعنا أن نفهم كيف استطاع أن يربط الشعور العام بالأسى والحزن مع طموحه الخاص، وأن ينادى - على الدوام - بأخذ الثأر من قتلة الحُسين رضي الله عنه.

وعندما أُخرِج من الكوفة واتجه إلى ابن الزبير فى مكة كان يحمل معه طموحه وتطلعاته، ولذلك كان كلامه مع ابن الزبير عند مبايعته منبئًا عن هذه الرغبات، حيث قال بعد أن حمد الله وأثنى عليه : إنه لا خير فى الإكثار من المنطق، ولا فى التقصير عن الحاجة، إنى قد جئتك لأبايعك على ألا تقضى الأمور دونى، وعلى أن أكون فى أول من تأذن له، وإذا ظهرت استعنت بى على أفضل عملك، فقال له ابن الزبير : أبايعك على كتاب الله وسنة نبيه ﷺ ، فقال : وشر غلمانى أنت مبايعة على كتاب الله وسنة نبيه ﷺ ، مالى فى هذا الأمر من الحظ ما ليس لأقصى الخلق منك، لا والله لا أبايعك أبدًا إلا على هذه الخصال، فما زال حتى قال له ابن الزبير : فإن لك ما سألته، فبسط يده فبايعه[١٢]. ومكث معه ما مكث وهو يبلى فى الدفاع عنه وعن مكة أحسن البلاء، حتى أحس بشئ من الجفاء، فجعل يسأل عن أهل الكوفة، وأحوال أهلها، ثم استجمع أمره ورحل إلى الكوفة ينادى بثأر الحسين بن على - رضى الله عنهما -.

وإذا كانت هذه الدعوى صالحة لإثارة هذه المشاعر وتغذيتها لتظل حية فى النفوس فقد تكون غير كافية لكى تجمع عليه جماعة المسلمين فى مقابل مكانة ابن الزبير، وفى مقابل السلطان الذى يتمتع به الأمويون فى الشام، وفى مقابل حركة التوابين بزعامة سليمان بن صرد، وقد كانت تنادى كذلك بالثأر للحسين رضي الله عنه[١٣]، ولم يكن قد بقى من أهل البيت الكرام من يمكن رفع مظلته

لينضوى المختار تحتها فى دعوته، لكن كان هناك محمد بن الحنفية، وهو ابن علىٍّ بن أبى طالب من غير السيدة فاطمة الزهراء ـ رضى الله عنهما ـ، وأمه خولة بنت جعفر بن قيس من بنى حنيفة، وكان فاضلاً شجاعًا وقاد الفكر مصيب الخاطر فى العواقب(١٤)، فرفع صوته بالدعوة إليه، ولعله توقع أن لا يعارض ابن الحنفية هذه الدعوة إن لم يقبلها ويتحمس لها.

وهكذا رفع المختار بن أبى عبيد شعار الثأر لآل البيت والدعوة لإمامة محمد ابن الحنفية، ولقبه بالمهدى، فاتبعه على ذلك كثير من الشيعة، وفارقوا سليمان بن صرد، وصارت الشيعة فرقتين؛ الجمهور منهم مع سليمان بن صرد، يريدون الخروج على الناس ليأخذوا بثأر الحسين رضي الله عنه، وفرقة مع المختار يدعون إلى إمامة محمد بن الحنفية(١٥).

وجعل المختار يبعث إلى الشيعة التى اجتمعت على سليمان بن صرد فيقول لهم: إنى قد جئتكم من قبل ولى الأمر، ومعدن الفضل، ووصى الوصى، والإمام المهدى، بأمر فيه الشفاء، وكشف الغطاء وقتل الأعداء، وتمام النعماء، إن سليمان بن صرد ـ يرحمنا الله وإياه ـ إنما هو عشمة من العشم، وحفش بال ليس بذى تجربة للأمور، ولا له علم بالحروب، إنما يريد أن يخرجكم فيقتل نفسه ويقتلكم، إنى إنما أعمل على مثال قد مثل لى، وأمر قد بين لى، فيه عز وليكم، وقتل عدوكم، وشفاء صدوركم، فاسمعوا منى قولى، وأطيعوا أمرى، ثم أبشروا وتباشروا فإنى لكم بكل ما تأملون خير زعيم(١٦).

وقد اجتمع لابن صرد يومئذ أمره، وهو يريد الخروج، والمختار لا يريد أن يتحرك، ولا أن يهيج أمرًا حتى ينظر إلى ما يصير إليه أمر سليمان، رجاء أن يستجمع له أمر الشيعة، فيكون أقوى له على درك ما يطلب(١٧).

فلما أراد سليمان التوجه إلى النُّخَيلة، حيث المكان الذى تواعد للتجمع فيه مع أتباعه، ودخل عسكره دار فى الناس ووجوه أصحابه، فلم يعجبه عدة الناس، فبعث إلى الكوفة مناديا ينادى: بالثارات الحسين، فأتاه نحو ممن كان فى عسكره، فدعا بديوانه لينظر فيه إلى عدة من بايعه حين أصبح فوجدهم ستة عشر ألفا، فقال: سبحان الله، ما وافانا إلا أربعة آلاف، قال له حميد بن مسلم: إن المختار والله يثبط الناس عنك(١٨).

وهنا نجد المختار يتخذ سياسة يريد أن يستحوذ بها على معظم الشيعة من أتباع سليمان بن صرد بنفس الشعار مضافًا إليه نصرة الإمام محمد بن علىٍّ بن أبى طالب.

ويسير سليمان بن صرد لمعركته، ويبقى

المختار لسياسته، فهل كان اختلافهما اختلافًا فى الخطة دون الهدف، أو كان اختلافًا فى الهدف اختلفت من أجله السياسة والخطة!!

أما سليمان ومن معه من التوابين فقد قُتِل منهم فى معركة عين الوردة الجم الغفير، وقُتِل سليمان نفسه، بعد أن قتلوا من جند الشام مقتلة عظيمة، وكان المختار قد تنبأ للناس بهلاك جيش التوابين، لكنه لم يشارك فى إسداء النصح لهم كما فعل كثيرون حاولوا إثناء سليمان عن مسيره، وكان المنتظر - مادام الهدف مشتركًا - أن يشتركوا معًا فى المسير، أو أن ينسقوا فيما بينهم، لكن المختار - كما رأينا - آثر الانتظار، فلما عادت فلولهم إلى الكوفة - وكان المختار يومئذ فى السجن - كتب إليهم يعزيهم فيمن قتل منهم، ويترحم عليهم، ويغبطهم بما نالوا من الشهادة ويقول: «وبعد، فأنا الأمير المأمون، قاتل الجبارين والمفسدين إن شاء الله، فأعدوا واستعدوا وأبشروا، وأنا أدعوكم إلى كتاب الله وسنة رسوله، والطلب بدماء أهل البيت، والدفع عن الضعفاء، وجهاد المحلين»[١٩].

وقد أرادت مجموعة قليلة من أصحابه أن يستوثقوا من ابن الحنفية فيما يدعيه المختار من قيامه بالدعوة له بإذنه، على رأسهم عبدالرحمن بن شريح، فلحقوا به، وبعد أن تبادلوا الحديث عن أحوالهم وما وراءهم قال عبد الرحمن بن شريح : «وقد قدم علينا المختار بن أبى عبيد يزعم لنا أنه قد جاءنا من تلقائكم، وقد دعانا إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، والطلب بدماء أهل البيت، والدفع عن الضعفاء، فبايعناه على ذلك، ثم إنا رأينا أن نأتيك فنذكر لك ما دعانا إليه وندبنا له، فإن أمرتنا باتباعه اتبعناه، وإن نهيتنا عنه اجتنبناه».

فأجابهم محمد بن الحنفية بعد مقدمته قائلا : «وأما ما ذكرتم من دعاء من دعاكم إلى الطلب بدمائنا فوالله لوددت أن الله انتصر لنا من عدونا بمن شاء من خلقه، أقول قولى هذا وأستغفر الله لى ولكم»[٢٠].

وهكذا لم يتورط محمد بن الحنفية فيما يزعمه المختار من أنه المهدى، أو أنه الإمام، أو أنه أقام من يتولى الدعوة إلى ذلك.

وخرجوا من عنده وهم يقولون: قد أذن لنا، ولو كره لقال: لا تفعلوا، وهكذا فسروا هم حديثه بما يتفق مع أهوائهم، أما هو فلم يعين أحدًا، ولم يأذن ولم يرفض.

وكان المختار قد علم بمخرجهم، وخشى أن يأتوا بما يخذل شيعته، فتحدث عنهم بأنهم إن أصابوا أقبلوا وأنابوا، وإن اعترضوا فقد ثبروا وخابوا. فلما رجعوا بدأوا بالدخول على المختار، وقالوا له : قد أمرنا بنصرتك، فقال: الله أكبر، أنا أبو إسحاق، أجمعوا لى الشيعة،

ثم قال لهم : يا معشر الشيعة، إن نفرًا منكم أحبوا أن يعلموا مصداق ما جئت به، فرحلوا إلى إمام الهدى، والنجيب المرتضى... فسألوه عما قدمت به عليكم، فنبأهم أنى وزيره وظهيره، ورسوله وخليله، وآمركم باتباعى وطاعتى فيما دعوتكم إليه من قتال المحلين، والطلب بدماء أهل البيت المصطفين، وقام هؤلاء النفر فشهدوا بأنهم قدموا على المهدى ابن على فأمرهم بمظاهرة المختار ومؤازرته وإجابته إلى ما دعاهم إليه.

فجعل المختار من هذه الحادثة شاهدًا ودليلاً على صدقه فى القيام بهذه الدعوة المزدوجة : ثارات أهل البيت، وإمامة المهدى محمد بن الحنفية.

وكان على الكوفة عبد الله بن مطيع من قبل عبد الله بن الزبير، وكان الشيعة مع المختار يخشون منازلته، فأشار أحمد بن شُمَيْط ومجموعة معه على المختار أن يضم إلى جيشه إبراهيم بن الأشتر، فطلب منهم أن يقوموا بدعوته إلى المختار طلبًا لدم الحسين وأهل بيته، فأجابهم إلى ذلك على أن يولوه الأمر، فقالوا له: إن المختار قد جاءنا من قبل المهدى، ثم انصرفوا فأخبروا المختار برده.

ثم إن المختار تريث ثلاثًا، ثم دعا بضعة عشر رجلا من وجوه أصحابه - قال الشعبى: أنا وأبى فيهم - فسار حتى وقف على باب إبراهيم بن الأشتر، واستأذن فأذن لهم، وجلسوا على وسائد ألقيت إليهم، وجلس المختار على فراشه، وقال المختار له: إن هذا كتاب من المهدى محمد ابن أمير المؤمنين الوصى... يسألك أن تنصرنا وتؤازرنا.

قال الشعبى: وكان المختار قد دفع الكتاب إلىَّ حين خرج من منزله، فلما قضى كلامه قال لى : ادفع الكتاب إليه، فدفعته إليه، فدعا بالمصباح وفض خاتمه وقرأه فإذا فيه: «من محمد المهدى إلى إبراهيم بن مالك الأشتر، سلام عليك... فإنى قد بعثت إليكم بوزيرى وأمينى ونجيبى الذى ارتضيته لنفسى، وقد أمرته بقتال عدوى، والطلب بدماء أهل بيتى، فانهض معه بنفسك وعشيرتك ومن أطاعك... ولك بذلك أعنة الخيل وكل جيش غاز، وكل مصر ومنبر وثغر ظهرت عليه فيما بين الكوفة وأقصى بلاد الشام..»[٢١].

وقد استراب إبراهيم فى الكتاب فقال: لقد كتب إلىَّ ابن الحنفية، وكتبت إليه قبل اليوم، فما كان يكتب إلا اسمه واسم أبيه. قال المختار: إن ذلك زمان وهذا زمان، فقال إبراهيم : فمن يعلم أن هذا الكتاب من ابن الحنفية إلىَّ؟ فقال جماعتهم: نشهد أن هذا كتاب محمد بن علىَّ إليك. فتأخر إبراهيم عند ذلك عن صدر الفراش فأجلس المختار عليه فقال : ابسط يدك أبايعك.

وقد ظل ابن الأشتر فى ريبته حتى إنه سأل الشعبى فيما بينه وبينه أنه رآه وأباه لايشهدان، فهل شهد الباقون على حق؟ فتملص الشعبى فى إجابته بطريقة لبقة. لكن المختار كان قد ظفر ببغيته من بيعته.

ولعل القول المنسوب إليه بتجويز البداء على الله تعالى يعود إلى منهجه فى اجتذاب الأنصار ومحاولة الاحتفاظ بهم ليعينوه على تحقيق أغراضه وطموحاته. **والبداء كما يقول الشهرستانى له معان :**

البداء فى العلم: وهو أن يظهر له خلاف ما علم، ولا أظن عاقلا يعتقد هذا الاعتقاد.

والبداء فى الإرادة: وهو أن يظهر الصواب على خلاف ما أراد وحكم.

والبداء فى الأمر: وهو أن يأمر بشىء، ثم يأمر بما يخالفه بعد ذلك.

قال الشهرستانى: «وإنما صار المختار إلى اختيار القول بالبداء لأنه كان يدعى عِلم مايحدث من الأحوال إما بوحى يوحى إليه، وإما برسالة من قِبل الإمام، فكان إذا وعد أصحابه بكون شىء وحدوث حادثة، فإن وافق كونه قوله جعله دليلاً على صدق دعواه، وإن لم يوافق قال: قد بدا لربكم.

وكان لا يفرق بين النسخ والبداء، قال: إذا جاز النسخ فى الأحكام جاز البداء فى الأخبار»[٢٢].

ويذكر لنا عبد القاهر البغدادى سبب قوله بجواز البداء على الله ـ عز وجل ـ أن إبراهيم ابن الأشتر لما بلغه أن المختار تكهن وادعى نزول الوحى إليه قعد عن نصرته، فطمع مصعب بن الزبير ـ والى البصرة من قِبل عبدالله بن الزبير ـ فى قهر المختار، فخرج إليه فى عدة آلاف من أهل البصرة وممن لحق به من أهل الكوفة، فلما انتهى خبرهم إلى المختار أخرج إليهم صاحبه أحمد بن شميط فى ثلاثة آلاف، وأخبرهم بأن الظفر يكون لهم، وزعم أن الوحى قد نزل عليه بذلك، فلما قُتِل ابن شميط وأكثر قواده وانهزم أصحابه ورجعت فلولهم إلى المختار قالوا له: لماذا وعدتنا بالنصر على عدونا!؟ فقال: إن الله تعالى قد وعدنى بذلك، لكنه بدا له، واستدل بقوله تعالى ﴿ **يمحو الله ما يشاء ويثبت** ﴾ الرعد/٣٩[٢٣].

ولما بلغ من مع المختار من الأعاجم هزيمةُ ابن شميط قالوا بلغتهم: لقد كذب هذه المرة[٢٤].

وقد نُسِب إليه أنه كان يدعى أنه يوحى إليه، وأن من يأتيه بالوحى هو جبريل، ومن هنا كان ادعاؤه لعلم الغيب، كما نسبت إليه بعض أساليب الشعبذة.

يقول الشهرستانى: «فمن مخاريقه أنه كان عنده كرسى قديم[٢٥] قد غشّاه بالديباج،

وزينه بأنواع الزينة، وقال: هذا من ذخائر أمير المؤمنين علىٍّ بن أبى طالب ـ كرم الله وجهه ـ، وهو عندنا بمنزلة التابوت لبنى إسرائيل. وكان إذا حارب خصومه يضعه فى براح الصف ويقول: قاتلوا ولكم الظفر والنصرة، وهذا الكرسى محله فيكم محل التابوت فى بنى إسرائيل، وفيه السكينة والبقية والملائكة من فوقكم ينزلون مددًا لكم. وحديثُ الحمامات البيض التى ظهرت فى الهواء ـ وقد أخبرهم قبل ذلك بأن الملائكة تنزل على صورة الحمامات البيض ـ معروف»[٢٦].

وإذا أردنا أن نعرف مدى إخلاصه لمحمد ابن الحنفية، وهل كانت دعوته باسمه حقيقية أو ذريعة، وإذا قسناه على إخلاصه لعبد الله بن الزبير لوجدنا شبهة كبيرة، أما بالنظر إلى ماكان بينهما من علاقة فيقول عبد القاهر البغدادى: «ثم رفع خبر المختار إلى ابن الحنفية، وخاف من جهته الفتنة فى الدين، فأراد قدوم العراق ليصير إليه الذين اعتقدوا إمامته، وسمع المختار ذلك فخاف من قدومه العراق ذهابَ رياسته، فقال لجنده: إنا على بيعة المهدى، ولكن للمهدى علامة، وهو أن يضرب بالسيف ضربة، فإن لم يقطع السيف جلده فهو المهدى، وانتهى قوله هذا إلى ابن الحنفية فأقام بمكة خوفًا من أن يقتله المختار بالكوفة»[٢٧].

أما الشهرستانى فيقول: وقد قيل: إن السيد محمد بن الحنفية تبرأ من المختار حين وصل إليه أنه قد لبَّس على الناس أنه من دعاته ورجاله، وتبرأ من الضلالات التى ابتدعها المختار من التأويلات الفاسدة[٢٨]. وذكر الإسفراييني فى كتابه «التبصير» مثل ذلك[٢٩].

وقد عرف كثير من أتباعه زور دعوته إلى ابن الحنفية، فيروى الطبرى: يقول شبث بن ربعى فيما يعيب على المختار: إنه تآمر علينا بغير رضًا منا، وزعم أن ابن الحنفية بعثه إلينا، وقد علمنا أن ابن الحنفية لم يفعل[٣٠].

وروى أيضًا بمناسبة اجتماع الخارجين عليه فى جبانة السبيع قال: وبعث إليهم المختار فى ذلك اليوم: أخبرونى ما تريدون فإنى صانع كل ما أحببتم، فقالوا: إنا نُريد أن تعتزلنا، فإنك زعمت أن ابن الحنفية بعثك، ولم يبعثك[٣١]. وقالوا فيما بينهم: هذا كذّاب يزعم أنه يوالى بنى هاشم وإنما هو طالب دنيا[٣٢].

وقد ذكرت كُتب الفرق أنه لما تمت للمختار ولاية الكوفة والجزيرة والعراقين إلى حدود أرمينية تكهن وسجع كالكهان وادعى نزول الوحى عليه، قائلين: إن السبئية خدعوه وقالوا له: أنت حجة هذا الزمان، وحملوه على دعوى النبوة فادعاها عند خواصه، وزعم أن الوحى ينزل عليه[٣٣].

وقد حاول الدكتور على سامى النشار - رحمه الله - أن يدافع عن المختار، قائلاً: إنه كان رجلاً مخلصًا من أتباع محمد بن الحنفية، وإنه إذا كان ثمة مغالاة فى ذلك الزمن فهى من صاحب شرطته أبى عمرة الملقب بكيسان، ولكن لم يكن هذا الغلو - حتى من كيسان نفسه - هو غلو الغلاة فيما بعد[٣٤]. ولكننا نلاحظ أن هذه الأقاويل - سواء كانت من ابتداع المختار أم من ابتداع أتباعه - قد تُركت تتغلغل فى قلوب أنصار المختار من الشيعة ومن تابعهم بعد ذلك. ومسئولية المختار هنا أنه تركها تتغلغل بهذا الشكل وهو يعلم أنها ألاعيب سياسية - سواء بتشجيعه، أو بعدم اعتراضه، حيث أصبحت فيما بعد عقائد يتعصب لها أتباعها بعلم أو بغير علم.

ومهما يكن من أمر فقد ظهرت فكرة المهدية وفكرة الرجعة - فى هذا الوقت - وقد اختلفت الكيسانية بعد انتقال ابن الحنفية، فزعم بعضهم أنه حى، وأنه محبوس بجبل رضوى بين أسد ونمر يحفظانه، وعنده عينان نضاختان تجريان بماء وعسل، وأن يعود - بعد الغيبة - فيملأ الأرض عدلاً كما مُلِئت جورًا، وهذا أول حكم بالغيبة، والعودة بعد الغيبة، وجرى ذلك فى بعض الجماعة حتى اعتقدوه دينًا وركنًا من أركان التشيع[٣٥].

واختلفوا فى سبب اختفائه هناك - بزعمهم - فمنهم من قال: لله فى أمره سر لايعلمه إلا هو، ومنهم من قال: إن الله عاقبه بالحبس لخروجه - بعد قتل الحُسين بن علىٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - إلى يزيد بن معاوية، وطلبه الأمان منه، وأخذ عطائه، ثم لخروجه من مكة من وجه ابن الزبير إلى عبد الملك بن مروان، وزعموا أن صاحبه عامر بن واثلة الكنانى سار بين يديه، وقال فى ذلك المسير مرتجزا لأتباعه :

يا إخوتى يا شيعتى لا تبعدوا
ووازروا المهدىَّ كيما تهتدوا
محمد الخيرات يا محمدُ
أنت الإمام الطاهر المسدد
لا ابن الزبير السامرى الملحد
ولا الذى نحن إليه نقصد[٣٦]

قالوا : إنه عصى ربه بترك قتال ابن الزبير، وعصاه بقصده لعبد الملك بن مروان، ثم إنه عاد من طريقه إلى ابن مروان إلى الطائف، وهناك مات ابن عباس فدفنه، ثم سار منها فلما بلغ شعب رضوى اختلفوا فيه، فأقر البعض بموته، وزعم الآخرون أن الله حبسه هناك وغيبه عن عيون الناس إلى أن يؤذن له بالخروج، وهو المهدى المنتظر[٣٧].

وهذا أول تعيين تطبيقى لفكرة المهدى المنتظر، وقول بالرجعة فى الإسلام، بعد ما

قالته السبئية من قبل عن علىٍّ بن أبى طالب رضي الله عنه، وقد قال بذلك فرقة منهم تسمى الكربية، نسبة إلى أبى كرب الضرير(٣٨). ومن القائلين بذلك الشاعر كُثير المشتهر بكُثير عزة، وكذلك الشاعر المعروف بالسيد الحميرى.

أما الذين أقروا بموته فقد اختلفوا فمنهم من زعم أن الإمامة بعده رجعت إلى ابن أخيه على بن الحُسين زين العابدين. واختلف فى تاريخ وفاته بين سنة ٩٢ إلى ٩٥هـ/٧١٠ - ٧١٣م.. ومنهم من قال بانتقالها إلى أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ت ٩٨هـ/٧١٦م أو ٩٩هـ/٧١٧م، وقالوا: إن ابن الحنفية أفضى إليه أسرار العلوم، وأطلعه على مناهج تطبيق الآفاق على الأنفس، وتقدير التنزيل على التأويل، وتصوير الظاهر على الباطن، وقالوا: إن لكل ظاهر باطنًا، ولكل شخص روحًا، ولكل تنزيل تأويلاً، ولكل مثال فى هذا العالم حقيقة فى ذلك العالم، والمنتشر فى الآفاق من الحكم والأسرار يجتمع فى الشخص الإنسانى، وهو العلم الذى آثر علىٌّ بن أبى طالب به ابنه محمد بن الحنفية وهو ـ بدوره ـ أفضى ذلك السر إلى ابنه أبى هاشم؛ وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الإمام حقًا(٣٩).

ومن هنا نشأت أفكار دخيلة طورتها فيما بعد الفرق الغالية.

أما بعد أبى هاشم فقد استؤنفت الانقسامات والاختلافات بصورة أوسع؛ فمجموعة تقول: إنه أوصى بالإمامة إلى محمد بن على بن عبد الله بن عباس، واستمرت الوصية فى أولاده حتى صارت الخلافة إلى بنى العباس، ومجموعة زعمت أن الإمامة صارت لابن أخيه الحسن بن على ابن محمد ابن الحنفية، أو أنها صارت إلى أخيه علىّ ومنه إلى ابنه الحسن، ورأوا أنها لا تخرج من بنى الحنفية، وبعضهم زعم أن أبا هاشم أوصى بها إلى عبد الله بن عمرو بن حرب الكندى، وأن روح أبى هاشم تحولت إليه، وكان ابن حرب ـ والحربية معه ـ يذهب إلى تناسخ الأرواح، وأن روح الله ـ تعالى الله عما يفترون ـ تناسخت حتى وصلت إليه وحلت فيه، وادعى الألوهية والنبوة معًا، وأنه يعلم الغيب، وكفروا بالقيامة، وذلك نتيجة منطقية لفكرة التناسخ، وقيل مثل ذلك عن فرقة الجناحية أتباع عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر الطيار، وعن هؤلاء وهؤلاء نشأت الحزمية والمزدكية فى العراق، فلما هلك ابن حرب قال بعض أتباعه إنه حى وسيرجع، وقال بعضهم إن روحه تحولت إلى إسحاق بن زيد بن الحارث، وقيل مثل ذلك بالنسبة لبيان بن سمعان(٤٠).

ولما وقف أتباع ابن حرب على كذبه

التمسوا غيره، فالتقوا بعبد الله بن معاوية ابن عبد الله بن جعفر بن أبى طالب فدعاهم إلى أن يأتموا به، فدانوا بإمامته، وادعوا له الوصية، ثم تفرقوا بعده فرقًا بعضهم يزعم رجعته، وبعضهم يقر بموته. يقول الأشعرى فى المقالات: «يزعمون أن عبد الله بن معاوية (ابن عبد الله بن جعفر ذى الجناحين) كان يدعى أن العلم ينبت فى قلبه كما تنبت الكمأة والعشب، وأن الأرواح تناسخت، وأن روح الله ـ جل اسمه ـ كانت فى آدم ثم تناسخت حتى صارت فيه، قال: وزعم أنه رب وأنه نبى، فعبده شيعته»(٤١).

يقول الشهرستانى: «ويجمعهم ـ أى الكيسانية ـ القول بأن الدين طاعة رجل، حتى حملهم ذلك على تأويل الأركان الشرعية من الصلاة، والصيام، والزكاة، والحج وغير ذلك على رجال، فحمل بعضهم على ترك القضايا الشرعية بعد الوصول إلى طاعة الرجل، وحمل بعضهم على ضعف الاعتقاد فى القيامة، وحمل بعضهم على القول بالتناسخ والحلول والرجعة بعد الموت، فمن مقتصر على واحد معتقد أنه لا يموت، ولا يجوز أن يموت حتى يرجع، ومن معتقد حقيقة (انتقال) الإمامة إلى غيره، ثم متحسر عليه، متحير فيه، ومن مدع حكم الإمامة وليس من الشجرة، وكلهم حيارى منقطعون»(٤٢).

فيالها من حيرة تغلغلت وتسلسلت!

وإذا لم يعد للكيسانية أتباع يذكرون فإن بصمتها التى بدأت شعارات وأقاويل سياسية تتلاعب باسم الدين قد انقلبت قواعد وعقائد دينية لا تزال تنعكس على فرق شيعية مختلفة. ولله عاقبة الأمور.

ا. د/ عبد الفتاح عبد الله بركة

الإحالات:

١ - انظر الملل والنحل جـ١ ص ١٤٨، والفرق بين الفرق ص٣٩، والتبصير فى الدين ص٣٥.
٢ - البداية والنهاية جـ ٨ ص٢٤٩، ص٢٩٠.
٣ - الأخبار الطوال ص٢٠٥.
٤ - تاريخ الطبرى جـ٥ ص٥٧٠، ص٥٧١، وانظر سياقًا آخر فى البداية والنهاية جـ٨ ص٢٦٤. والشتر: انقلاب جفن العين من أعلى إلى أسفل وتشنجه.
٥ - الأخبار الطوال ص٢٩١ - ٢٩٢، ص٢٩٩.
٦ - نفسه ص٢٩٣ - ٢٩٥.
٧ - نفسه، ص٢٩٩.
٨ - نفسه، ص٣٠٥.
٩ - نفسه، ص٣٠٨. ويروى البغدادى فى كتابه «الفرق بين الفرق» ص٥١ أن مصعبًا خرج ومعه المهلب، وأنه حاصره ثلاثة أيام.
١٠ - البداية والنهاية جـ٨ ص٢٨٩ - ٢٩٠.
١١ - تاريخ الطبرى جـ٥، ص٥٧٥.
١٢ - البداية والنهاية جـ٨ ص٢٤٨ وسليمان بن صُرَد صحابى جليل عابد زاهد له روايات فى الصحيحين وشهد صفين مع علىٍّ رضي الله عنه، كان فيمن كتبوا للحُسين رضي الله عنه بالقدوم إلى العراق. فلما خذلوه ورأوا أنهم كانوا سببًا فى قدومه ندموا واجتمعوا فى هذا الجيش للأخذ بثأره، وسَموا جيشهم جيش التوابين. البداية والنهاية جـ٨ ص٢٥٥.
١٣ - الملل والنحل جـ١ ص١٤٩.
١٤ - البداية والنهاية جـ٨ ص٢٤٨.
١٥ - نفسه، جـ٨ ص٢٤٩.
١٦ - تاريخ الطبرى جـ٥ ص٥٨٠.
١٧ - نفسه، جـ٥ ص٥٨٣ - ٥٨٤.
١٨ - البداية والنهاية جـ٨ ص٢٥٥، تاريخ الطبرى جـ٥ ص٦٠٦.
١٩ - تاريخ الطبرى جـ٦ ص١٣ - ١٤ وانظر البداية والنهاية جـ٨ ص٢٦٥.
٢٠ - تاريخ الطبرى جـ٦ ص١٥ - ١٧، البداية والنهاية جـ٨ ص٢٦٥ - ٢٦٦.
٢١ - والملل والنحل جـ١ ص١٤٨ - ١٤٩ - واسم أحمد بن شميط فى الأخبار الطوال أحمد بن سليط.
٢٢ - الفرق بين الفرق ص٥١ - ٥٢، التبصير فى الدين ص٣٧.
٢٣ - تاريخ الطبرى جـ٦ ص٩٨.
٢٤ - الملل والنحل جـ١ ص١٤٩، الفرق بين الفرق ص٤٧ وانظر قصة هذا الكرسى فى تاريخ الطبرى جـ٦ ص٨٢ - ٨٥.
٢٥ - الملل والنحل جـ١ ص١٤٩.
٢٦ - التبصير فى الدين ص٣٦.
٢٧ - تاريخ الطبرى جـ٦ ص٤٤.
٢٨ - الأخبار الطوال ص٢٤٦.
٢٩ - الأخبار الطوال ص٢٩٩ وانظر البداية والنهاية جـ٨ ص٢٦٩.
٣٠ - الفرق بين الفرق ص٤٦ - ٤٧؛ التبصير فى الدين ص٣٦ - ٣٧.
٣١ - نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ٢ ص٤٧.
٣٢ - الملل والنحل جـ١ ص١٥٠.
٣٣ - الفرق بين الفرق ص٥٢ - ٥٣.
٣٤ - الفرق بين الفرق ص٥٣.
٣٥ - نفسه ص٣٩.
٣٦ - مقالات الإسلاميين ص٩٠، الملل والنحل جـ١ ص١٥٠، الفرق بين الفرق ص٤٣.
٣٧ - الملل والنحل جـ١ ص١٥٠ - ١٥١.
٣٨ - المصدر السابق، جـ١، ص١٥١ - ١٥٢، وانظر أيضًا: الفرق بين الفرق، ص٤٠ - ٤١.
٣٩ - مقالات الإسلاميين: جـ١، ص٦٧.
٤٠ - الملل والنحل، جـ١، ص١٤٧.

المصادر والمراجع :

١ - الإسفراييني، أبو المظفر عماد الدين شاهفور بن طاهر بن محمد: ت ٤٧١هـ/١٠٧٨م : التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكين. تخريج وتعليق محمد زاهد بن الحسن الكوثري. مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٥٥م.

٢ - الأشعري، أبو الحسن على بن إسماعيل : ت ٣٣٠هـ/٩٤٢م : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق وتعليق محمد محيى الدين عبد الحميد. طبعة محمد على صبيح، القاهرة. (د.ت).

٣ - البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد. ت ٤٢٩هـ/١٠٣٧م : الفرق بين الفرق، تحقيق وتعليق محمد محيى الدين عبد الحميد. طبعة محمد على صبيح، القاهرة (د. ت).

٤ - الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود : ت ٢٨٢ هـ/٨٩٥م : الأخبار الطوال، بتحقيق عبد المنعم عامر. مكتبة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٦٠م.

٥ - الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد : ت ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م : الملل والنحل، بتحقيق محمد سيد كيلاني. دار المعرفة، بيروت ١٩٨٢م.

٦ - الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير : ت ٣١٠هـ/٩٢٢م : تاريخ الرسل والملوك، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، جـ٥ ١٩٦٣م، جـ٦ ١٩٦٤م.

٧ - ابن كثير، الحافظ أبو الفدا إسماعيل : ت ٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م : البداية والنهاية. المعارف، بيروت ١٩٦٦م.

٨ - النشار، الدكتور على سامي : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مطبعة المصري، الإسكندرية ١٩٦٤م.

مراجع للاستزادة

١ - أبو زهرة، محمد : تاريخ المذاهب الإسلامية. دار الفكر العربي، القاهرة (د. ت).

٢ - فرغل، الدكتور يحيى هاشم حسن : نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية. مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة ١٩٧٢م.

الماتريدية

تنسب هذه الفرقة الكلامية إلى الإمام أبى منصور محمود بن محمود الماتريدى، المنسوب إلى قريته «ماتريد» إحدى قرى سمرقند من بلاد ما وراء النهر، وتنطق أيضًا «ماتريت» بالتاء المثناة من فوق فى آخرها بدلا من الدال المهملة، ويلقب الماتريدى أيضًا بأنه إمام أهل السنة ببلاد ما وراء النهر، ويوصف أيضًا: بالأنصارى نسبة إلى أبى أيوب الأنصارى الذى نزل الرسول ﷺ بمنزله عند هجرته إلى المدينة، وبأنه إمام الهدى، وإمام المتكلمين فى عصره.

غير أن كتب التراجم لم تحدد تاريخ مولده، ولم تذكر شيئا عن أسرته، ورجَّح بعض الباحثين أنه ولد حوالى سنة ٢٢٨هـ اجتهادًا منه بناءً على أن الماتريدى تلميذ لمحمد بن مقاتل الرازى المتوفى سنة ٢٤٨هـ، لكن هناك شبه إجماع على أنه توفى سنة ٣٣٣هـ، فإذا صح هذا الاجتهاد يكون الماتريدى قد عمَّر طويلا، أى ما يربو على قرنٍ من الزمان، ودفن بسمرقند(١).

تلقى الرجل العلم على كثير من شيوخ الأحناف؛ حيث أخذ الفقه والأصول عن أبى بكر الجوزجانى، وأبى نصر العياض، وأخذ عن محمد بن مقاتل الرازى قاضى الرى، ونصير بن يحيى، وكلهم من شيوخ المذهب الحنفى، ومن شراح رسائل أبى حنيفة، ووصاياه، التى تحولت إلى نهج خاص، أو مذهب فى علم الكلام على يد أبى منصور الماتريدى نفسه؛ من حيث إنه حققها وبرهن على صحتها أو بالقواطع العقلية، وأتقن التفاريع بلوامع البراهين اليقينية(٢)، واعتبره المؤرخون لعلم الكلام «متكلم الأحناف» ومؤسس المدرسة الكلامية التى نسبت إليه (الماتريدية) والتى ينتمى إليها فى أمر العقيدة معظم أتباع أبى حنيفة فى الفروع الفقهية، وخاصة فى بلاد ما وراء النهر، وتركيا، وشرق آسيا، ووسطها على وجه العموم.

ومن أشهر تلاميذ الماتريدى الذين تخرجوا على يديه وأخذوا عنه: أبو القاسم إسحاق بن محمد بن إسماعيل الشهير بالحكيم السمرقندى (ت٣٤٠هـ)، وأبو الحسن على بن سعيد (الرَّسْغَنىّ)، وأبو محمد عبدالكريم الشهير بالبزدوى (ت: ٣٩٠هـ)، وأبو الليث البخارى، وعن طريق هؤلاء الأئمة الأربعة

انتشر المذهب الماتريدى فى سمرقند والعالم الإسلامى، وبخاصة تلك البلاد التى كانت خاضعة للحكم العثمانى.

لقد ظهر الإمام الماتريدى فى مرحلة تاريخية لها أهميتها فى تاريخ الفكر الإسلامى، حين كان للمذهب الاعتزالى الغلبة والحظوة لدى الخلفاء العباسيين الذين ناصروا فكر المعتزلة وفرضوه على الناس بقوة السيف أحيانًا، وبسيطرة السلطة أحيانًا أخرى، وعلى الطرف الآخر كان يقف السلف والمحدثون الذين اعتصموا بالنقل الصحيح فى مواجهة النزعة العقلية التى أخذ بها المعتزلة وقدَّموها على النص فى كثير من مسائل الاعتقاد، وامتحنوا المسلمين بآرائهم، ومما جعل بعض المتمسكين بالنقل يواجه برده الفعل موقف المعتزلة أحيانًا بأقوال وآراء لا تتفق مع العقيدة الإسلامية الصحيحة.

وفى وسط هذا الصراع بين المتمسكين بالنص، والمقدمين للعقل ظهر أبو منصور الماتريدى فى بلاد ما وراء النهر؛ كما ظهر الإمام أبو الحسن الأشعرى فى بغداد (ت٣٢٤هـ)، كما ظهر الإمام أبو جعفر الطحاوى فى مصر (ت٣٢١هـ)، وكلهم تبنوا قضية الدفاع عن صحيح العقيدة الإسلامية المعتمدة فى أصولها على كتاب الله وما صح من سنة الرسول ﷺ، المتفقة مع أدلة العقول فى الوقت نفسه؛ ولذلك فإن من يقرأ تراث هؤلاء الأئمة الثلاثة يجد أنهم قد اهتموا بالرد على المعتزلة فى تقديمهم العقل على النقل، وفى نفس الوقت برهنوا على أصول العقيدة بمنهج جمعوا فيه بين العقل والنقل معًا؛ بحيث يتضح من منهجهم أن العقل والنقل متآخيان متعاضدان، وليسا بمتعارضين فى أى أصل من أصول العقيدة الإسلامية.

وكان الماتريدى واسع الثقافة، له باع كبير فى كثير من العلوم الإسلامية حيث صنّف فى الفقه، والتفسير، وعلم الكلام، وقام بالرد على كثير من المخالفين من أهل الملة كالمعتزلة، والمجسمة، كما دافع عن الإسلام ضد خصومه من المجوس، والوثنية وغيرهم، ومن أهم مؤلفاته التى تبين تمكنه من العلوم الشرعية، وتصديه للفرق المخالفة لمواقف أهل السنة والجماعة:

١ - كتاب «**تأويلات أهل السنة فى تفسير القرآن**»، وقد طبع جزء منه فى القاهرة.

٢ - وكتاب «**الجدل فى أصول الفقه**».

٣ - وكتاب «**أصول الدين**».

٤ - وكتاب «**المقالات: فى علم الكلام**».

٥ - وكتاب «**التوحيد: فى صحيح الاعتقاد**» الذى حقق ونشر منذ عقود.

٦ - وكتاب «**وهم المعتزلة**» فى الرد على المعتزلة.

٧ - وكتاب «**رد أوائل أدلة الكعبى**» (فى علم الكلام).

٨ - وكتاب «**رد الأصول الخمسة للباهلى**» فى الرد على المعتزلة أيضًا.

٩ - وكتاب «**الرد على القرامطة**» فى مناقشة الباطنية.

١٠ - رد «**كتاب الإمامة**» لأحد رجال الشيعة فى مناقشة آرائهم فى الإمامة.

١١ - رد «**وعيد الفُسَّاق للكعبى**» فى مناقشة أحد أصول الاعتذال المعروفة[٣].

منهج الماتريدى :

يؤسس الماتريدى منهجه على نظريته فى المعرفة التى تقوم على أصول ثلاثة اعتبرها موصلة إلى العلم بحقائق الأشياء، وصرح بذلك فى أول كتابه التوحيد؛ إذ يقول: «ثم السبيل التى توصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء (ثلاثة) العيان، والأخبار، والنظر[٤].

- ثم يفصل القول فى ذلك فيقول: «فالعيان ما تقع عليه الحواس، وهو الأصل الذى لديه العلم الذى لا ضد له من الجهل، فمن قال بضده من الجهل فهو الذى ينكر حقائق الأشياء» ويضيف الماتريدى: ومن هذا شأنه فهو فى مرتبة البهائم؛ لأنه أنكر ما هو مشاهد للعيان، ومدرك بالحواس، ولا ينكره إلا من به آفة فى العقل.

والأخبار عنده **نوعان** : الخبر الصادق الذى من أنكر جملته فقد خرج عن دائرة الخطاب، ويلحق بمن أنكر المحسوسات؛ لأنه أنكر ما يحتوى على اسمه، ونسبه، وماهيته، واسم جوهره، واسم كل شئ منه؛ لأن العلم بهذه الأشياء حاصل لكل منا بالخبر وليس بالعيان، لا بالعقل.

وكيف لمن أنكر أن يكون الخبر مصورًا للعلم أن يحصِّل علما بما غاب فى الأزمان الماضية، أو مما غاب عنه فى وقته، ومما يعلم به معاشه وغذاءه، وحفظ صحته، وكل ذلك يصل إليه بالخبر، وليس بالمعاينة، ويقدم الماتريدى أدلة كثيرة على صحة اعتبار الخبر الصادق دليلا موصلا إلى العلم بحقائق الأشياء.

أما النظر العقلى، فإنه سبيل موصل إلى العلم بما غاب عن الحواس، أوْ لطُفَ ورقّ، وكان من شأنه التجرد عن ملازمة الحواس، كالعلم بالكليات العقلية، ومنها: العلم بآيات الرسل، والفرق بينها وبين تمويهات السحرة. وعن طريق العقل يتضح الحق بنوره من الباطل بظلمته، وعلى ذلك دلَّ الله تعالى بما صح من الأدلة المعجزة على صدق الرسول والقرآن[٥].

ولا يستطيع منكر النظر العقلى أن يبطل نظر العقل إلا بنظر عقلى أيضًا، وذلك وحدهُ كافٍ فى إبطال قول منكرى النظر العقلى فى تحصيل العلم بحقائق الأشياء.

وليست كل الأخبار يتحصل بها العلم اليقينى - فيما يرى الماتريدى وأتباعه - وإنما يتحصل العلم اليقينى بنوعين من الأخبار دون غيرهما وهو الخبر المتواتر، وخبر الرسل؛ لأنهما معصومان عن الخطأ والكذب، ومؤيدون بالآيات الدالة على صدق أخبارهم؛ فالعقل والنقل هما أصل كل ما يعرف به أصول الدين وفروعه.

وتفرع عن كلام الماتريدية فى وسائل المعرفة، بحثهم فى الاستدلال بخبر الواحد وهل يفيد العلم أم لا؟ وهل معرفة الله واجبة بالنظر العقلى أم واجبة بالشرع؟

ولقد صرح الماتريدى فى كتاب التوحيد:[٦] بأن الخبر الذى لا يبلغ مبلغ التواتر يجب العمل به؛ لكنه لا يبلغ مبلغ اليقين فى تحصيل العلم، فيعمل به على الوجه الغالب والظن الراجح.

وعلى هذا المنهج فى خبر الآحاد سار أتباع الماتريدى من بعده فقال الناصرى: خبر الآحاد يوجب العمل ولا يوجب العلم ... ولا تُبنى العقائد على أخبار الآحاد؛ لأنها لا توجب العلم يقينًا، وقال التفتازانى: إن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط لا يفيد إلا الظن فى باب الاعتقاد[٧].

والنظر العقلى واجب عند الماتريدية، إذ به يجب معرفة الله تعالى، والحسن والقبيح عقليان لا شرعيان؛ لأنهما ذاتيان فى الأشياء، لكن إدراك العقل لأوجه الحسن والقبح ليس مطلقًا فى كل الأشياء والأفعال؛ بل يقتصر على بعضها دون بعض، فهو يتعلق بالأمور الحياتية الضار منها والنافع فقط؛ لأن الله تعالى جعل الناس أهل تمييز وعلم بالمحمود والمذموم من الأمور، وجعل ما يذم منها قبيحًا فى عقولهم وما يُحمد منها حسنًا فى عقولهم، وعظم فى أذهانهم قبح إيثار القبيح على الحسن، والرغبة فيما يذم عكس ما يمدح ويحمد، وقبح فى عقولهم احتمال أمثالهم «وجعل الله جميع ما لهم فيه منقلب بين ضرر يتقى، ونفع يرغب فيه، ليكون ذلك لهم به علمًا للموعود مما به الترغيب والترهيب، وأنشأهم على طبائع تميل إلى أشياء، وأراهم فى عقولهم حسن بعض مما تنفر عنه الطبائع بحمد العواقب وقبح بعض مما يميل إليه الطبع بذم العواقب»[٨].

ومن النص السابق - وغيره - يتضح لنا اهتمام الماتريدى وتلامذته من بعده بدور النظر العقلى، وأهمية ذلك فى مذهبه بصفة

عـامــة، مما يقـتـرب فـى بعض المسـائل من مذهب المعتزلة.

وهذا يفسـر لنا تطور المذهب بكامله على يد المتأخرين حتى وجدنا بعضهم يصرح بأن العـقل حـجـة من حـجج الله تعـالى، ويجب الاستدلال به قبل ورود الشرع، وتكون مهمة الرسل والوحى تتمة الدين من حيث ما تهتدى إليـه العـقـول من أنواع العـبـادات وسـائر التكاليف والحـدود وأمـور البـعث وسـائر السـمـعـيات؛ لأن ذلك مما يُشكِلُ على العقل وحده[٩].

ووجـدنا بعض المتـأخـرين، منهم قد صـرّح بتقديم العقل على النقل عند مظنة التعارض بينهـمـا، مـحـتـجًا لرأيه بنفس حجـة المعـتـزلة ومتأخرى الأشعارة، وهى أن الشرع إنما ثبت بالعـقل، فـإن ثبـوته إنمـا يتـوقف على دلالة المعـجـزة على صـدق المبلغ، وإنمـا ثبـتت هذه الدلالة بالعـقل، فلو صـدّق الشـرعُ بما يكذبه العـقل ـ وهـو شـاهـده ـ لبطل الشـرع والعـقل معًا[١٠].

وهذا يبـين لنا أن المذهب قـد مـر بمراحل تطورية على يد أتبـاعـه من بعـده، وعلى أية حـال، فـإن اهتـمـام الماتريدى بالنظر العـقلى دعاه إلى رفض التقليد، ووجوب معرفة الدين بالدليل الصحيح سمعيًا كان أو عقليًا، وهما فقط مصدر المعرفة الدينيـة، عنده، ويبين أن التقليد فى العقائد ليس مما يُعذر صاحبهُ؛ لأن كل واحد مطالب بمعرفة الحق فيما يدين به، ولا يشفع له جهله بذلك[١١].

وفى باب الأسـمـاء والصـفـات: اعـتـبـر الماتريدى أن الحـديث عن الأسماء والصفات من الأمـور التى ينبغى أن تؤسس على قـاعـدة كلية جامعة أشار إليها القرآن الكريم فى قوله تعـالى: ﴿ **ليس كـمـثله شىء وهو السـمـيع البصير** ﴾ (الشورى - ١١).

وهذه القـاعـدة كـانت أصـلا فى تناوله لقضية الصفات الخبرية، والأسماء الإلهية، فكل اسم أو صـفـة ورد ذكـرها فى القـرآن الكريم أو فى حديث صحيح يجب حملها على هذا الأصل القرآنى، فنؤمن بها كما وردت فى القـرآن، ولا يقـتـضى ذلك مـشـابهـة أو مماثلة بين الله والمخلوقين ممن يتـصـفـون بهـذه الصـفـات؛ إذ التـشـابه فى الأسـمـاء لا يعنى التشابه فى عين المسمى.

ولقـد أشـار الماتريدى إلى هذه القضية فى مواضع عديدة من كتاب التوحيد حيث يقول: وأمـا الأصل عندنا أن لله ـ تعـالى ـ أسـمـاء ذاتية يسمى بها نحو قوله: **الرحمن**، وصفات ذاتيـة يوصف بها نحو العلم بالأشياء والقدرة عليها، لكن الوصف له منا والاسم إنما هو بما يحتمله وسعنا وتبلغه عبـارتنا بالضرورة، إذ سبيل ذلك إنما هو عن المعروف فى الشاهد،

وذلك يوجب التشابه فى القول[١٢]. والعبارة فقط. ولكن الضرورة أطلعتنا على نفس المفهوم من الشاهد لينفى به الشبه ... ألا ترى أن العبارة التى بها نسميه عالمًا قادرًا ... عبارات عما يقرب إلى الأفهام.

ولو كان فى التسمية بما جاءت به الرسل تشبيه لكانوا سبب نقض التوحيد،[١٣] وعلى هذا النحو حدد الماتريدى موقفه من قضية الصفات الإلهية، فيثبت لله الصفة كما وردت فى القرآن من غير تكييف، ولا تشبيه، ولا تأويل، هكذا يصرح الماتريدى حيث يقول: والأصل عندنا أن الله ليس كمثله شىء فنفى عن نفسه شبه خلقه، وقد بينا أنه ـ تعالى ـ فى فعله وصفته متعال عن الأشباه، فيجب القول بالرحمن على العرش استوى، على ما جاء به التنزيل، وثبت ذلك فى العقل، ثم لا نقطع تأويله على شىء، ونؤمن بما أراد الله به، وكذلك فى كل أمر ثبت التنزيل فيه نحو الرؤية وغير ذلك، والإيمان بما أراده الله من غير تحقيق على شىء دون شىء[١٤].

وإذا قيل: كيف يرى؟ قيل: بلا كيف؛ لأن الكيف لذى الصورة، بل يرى بلا وصف قيام وقعود، واتكاء وتعلق واتصال وانفصال ومقابلة ومدابرة وقصير وطويل ... ولا معنى بداخله الوهم أو بقدرة العقل لتعاليه ـ تعالى ـ عن ذلك [١٥].

وهذا منهج عام سلكه الماتريدى فى موقفه من الصفات الإلهية، وتكررت الإشارة إليه فى تفسيره للقرآن كلما اقتضت الحاجة ذلك، وهو المنهج الذى أشار إليه الإمام مالك فى قوله المأثور حين سئل عن الاستواء فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، فثبت المعنى الذى ورد فى القرآن الكريم وصفا لله ـ سبحانه ـ دون تحديد لكيفية معينة، ودون توهم لمشابهة بينه ـ تعالى ـ وبين خلقه، وكان يحرص الماتريدى على توضيح موقفه هذا بجلاء؛ خاصة فى مقام الرد على المعتزلة والمجسمة والحشوية[١٦].

وأما الآيات التى وردت وصفا لله ـ تعالى ـ بما يوهم «الجارحة» كاليد، والقبضة، والعين، والوجه، أو توهم ألفاظها معنى الجسمية كالمجئ والإتيان فى ظلل من الغمام، وغير ذلك مما يوهم معنى الجسمية. فإن الماتريدى ينفى كل ما يوهم الجسمية والبعضية أو الجارحة وينزه الله ـ تعالى ـ عن كل ما يوهم ذلك. وإضافةُ هذه الصفات إلى الله تعالى لا يلزم عنها بالضرورة إثبات الجارحة أو الجسمية أو البعضية؛ لأنه ينبغى أن تفهم فى ضوء القانون العام فى القرآن الكريم ﴿ **ليس كمثله شىء وهو السميع البصير** ﴾ فقد جمع القرآن بين إثبات السمع والبصر، ونفى المثلية أو المشابهة مع أحد من خلقه، وينبغى أن تفسر هذه الصفات فى ضوء المعنى اللغوى

الذى نزل به القرآن دون الوقوف على المعنى الظاهرى؛ بل يعرف اللفظ إلى معنى يليق بذاته تعالى من غير أن نقدم بين يدى الله تعالى معنى نحدده نحن بعقولنا، ونقول: هو المراد من الآية، بل نفوض العلم بالكيف إلى الله تعالى، فاليد وردت صفة لله تعالى ولها أكثر من معنى فى اللغة العربية: فمن معانيها القدرة والنعمة، وكذلك الوجه، والعين، فكل هذه الأوصاف تصرف عن ظواهرها الموهمة للتشبيه إلى المعنى الذى يريده الله تعالى دون تحديد منا لهذا المعنى، ورفضه كل التأويلات التى توهم الجسمية من ناحية، أو تدعو إلى تعطيل الصفة من ناحية أخرى، يقول الماتريدى: وقد أثبتنا أن خالق العالم واحد قديم فهو إذن لا شبيه له ... والصفات التى تضاف إلى الله تعالى تغاير ما يضاف منها إلى المخلوق، وإثبات هذه الصفات له تعالى كإثبات الهوية والوجود، فكما أنه ليس فى إثبات الوجود له تعالى تشابه بالموجودات، فكذلك ليس فى إثبات الأسماء والصفات تشابه بها(١٧).

ولقد تطور المذهب الماتريدى على يد أتباعه من بعده، وصرح كثير من المتأخرين باختلاف أئمة المذهب من بعده حول قضية الصفات، والآيات المتشابهة، والمعنى المراد منها، بين مَنْ قالوا بالتفويض، ومن ذهبوا إلى التأويل.

ولقد جمع الماتريدى فى موقفه من الصفات بين دليل العقل ودليل النقل معنا، فيستدل على إثبات الصفات بما وردت فى القرآن الكريم من الآيات، ثم يضيف إلى ذلك أدلة العقول من النظر فى الكون، وما يتجلى فيه من صفات الصانع من العلم، والإرادة، والقدرة، والحكمة؛ فيجمع فى منهجه بين نور العقل والشرع معًا، والأصل أن الله تعالى إذا أطلق الوصف له وصف بما يوصف به من الفِعْلِ، والعلم، ونحوه، ويلزم الوصف به فى الأزل، ودلت على أن القادر يفعل باختياره وإرادته، ودلت الصفة بما فيها من مظاهر الحكمة على العلم والحكمة.

يقول أبو المعين النسفى وهو من كبار الماتريدية: اختلف مشايخنا ـ رحمهم الله ـ فمنهم من قال فى هذه الآيات: إنها متشابهة نعتقد فيها أنه لا وجه لإجرائها على ظواهرها، ولا نشتغل بتأويلها، ونعتقد أن ما أراده الله بها حق.

ومنهم من اشتغل ببيان احتمال الآيات معانى مختلفة سوى ظاهرها، ويقولون: نعلم أن المراد بعض ما تحتمله الألفاظ من المعانى التى لا تكون منافية للتوحيد والقدم، ولا يقطعون على مراد الله تعالى لانعدام دليل يوجب القطع على المراد وتعيين بعض المعانى.

وعن المعنى نفسه يقول نور الدين

الصابونى: لأهل السنة يقصد (الماتريدية) طريقتان.

إحداهما: قبولها وتصديقها، وتفويض تأويلها إلى الله، مع تنزيهه عما يوجب التشبيه وهى طريقة سلفنا الصالح.

والثانى: قبولها والبحث عن تأويلها على وجه يليق بذات الله تعالى.

ويرى بعض المتأخرين منهم: أن التأويل أليق بأهل النظر، والاستدلال والتفويض أليق بالعوام(١٨).

ويُجمع الماتريدية - شأنهم فى ذلك شأن أهل السنة - على أن صفات الله تعالى أزلية وليست بحادثة.

يقول الماتريدى: إن الله عالم بذاته، قادر بذاته، حى بذاته؛ فليست صفاته غيره.

أما المتأخرون من أتباعه فقالوا: بقول الأشاعرة: إن صفاته ليست عين ذاته ولا هى غير ذاته، فالله عندهم عالم بعلم، أو عالم وله علم، وعلمه معنى قديم قائم بذاته زائد على ذاته.

وقد أشار النسفى إلى هذه الفروق بين الماتريدى وبعض أتباعه حيث قال: أكثر مشايخنا يقولون: هو عالم وله علم، وكذلك فيما وراء ذلك من الصفات .. والشيخ أبو منصور الماتريدى - رحمه الله - يقول: إن الله تعالى عالم بذاته، حى بذاته، قادر بذاته، ولا يريد بذلك نفى الصفات؛ لأنه أثبت الصفات فى جميع مصنفاته وأتى بالدلائل لإثباتها(١٩).

ومن أهم ما تميز به الماتريدين إثباتهم صفة التكوين: فقد عدّوا صفة التكوين من صفات الله القديمة القائمة بالذات مستدلين عليها بقوله تعالى: ﴿ **إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون** ﴾، وهى تتعلق بالممكنات حال وجودها وإخراجها من العدم إلى الوجود، وهى التى تؤثر فى الممكن لإخراجه من دائرة الإمكان إلى الوجود الفعلى، وفرقوا بين صفة التكوين وصفة القدرة فى تعلق كل منهما بالممكن، فقالوا: إن القدرة تتعلق بالممكن حال كونه ممكنًا فى ذاته صالحًا لأن تتعلق به القدرة، فهو حال كونه ممكنًا يعتبر من مقدورات القدرة، لكن لا شأن للقدرة بإيجاد الممكنات وإخراجها إلى الوجود الفعلى، وإنما يكون ذلك من شأن صفة التكوين، والقدرة تقتضى كون ما يدخل تحتها مقدورًا لها، ولا تقتضى كونه موجودًا، ولو اقتضى كونه موجودًا لكان إيجادًا وتخليقًا، وبذلك يفرق الماتريدية بين الوجود والإيجاد، والخلق والتخليق، وصفة التكوين هى التى تؤثر فى إيجاد الموجود وتخليق المخلوق، وليس صفة القدرة، فالقدرة تتعلق بوجود الممكن والتكوين يتعلق بإيجاده.

ويطرح الماتريدى سؤالا مهمًا: إذا كانت صفة التكوين قديمة فَلِمَ لا يكون المكوَّن قديمًا أيضًا؟ ويجيب على ذلك بأن تعلق التكوين بالمكون كتعلق القدرة، والإرادة، والعلم، بالمرادات والمعلومات ليكون كل شيء فى وقته المحدد له على وقت العلم، أو القدرة عليه، ولا ينبغى أن يفهم أحد من ذلك أن تأخير المكوَّن عن التكوين يقتضى العجز؛ لأن ذلك قد يرد لو أراده الله فى وقت فلم يكن. فأما لو أراده فى الوقت الذى يكون فيه حسب مشيئته وإرادته له فلا يقتضى ذلك العجز، بل فيه دليل على طلاقة القدرة ونفاذ المشيئة[٢٠].

ويستمد الماتريدى دليله على صفة التكوين وقدمها من الآية الكريمة ﴿ **إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون** ﴾ (آل عمران - ٤٧) فالآية الكريمة ذكرت «**قضى، أمرًا، كُنْ، فيكُونُ**» فلو كان التكوين والمكون واحدًا لم يحتج إلى ذكر «كُن» ولا إلى ذكر «فيكُونُ» فى موضع العبارة عن التكوين، فعبر الله عن التكوين بكلمة (**كُنْ**) وعن المكوَّن بقوله: (**فيكون**) فهذا يدل على أن التكوين غير المكون، وأن التكوين قديم وليس حادثا، وأن المكون حادث وقت وجوده بالفعل[٢١].

هذا، ومن أهم الصفات التى عنى بها المتكلمون من أهل السنة صفة الكلام: وقد أثبت الماتريدى صفة الكلام لله تعالى كما وردت فى كتاب الله تعالى، وسنة نبيه ﷺ وهى عنده صفة أزلية ذاتية، وكما هو متبع فى منهجه، فقد استدل على ذلك بالنقل والعقل معًا، فقد ورد فى القرآن الكريم وصفهُ تعالى بصفة الكلام، قال تعالى: ﴿ **وكلَّم الله موسى تكليما** ﴾ (النساء - ١٦٤)، وقوله تعالى: ﴿ **وإن أحدٌ من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله** ﴾ (التوبة - ٦)، فثبت بذلك أن الله متكلم، وأن له كلامًا، ويحكى الماتريدى الاتفاق على ذلك[٢٢].

وأما دلالة العقل على ذلك فإن كل عالم قادر لا يتكلم فعن آفة تحل به تجعله عاجزًا عن الكلام وتعوقه عن ذلك، والله تعالى منزه عن ذلك فثبت أنه متكلم على أن الذى لا يتكلم فى الشاهد إنما لا يتكلم من الآفة، والله منزه عن المعنى الذى يقتضى الصم والبكم والعمى[٢٣]، وكلام الله قد سمعه موسى بحروف خلقها الله وصوت أنشأه الله. فهذا تصريح منه بأن الله أسمع موسى كلامه بحروف وأصوات خلقها. وهل قال الماتريدية بالكلام النفسى كما قالت الأشاعرة أم لا..؟[٢٤] يحدثنا الشيخ زاده بأن بعض أتباع الماتريدى قالوا بالكلام النفسى وأن ذلك يجوز سماعه؛ لأنه غير مستحيل على الله أن يخلق فى المرء القوة السامعة للكلام النفسى، وإدراكه، بينما أحال بعض الماتريدية سماع

الكلام النفسى؛ لأنهم يشترطون الصوت والحروف فى الكلام المسموع. يقول البياضى: إن الصوت والحرف شرط لحقيقة السماع، وأمارته الدوران معه وجودًا وعدمًا(٢٥).

ويؤكد الماتريدى نفى المشابهة بين كلام الله وكلام المخلوق؛ لأن كلامنا يؤلف من حروف وأصوات وكلامه تعالى ليس كذلك، والكلام المؤلف من الأصوات حادث، وكلام الله أزلى قديم، ويرى الماتريدى أن إطلاق كلام الله على المؤلف من الأصوات والحروف إنما هو من قبيل المجاز وليس الحقيقة؛ لأن السماع يتعلق بالأصوات وما ليس بصوت لا يمكن سماعه.

وكلام الله ليس من جنس الحروف والأصوات فلا يمكن سماعه إلا بواسطة صوت يخلقه الله كما خلق لموسى صوتًا أسمعه به كلامه، ويصح إطلاق كلام الله على هذا المسموع مجازًا.

ويقدم الماتريدى أدلة كثيرة على أن تسمية الصوت المسموع كلامًا منها قوله تعالى ﴿ **وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله** ﴾ والظاهر أن ما يسمع من الرسول ﷺ لا يكون كلام الله حقيقة، وكذلك التكلم بطريقة الوحى لا يكون فيه السماع؛ بل الوحى يكون بإلقاء المعنى فى القلب، وكذلك التكليم بطريقة الرسل يكون المسموع هو صوت الرسول ﷺ وليس صوت المرسل(٢٦).

وفى قضية أفعال العباد: ذهب الماتريدى مذهبًا وسطًا بين موقف المعتزلة الذين نفوا أن يكون فعل الإنسان مخلوقًا لله، ونسبوه إلى العبد نفسه وموقف الأشاعرة الذين نفوا أن يكون فعل الإنسان مخلوقًا للعبد، ونسبوا إليه الكسب، لكنهم نفوا أن تكون القدرة الإنسانية مؤثرة فى هذا الفعل، وقالوا: إن فعل الإنسان مخلوق عندها وليس مخلوقًا بها كما هو معروف فى مذهبهم. أما الماتريدى فقد أثبت أن فعل الإنسان مخلوق لله بقدرته المطلقة وخاضع لمشيئته العامة ومفعول للإنسان باختياره وإرادته المحدثة، فهو يضاف إلى الله خلقًا وإيجادًا من العدم، ويضاف إلى الإنسان باختياره وإرادته المحدثة، فهو يضاف إلى الله خلقًا وإيجادًا من العدم، ويضاف إلى الإنسان فعلا واكتسابًا، وليس فى هذه الإضافة المزدوجة تعارض ولا تناقض؛ لأن جهة الإضافة منفكة، وقدم أبو منصور أدلة كثيرة على صحة مذهبه من العقل والنقل، وفى نفس الوقت رد مذهب المعتزلة وأبطل أدلتهم على استقلال قدرة العبد بالفعل عن قدرة الله سبحانه؛ لأن ذلك يتعارض مع صحيح النصوص التى تفيد انفراده تعالى بالخلق والإيجاد، ومع صريح العقول، إذ كيف يقع فى ملكه - تعالى - ما لا يدخل فى قدرته.

كما فنَّد أدلة الجبرية من جهة أخرى وبيَّن فسادها لما يترتب عليها من لزوم العبث فى الأمر والنهى وإرسال الرسل[٢٧].

فالله تعالى أمر ونهى ووعد وتوعد، وقال: ﴿ **اعملوا ما شئتم** ﴾ سورة (فصلت ٤٠)، وقال: ﴿ **جزاء بما كانوا يعملون** ﴾ (السجدة - ١٧)، وفى نفس الوقت قال الله تعالى: ﴿ **الله خالق كل شىء** ﴾ (الزمر - ٦٢)، وقال: ﴿ **والله خلقكم وما تعملون** ﴾ (الصافات - ٩٦)، فدلت كل هذه الآيات وغيرها على أن الخالق المنشئ من العدم هو الله لا رب غيره، ولا خالق سواه، كما دلت على أن العبد اختار الفعل ورجح بإرادته فعلا دون فعل، فدل ذلك بصريح العقل وصحيح النقل. أن الفعل يضاف إلى الله خلقًا وإيجادًا، ويضاف إلى العبد فعلا واكتسابًا، وكل واحد يعلم من نفسه أنه مختار لما يفعله وأنه كاسب له[٢٨].

ولقد أجمع علماء الأمة وتعارفوا على أنه لا خالق إلا الله ولا رب سواه، ولو أسندنا خلق الأفعال وإخراجها من العدم إلى الوجود وهو سبحانه يقول: ﴿ **هل من خالق غير الله** ﴾ (فاطر - ٣). كما يقول المعتزلة ثم فنائها إلى أصحابها البشر لكان ذلك ملزمًا بالقول بخالق سواه؛ والعبد حين يباشر فعله فإنه يقدر عليه بإقدار الله له، ولا يجوز أن يقدر بإقدار من ليست له القدرة على الفعل، ففى هذا تناقض[٢٩]، ثم يفرغ الماتريدى من ذكر أدلته على صحة مذهبه ليقرر فى النهاية فساد مذهب المعتزلة والجبرية على سواء؛ ليقرر هذه الحقيقة التى وافق فيها موقف السلف فى قولهم: الله خالق للفعل والعبد فاعل له باختياره[٣٠]، وهو بذلك قد جمع بين الآيات التى تبدو فى ظاهرها متعارضة، والتى استدل بها المعتزلة والجبرية، كل من جهة نظره الخاصة، ويمتاز موقفه عن موقف الأشاعرة بمزيد التركيز على حرية الإرادة والاختيار فى الإنسان؛ لإيثاره فعلا على فعل، وفى ذلك تكمن مسئوليته.

ومن فروع مسألة خلق الأفعال لدى المتكلمين المسلمين نعرض لمسألة القدرة الإنسانية أو الاستطاعة، وهل هى سابقة على الفعل أم مصاحبة له؟ وهل هى صالحة لفعل الضدين أم لا؟ والمشهور عن المعتزلة أنهم يقولون: بأن الاستطاعة سابقة على الفعل، وصالحة لفعل الضدين معًا.

أما الأشاعرة فيرون الاستطاعة مقارنة للفعل ولاتصلح لفعل الضدين، بل القدرة التى تصلح للطاعة لا تصلح فى نفس الوقت لإتيان المعصية.

ولقد فصَّل الماتريدى القول فى ذلك فقال: الأصل عندنا فى المسمى باسم القدرة أنها على قسمين:

أحدهما: سلامة الأسباب وصحة الآلات، وهى تتقدم الأفعال وسابقة عليها، وهى ليست مرتبطة بفعل معين وإن كانت الأفعال لاتتم إلا بها، وهى نعمة لله يجب شكره عليها، وهذه القدرة هى المصححة للتكليف بالأمر والنهى، ولولا هذه القدرة لما احتمل أحد الأمر والنهى ابتداء(٣١).

والقسم الثانى: من القدرة وهى القدرة المقارنة للفعل، والتى لا يتصور وقوع الفعل إلا بها، وهى اختيار الفعل وتفضيله، وبها يسهل الفعل ويخف(٣٢). ويستدل الماتريدى على هذين النوعين من القدرة بأدلة قرآنية كثيرة منها قوله تعالى: ﴿ **فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا** ﴾ (المجادلة -٤)، وقوله تعالى: ﴿ **لو استطعنا لخرجنا معكم** ﴾ فالاستطاعة هنا هى الأولى وهى عبارة عن تحصيل الأدوات والقدرة عليها؛ كأن يمتلك مقدار الإطعام لستين مسكينا فى الأولى وامتلاك أدوات الخروج للجهاد فى الثانية. أما دليل النوع الثانى من الاستطاعة ففى مثل قوله تعالى: ﴿ **ماكانوا يستطيعون السمع وماكانوا يبصرون** ﴾ (هود -٢٠)، وقوله تعالى: ﴿ **إنك لن تستطيع معى صبرا** ﴾. فمعنى الاستطاعة هنا هو افتقادهم السمع والبصر إما حقيقة وإما مجازًا، وافتقاد موسى صفة الصبر حال إغراق السفينة وقتل الغلام.

وتتعدد أدلة الماتريدى على هذين النوعين من الاستطاعة ليصل فى نهاية حواره مع المعتزلة إلى بيان فساد مذهبهم؛ وكذلك مع الأشاعرة الذين يقولون: بأن القدرة لاتكون إلا مقارنة للفعل(٣٣).

والقدرة عند الماتريدى صالحة لفعل الشىء وضده كما حكى ذلك عن أبى حنيفة وأصحابه(٣٤).

وقد استدل على صحة رأيه بأن الأسباب التى تقع بها الأفعال يمكن أن يأتى منها وبها الشىء وضده، فاللسان يستطيع أن يقول الصدق ويقول الكذب، واليد يمكن أن تمتد للصدقة، وتمتد للسرقة، والقدمان يمكن أن يسير بهما المرء إلى المسجد ويمكن السير بهما لقطع الطريق، والقدرة فى الإنسان من هذا القبيل يمكن أن تقع بها الطاعة والمعصية على سواء، ولو لم تكن القدرة صالحة للضدين لكان الفعل يقع من العبد اضطرارًا وليس اختيارًا، وحينئذ لاتصلح محاسبته على الفعل لا ثوابًا ولا عقابًا؛ لأن ذلك يكون عبثًا حيث لا إرادة للإنسان فى فعله ولا اختيار له(٣٥).

وجود الله :

اتخذ الماتريدى من دليل حدوث العالم دليلا على أن له محدثا وصانعًا؛ ولذلك بدأ

كتابه التوحيد بالاستدلال على حدوث العالم أولا قبل الاستدلال على وجود الله.

ولقد جمع فى منهجه فى الاستدلال على حدوث العالم بين دليل العقل والنقل، فبدأ بالاستدلال بشهادة السمع والنظر العقلى ـ وكلها سبل المعرفة ـ على حدوث العالم، فمن جهة الخبر فقد ورد السمع بذلك فى قوله تعالى: ﴿ الله خالق كل شىء ﴾. وهو سبحانه بديع السموات والأرض، وأما بشهادة الحواس بذلك فإن كل شىء فى هذا العالم صغيرًا أو كبيرًا، عظيمًا كان أو دقيقًا محتاج بالضرورة، ووجوده قائم ومبنى على الحاجة إلى غيره، والقدم شرطه الغنى المطلق؛ لأنه يستغنى بقدمه عن غيره، والحس يشهد بالضرورة أن جميع أعيان العالم محتاجة إلى الغير، والحاجة يلزم عنها الحدث، فلزم من ذلك أن العالم حادث، ويقدم الماتريدى أدلة كثيرة على حدوث العالم بعضها مأخوذ عن المعتزلة، وبعضها مأخوذ عن الفلاسفة، كدليل التغير، ودليل الحركة والسكون، ودليل الجواهر والأعراض(٣٦).

ثم ينتقل من ذلك إلى الاستدلال على وجود الله مباشرة فيقول: ثم الدليل على أن للعالم محدثا أنه ثبت حدثه بما بينا، وبما أنه لايوجد شىء مثله فى الشاهد يجتمع بنفسه أو يفترق بنفسه، وذلك يثبت أن الاجتماع والافتراق كان بغيره. والواقع أننا فى مقام الاستدلال على وجود الله نجد أدلة العقل عند الماتريدى كثيرة ومتنوعة :

١ - فلو كان العالم موجودًا بنفسه لم يكن وقت أحق به من وقت، ولا حال أولى به من حال، ولا صفة أليق به من صفة، وإذا كان العالم على أوقات وأحوال وصفات معينة ثبت أن ذلك لم يكن له من نفسه... ولو كان لجاز أن يكوِّن كل شىء لنفسه أحوالا هى أحسن الأحوال، وصفات هى أحسن الصفات، فيبطل وجود الشرور والقبائح، ولكن الشرور والقبائح موجودة فى العالم، فدل وجود ذلك على أنه كان بغيره(٣٧).

٢ - ولو كان العالم موجودًا بنفسه لكان يبقى بنفسه أيضًا، ويكون على حد واحد، فلما لم يمتلك بقاءه على هذه الحال الواحدة، دل ذلك على أنه كان بغيره.

٣ - وكل عين من أعيان العالم تجتمع فيها من الطبائع المتنافرة والمتضادة التى ما كان لها أن تجتمع ـ مع تنافرها ـ لو لم يجمعها جامع، له فى ذلك حكمة مقصودة، وغاية مطلوبة، فدلّ اجتماعها مع تنافرها على وجود جامع لها. تتوالى على هذا النحو أدلة الماتريدى على وجود الله التى ركَّز فيها على النظر العقلى

ليتخذ منها مسلكًا للرد على الملحدين والمنكرين لوجود الله.

٤ - ومن الأدلة التى اعتمد عليها الماتريدى فى هذا الصدد دليل العلية؛ مستخدمًا فكرتى العلة الفاعلة والعلة الغائية: فالعالم معلول فى خلقه من العدم، ومعلول فى جمع ما تنافر منه فى نسق واحد، وكما أن السفينة والكتابة معلولة لكاتب وبناء، فكذلك العالم معلول لخالق أوجده من العدم؛ وهذا دليل عقلى وفطرى لا ينازع فيه عاقل[٣٨].

وكذلك العلة الغائية فإن النظر العقلى فى أحوال العالم وتقلب أحواله، وما فيه من دقة الصنعة ومظاهر العناية بالإنسان، من تسخير كل شىء فى العالم وجعله مذللا له، يدل على نفى العبثية من جانب، ويدل على الحكمة المقصودة، والغاية المطلوبة من جانب آخر. فهو يعتبر العالم مرآة تتجلى فيه الصفات الإلهية، وعلى العقل أن يقرأ فيها قدر استطاعته[٣٩] آيات قدرته وحكمته ـ سبحانه ـ وذلك دليل وجود الفاعل الحكيم ...

التوحيد والوحدانية:

ويستدل على توحيد الله تعالى بأدلة سمعية وعقلية، تطبيقًا لمنهجه الذى يجمع فيه بين العقل والنقل؛ ففى القرآن الكريم آيات كثيرة يستدل بها على وحدانية الله تعالى مثل قوله تعالى: ﴿ **إلٰهكم إلٰهٌ واحد** ﴾ (النحل - ٢٢)، ﴿ **قل هو الله أحد** ﴾ (الإخلاص - ١).

١ - ويستخدم الماتريدى دليلا لغويًا يستمده من لفظ الواحد فإن الواحد، لفظ للعظمة، والسلطان، والرفعة، والفضل، والجلال، وهذه الصفات لا تجتمع إلا فى الواحد الفرد، كما يقال: فلان واحد الزمان، ومنقطع القرين فى الرفعة والفضل، ويضيف إلى ذلك دليل التمانع المشهور فى علم الكلام الذى تضمنته الآية الكريمة ﴿ **لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا** ﴾ (الأنبياء - ٢٢)؛ فلو كان هناك أكثر من إله واحد ما احتمل وجود العالم إلا بالاتفاق والتعاون بين الآلهة، وفى ذلك فساد الربوبية التى تعنى القدرة المطلقة الشاملة.

وجانب آخر، وهو احتمال الاختلاف، فإن كل شىء يريد أحد إثباته قد يريد الآخر نفيه، وما يريد أحدهما إيجاده يريد الآخر إعلامه ... وفى ذلك تناقض وتناف وفساد ـ كما صرحت الآية ـ؛ فدل الوجود على أن محدث العالم واحد[٤٠]. ثم يستطرد بعد ذلك فى الرد على الثنوية وغيرهم بأدلة كثيرة ترددت كلها فى كتب أتباعه من بعده[٤١].

القول بالحكمة:

تتناول الماتريدية قضية الحكمة والتعليل من خلال سؤال طرحه شيخهم وهو: لم خلق الله الخلق؟ ويتناول فى إجابته آراء الفرق الإسلامية التى عرضت لهذا السؤال، إما مؤيدًا لها شارحًا وموضحًا، وإما رافضًا لها مفندًا لأدلة أصحابها، ثم يخلص الشيخ إلى تقرير رأيه فى قضية الحكمة فى أفعال الله تعالى، وأن الله خلق الخلق لحكمة يعلمها، ويقدم أدلته على ذلك من الكتاب والسنة، وأدلة العقول والمشاهدة الحسية، فإن الله أمر ونهى، ووعد وتوعد، والعقل قد فطر على تحسين الحسن وتقبيح القبيح، فلا يمكن أن تخلو أفعاله ـ سبحانه ـ عن حكمة؛ لأن ذلك من القبيح لا يليق بكماله، ولأن الله خلق خلقًا يدل على وحدانيته وحكمته؛ فلم يجز إخلاء الخلق عن معرفة ذلك.

وكل بانٍ شيئًا للنقض لا غير فهو عابث غير حكيم .. ولو لم يكن للمؤمن نفع، ولا للعاصى ضرر، لبطل معنى الأمر والنهى، وهذا عين العبث، والله منزه عن ذلك[٤٢].

وكل ما قدمته الرسل من دلائل حكمة الله كاف لمن أراد أن يعقل ويتأمل ما فى العالم من مظاهر الحكمة ودلائلها، ومن مظاهر حكمته ـ سبحانه ـ خلق الضار والنافع، والخير والشر، إذ قد يجوز أن يكون الشىء ضارًا فى وقت نافعًا فى وقت آخر شرًا لشخص خيرًا لغيره، وعقول البشر لا تحتمل تفصيلات ذلك.

ومن هنا وجب الإيمان بأن لله حكمة فى كل ما خلق على وجه الإجمال كما قال تعالى: ﴿ **لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين** ﴾ (سورة الأنبياء - ١٩)، ولقوله تعالى: ﴿ **أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون** ﴾ (المؤمنون - ١١٥)[٤٣].

ووجود الأضداد فى هذا مظهر من مظاهر طلاقة القدرة الإلهية، ودلالة على ما لله فى خلقه من حكم خفية، ولو أمعن الناس النظر فى دلائل حكمته الظاهرة فى صنعته لعلموا قصور عقولهم عن الوقوف على الحكمة البشرية فضلا عن أن يحيطوا بحكمة الربوبية[٤٤].

النبوات والحاجة إلى الرسل:

١ - اهتم الماتريدى ببيان حاجة الناس إلى الرسل شأن جميع المتكلمين، وقدم الماتريدى أدلة كثيرة على أن العقل قاصر عن إدراك المنافع والمضار تفصيلا فى كل شىء من أمور الدين والدنيا على سواء كما بينا آنفًا، وهو دائمًا فى حاجة إلى من يسأله وينتفع بخبرته، ومن هنا وجب القول بالرسالة بضرورة العقل

للزوم الحاجة إليها دينا ودنيا، والناس مجبولون على حب البقاء، وهذا يجعلهم يتجاذبون المنافع ويتصارعون عليها، ويتدافعون لتحصيلها والإكثار منها، وفى ذلك خوف الفناء بما به جعل البقاء. فلزم جعل الحرمات والحِل، والأمر والنهى، بما فيه من الوعد والوعيد ليعلم كل ماله مما ليس له[٤٥].

٢ - وإذا كان العقل يقود الإنسان إلى معرفة الله إجمالا؛ فإنه يعجز عن معرفة ما يجب وما يستحيل فى حقه تعالى، كما يعجز عن معرفة أوامره ونواهيه، ويعجز عن تفاصيل ما يجب به الشكر، وما يخرج به عن حد الإيمان، وتفاصيل كل هذه الأمور تتوقف على إرسال الرسل.

٣ - وقد يصاب العقل أحيانًا ببعض الأمراض من الشكوك أو الشبهات أو الآفات التى تعوق عمله؛ فيحتاج فى دفع ذلك إلى من يعينه، فكان لابد من إرسال الرسل تفصيلا وإنعامًا من الله على خلقه. ويقدم الشيخ أدلة عقلية كثيرة على حاجة الناس إلى إرسال الرسل؛ ليبطل بذلك دعوى البراهمة وغيرهم من المنكرين للنبوة والقائلين بكفاية العقل وإغنائه عن الرسل[٤٦]. ثم يركز على ثلاثة أدلة يعتبرها أصلا فى إثبات الحاجة إلى الرسل، وفى نفس الوقت يبطل بها دعوى المخالفين:

١ - وجود التنازع الظاهر بين الناس على أمور يدعى كل منهم أنه أحق بها من غيره، وليس فى الناس حكيم ينزعون إليه ليحكم بينهم ويؤلف بين قلوبهم، لتجتمع كلمتهم على الحق الظاهر، والتنازع بين الناس أصل كل فساد وهو قبيح فى العقول، والعقول تحتاج من يعينها لمعرفة الصلاح من الفساد فى ذلك، وليس هناك من هو أعلم بذلك ممن خلقها وأنشأها، فيلزم إرسال الرسل من عند الله لبيان ما به فساد الناس وصلاحهم.

٢ - معلوم أن العلماء يتفاضلون فى إدراك حاجات البشر ومعرفة مصالحهم فى أمور الدين والدنيا، فيكون عند أحدهم ما ليس عند الآخر، وإذا صح هذا التفاضل بين البشر فلا يمنع العقل أن يكون ما عند الله أفضل، وبه صلاح الناس أكثر، مما ليس عند البشر فيعلِّمهم ما عنده بواسطة إرسال الرسل.

٣ - النقول فى باب الخير والشر، والحسن والقبيح متعارضة متنافرة فى معظم الأحيان؛ فنجد ما يحلله العقل حينًا يمنعه حينا آخر، وذلك لقصوره أو

لتقصيره فيحتاج الأمر فى ذلك إلى مَنْ يعلمه ما يجعله من أوجه التعرف على الحق وإصابته دون تأثر بالهوى والرغبة(٤٧).

إثبات صدق الرسل :

والرسل صادقون فيما بلغوا عن ربهم، ويقدم الشيخ أدلة كثيرة على ذلك يتابعه فيها أصحابه:

١ - **فمنها** : الاستدلال بأحوال الأنبياء بين أقوامهم، فقد عرفوا بين أقرانهم بحسن السيرة، والأمانة، والصدق، على جهة تدفع عنهم الريبة وتأبى فيهم توهم الظنة، وبخاصة ممن صحبوهم فى الصغر والكبر فوجدوهم طاهرين أصفياء أتقياء، بين قوم لم يعرفوا بذلك، ولا تربوا على هذه المبادئ؛ وهذا يدل على أن من أرسلهم حفظهم من المعايب، وعصمهم من الزلل والرذائل، وهذا دليل تاريخى واقعى.

٢ - ثم هناك الآيات البينات التى أيد الله بها رسله من خوارق العادات التى يعجز البشر عن الإتيان بمثلها، التى تختلف فى حقيقتها عن فعل السحرة، والكهنة، والتى تقهر العقول على الخضوع لسلطانها.

ويتكلم الشيخ عن الفروق بين فعل السحرة وآيات الأنبياء، ليوضح أن آية النبى تمنع أن يدعيها غير الرسل؛ لأنها من عند الله فلا يؤيد بها كاذب، ولا كاهن، ولا معاند، وهذا دليل وقتى يعتمد حجة عقلية، هى: أن المعجز لقدرات البشر لا يمكن أن يصدر إلا عن الله الذى لا يؤيد الكاذبين من أدعياء النبوة. أما آيات صدق النبى محمد ﷺ فإنها قد جمعت بين آيات الأنبياء السابقين عليه، وهى كلها آيات حسية، بالإضافة إلى آية أخرى معنوية، وهى القرآن الكريم الذى أسكت الله به كل لسان، عجز به كل عقل، عن أن يأتى آية منه أو بسورة أو عشر سور.

ويقدر الشيخ: عصمة الرسول ﷺ من الأخطاء، والكذب، والغفلة فيصفه بأحسن الأحوال التى وصفه بها القرآن الكريم، وجاءت بها السنة خلقًا وخُلقا، فهو ﷺ أحسن من البدر، وأطيب ريحًا من المسك، وألين من الحرير، وكاد يؤخذ من عرقه فينتفع به فى الطيب، وقد وصفت خلقته بما لا يوصف بمثله أحد حُسْنًا وجمالا .. فدلت براءته عن كل الآفات، وزينه ربه بكل زين على استحقاقه أعلى الدرجات فى الخلق وأفضل الأقدار، فلم يؤخذ عليه كذب قط، ولا عرفت منه هفوة، ولا وقع منه أمام أعدائه فرارًا، ولا نسب له فى أخلاقه سوء ... لا يدارى، ولا

يمارى، ولا يعرف فحشا، ولا ينتصر لنفسه قط ﷺ.

وقد أيَّده ربه بآيات حسية كثيرة كانشقاق القمر، وحنين الشجر، وتسليم الحجر، وتسبيح الحصى، وتكثير الطعام القليل، وابتلاء أعدائه بدعائه عليهم، ثم استغاثتهم به فأُغيثوا، ثم معجزة الإسراء والمعراج ... ومن تأمل أحوال الرسول ﷺ وما أيَّده الله به من الآيات الحسية والمعنوية؛ يجد أنه ﷺ قد انتظم له جميع البراهين العقلية والنقلية الدالة على نبوته ﷺ.

الشفاعة :

ويثبت الماتريدى الشفاعة للرسول ﷺ؛ لأن القرآن الكريم قد أثبتها للرسول ﷺ، وجاءت بها الآثار الصحيحة فى الكتاب والسنة، والشفاعة عنده لأهل الذنوب والمعاصى، وليست لأهل الطاعات فقط كما تقول المعتزلة.

فالذى لا ذنب له ولا معصية لا يحتاج إلى الشفاعة كحاجة العاصى المذنب لها، يقول الشيخ: «والشفاعة عندنا تكون لأهل الذنوب؛ لأن من لا ذنب له لا حاجة به إلى الشفاعة» والشفاعة لأهل الذنوب كانت لهم بفضل الطاعات التى تقدموا بها واستوجبوا بها الشفاعة(٤٨).

ويفند آراء الخوارج والمعتزلة فى إنكار الشفاعة، ويبين أن فهمهم للشفاعة مبنى على قياس عالم الغيب على عالم الشهادة، وهذا خطأ منهم يبطل أدلتهم بوجوه كثيرة يجمع فيها بين دليل العقل ودليل النقل، ثم يصل فى النهاية إلى القول بخلود الجنة والنار، وخلود أهلها رافضًا بذلك دعوى الجهم بن صفوان فى قوله بفناء الجنة والنار، وكذلك يفند دعوى القائلين بفناء حركات أهلها، مستدلا على رأيه بالنقل والعقل كذلك، فالله تعالى جعل الجنة دار مطهرة من المعاصى كلها، ولو كان آخرها الفناء لكان فيها أعظم المعايب فالمرء لا يهنأ(٤٩) بعيش إذا نغص عليه بزواله، ولو كان آخرها الفناء لكانت نعمة منغصة على أهلها، فلما نزهها عن العيوب كلها كان التخليد لأهلها أولى بها، وما يقال عن الجنة نظيره عن النار.

حقيقة الإيمان :

يرى الماتريدى: مشابهًا لإمامه أبى حنيفة أن الإيمان تصديق بالقلب فقط مخالفًا بذلك الذين قالوا: إن الإيمان إقرار باللسان، وتصديق بالجنان، وعمل بالأركان، ويستدل على رأيه بأدلة السمع والعقل أيضا، فيقول: أحق ما يكون به الإيمان القلوب بالسمع والعقل جميعًا، أما السمع فقوله تعالى فى

حق المنافقين: ﴿آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم﴾ (المائدة – ٤١) وقوله: ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم﴾ (الحجرات – ١٤). بحيث أبطل أن يكون كلامهم باللسان إيمانًا؛ لأنه لم يدخل الإيمان قلوبهم، ولو كان الإيمان باللسان لكان كلامهم به إيمانًا، ويقدم أدلة كثيرة من القرآن الكريم يرد بها على الذين قالوا: إن الإيمان إقرار باللسان فقط، وكذلك الذين قالوا: إن العمل بالجوارح جزء من الإيمان.

وأما أدلة العقول فهو يقول: إن الإيمان دين، والدين اعتقاد، وما به الاعتقاد هو القلب، وليس اللسان، وليس عمل الجوارح، وهو يرى أن دلالة اللغة تؤكد له رأيه حيث إن الإيمان فى اللغة هو التصديق بالقلب كما فى قوله تعالى: ﴿وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين﴾ (يوسف – ١٧) وينتقل الماتريدى إلى قضية مهمة جدًا؛ حيث يصرح بأن الاعتقاد لما كان من أعمال القلوب، فإنه لا يصح مع الإكراه أو القهر على الاعتقاد؛ لأنه لا يجرى سلطان أحد من الخلق على ما فى القلب. وقد يكون إنسان بلا لسان ينطق به لنسمع منه هل هو مؤمن أم لا؟. مع أن قلبه يكون معتقدًا مؤمنًا بالله ورسوله، وذلك كله يؤكد أن القلب هو محل الاعتقاد وليس اللسان، والخطاب بالإيمان أمر منقول، لكنه يعرف حقيقة ما به بالفكر والنظر، وذلك كله من عمل القلوب، وقد يُكره المرء على أن ينطق لسانه بالكفر فى الوقت الذى يكون قلبه مطمئنًا بالإيمان، وتلك هى الحقيقة التى اعتد بها القرآن ويوافقه البرهان.

وقد رد الماتريدى وأصحابه آراء المرجئة والجهمية القائلين: بأن الإيمان هو المعرفة فقط، والإرجاء عنده **نوعان:** محمود ومذموم، **فالإرجاء المحمود هو:** إرجاء أصحاب الكبائر إلى يوم القيامة، وعدم القطع لهم بالجنة أو النار؛ لأنه قد تنالهم شفاعة الرسول ﷺ حيث قال: «**شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى، فيرجأ أمرهم إلى الله إن شاء عذبهم وإن شاء عفا عنهم، وقبل فيهم الشفاعة**»[٥٠].

ويحكى عن المعتزلة قولهم: إن المرجئة هم الذين أرجأوا أصحاب الكبائر ولم ينزلوهم نارًا ولا جنة، ويحكى هذا عن أبى حنيفة أيضًا[٥١].

ويوافق الماتريدى المعتزلة على قولهم السابق، ويقول: إن هذا النوع من الإرجاء حق لزم القول به[٥٢].

أما الإرجاء المذموم فيقتصره الشيخ على القدرية والجبرية لورود الذم لهم فى الحديث: صنفان من أمتى لا تنالهم شفاعتى، القدرية والمرجئة، وهو يُفسر المرجئة هنا بالجبرية

لمقابلتهم بالقدرية(٥٣) ويرى الإيمان مخلوق، والأصل عنده ترك الاستثناء بأن يقول المرء: أنا مؤمن إن شاء الله؛ لأن الأصل عنده قطع القول بالإيمان وبالتسمى به بالإطلاق وترك الاستثناء فيه. ويرد على القائلين بالاستثناء فى الإيمان من المعتزلة والخوارج والحشوية(٥٤)، والإسلام والإيمان عنده شىء واحد فى أمر الدين عند التحقيق، وإن اختلفا فى اللسان واللغة.

القضاء والقدر:

ترتبط قضية القضاء والقدر عند الماتريدية بمسألة الإرادة الإلهية وشمولهما معًا لخلق الأفعال، فإذا ثبت أن الله يخلق الأفعال فقد ثبتت إرادته لها وتقديره إياها.

والقضاء هو: الحكم بالشىء والقطع به على ما هو حق فيه، ويجوز وصف أفعال الخلق بأنها بقضاء الله حيث خلقها وأرادها، **أما القدر** فهو: الحد الذى عليه يخرج الشىء من العدم إلى الوجود على وفق إرادته، أو هو جعل كل شىء على ما هو عليه من خير أو شر من حسن أو قبيح من حكمة أو سفه(٥٥) وهو تأويل قوله تعالى: ﴿**إنا كل شىء خلقناه بقدر**﴾ (القمر - ٤٩).

والإيمان بالقدر أحد أركان الإسلام التى ذكرت فى حديث جبريل المشهور حين قال: «**وأن تؤمن بالقدر خيره وشره حلوه ومره**».

والقضاء الإلهى عام شامل للخير والشر، والحسن والقبيح على سواء، بخلاف قول المعتزلة: إن الله لا يقضى المعصية والكفر. ولا يجوز لأحد أن يحتج بالقضاء والقدر على المعصية، حيث لا عذر لأحد فى ذلك لأمور ثلاثة:

١ - أن الله قضى وخلق، وما قضاه وخلقه لم يعلمه أحد إلا بعد اختياره له، ووقوعه منه بإرادته وإيثاره له، ولا يصح لأحد أن يحتج على الله بما آثره واختاره هو لنفسه.

٢ - أن كل ما كان من علم الله وإرادته وقضائه لم يحمل أحدًا من خلقه على ما فعلوه من أعمالهم، ولم يدفعهم إليه ولا اضطرهم إليه، بل هم على ما هم عليه باختيارهم له بإرادتهم الحرة.

٣ - أنه لم يخطر على بال أحد حين الفعل أنه يفعل ذلك؛ لأن الله قضى عليه ذلك، بل هو يفعله لأنه اختاره ورغب فيه(٥٦) فى حقيقة الأمر، وإنما يلجأ إلى مثل ذلك عند الاعتذار الباطل واللجاجة القبيحة. والأصل فى ذلك عنده أن كل إنسان يعلم من نفسه أنه يختار فعله، وأنه متمكن منه مؤثر له على غيره، وأنه اختاره على ضده، ولا سبيل لأحد إلى دفع ذلك عن نفسه؛ إذ يعلم كل واحد

حقيقة هذا الأمر من نفسه .. ويتفق الشيخ مع المعتزلة على أن الله لا ينسب إليه شيء من القبائح فى الأسماء، وما يوهم ذلك فحقه أن يُنْفَى عنه، ويكره إضافة الكفر والشر إلى الله، أو إضافتها إلى قضاء الله وقدره؛ لأن الله يوصف بفعله القائم به، ولا يوصف بأفعال عباده القائمة بهم والواقعة منهم، والقبائح والشرور إنما تقع من العباد ولا تقع من الله عز وجل.

وقد يلاحظ المرء أن الماتريدية وقفوا موقفًا وسطًا فى كثير من المسائل الكلامية بين المعتزلة من جانب والأشعرية من جانب آخر، لكنهم كانوا أقرب إلى الأشاعرة بوجه عام منهم إلى المعتزلة.

لذا صنَّف كثير من الماتريدية والأشاعرة رسائل فى بيان الفروق بين الماتريدية والأشاعرة، فذكر السبكى فى طبقاته أن بين الحنفية والأشاعرة ثلاث عشرة مسألة خلافية، منها سِتُّ مسائل تمثل خلافًا حقيقيًا والباقى هو مجرد خلافات لفظية، بينما أوصل البياضى هذه الخلافات إلى خمسين مسألة؛ وقال : إنها كلها خلافات حقيقية، وقال الشيخ زاده: إنها أربعون مسألة(٥٧).

وأيا ما كان الأمر، فالمذهبان متقاربان إلى حد كبير، وكلاهما مع متكلمى أهل الحديث، والسلف يمثلون آراء أهل السنة والجماعة فى أبواب الاعتقاد.

سبق أن ذكرنا أن مصطلح «أهل السنة والجماعة» يشمل الأشاعرة والماتريدية، ويشاركهما فيه المحدثون، غير أن الأشاعرة أكثر عددًا بين المسلمين فى مختلف أنحاء العالم الإسلامى؛ وبخاصة فى الأقطار الإفريقية كلها، وفى شرق آسيا وجنوبها فيما وراء شبه القارة الهندية من الملايو وإندونيسيا وما حولهما، وفى بعض أقطار العالم العربى فى الشام والعراق. على حين تغلب «الماتريدية» على مسلمى شبه القارة الهندية، وأفغانستان، وبلاد ما وراء النهر، وتركيا وما حولها فى البلقان وشرق أوربا.

ويعترف أتباع الماتريدية، والباحثون فيها بغلبة الأشاعرة فى العالم الإسلامى المعاصر وإن اختلفت تفسيراتهم لذلك، فيقول الباحث التركى الشهير حسين آتاى: «أعطى (الرازى) اتجاهًا جديدًا لعلم الكلام ... وأدى هذا التيار الجديد إلى انتشار مذهب الأشاعرة، كما كان له تأثير فى انكماش مذهب الماتريدية .....»(٥٨)

ويقول الباحث المصرى المتخصص فى الماتريدية على عبدالفتاح المغربى .... - رحمه الله -: كتب لآراء الأشعرى الذيوع والانتشار

أكثر من الماتريدى والطحاوى، ورزق الكثير من الأتباع وكبار الأئمة الذين عمقوا مذهبه وتوسعوا فيه ... وقام على عاتقهم انتشار المذهب فى كافة أرجاء الدولة الإسلامية...»[٥٩].

وأيا ما كان الأمر فإن أئمة المتكلمين الذين لم يكد يخلو منهم جيل من أتباع الأشعرى، أمثال الباقلانى (٤٠٣هـ)، وابن فورك (٤٠٦)، والجوينى (٤٧٨)، والغزالى (٥٠٥)، والشهرستانى (٥٤٨)، والرازى (٦٠٦)، والأمدى (٦٣١)، والبيضاوى (٦٨٥)، والإيجى (٧٥٦)، والتفتازانى (٧٩٣)، والجرجانى (٨١٦) وأمثالهم فى عصورهم ومن بعدهم كان لهم أثر بالغ فى ترسيخ المذهب الأشعرى وتوسيع دائرة انتشاره بين المسلمين، بالإضافة إلى ظروف مساعدة أخرى سياسية واجتماعية وفكرية[٦٠].

ولئن سعدت «الأشعرية بأفعال هؤلاء الأعلام، فإن الماتريدية كان لها رجالها بعد فترة التأسيس الأولى على يد الإمامين أبى حنيفة رحمه الله (ت ١٥٠) هـ، وأبى منصور الماتريدى (ت ٣٣٣ هـ)؛ وبخاصة فى بلاد ما وراء النهر، وبصفة أخص فى مدينة «نسف» قدمت لنا أبا المعين النسفى (٥٠٨ هـ) صاحب بحر الكلام» و«التبصرة» وغيرهما، ونجم الدين عمر النسفى (٥٣٧ هـ) «صاحب العقائد النسفية» التى ذاعت وكثر شُرَّاحها، والمعلقون عليها، ثم علماء شبه القارة الهندية وأفغانستان من الديوبنيديين» وغيرهم من أمثال أنورشاه الكشميرى، والشيخ محمد أشرف على التهانوى، صاحب «الانتباهات المفيدة فى حل الاشتباهات الجديدة» (١٣٦٢هـ) والفَرْهَارى صاحب (النبراس). وكذا علماء الترك؛ وخاصة فى ظل الدولة العثمانية، من أمثال خضر بك، والكفوى (٩٩٠ هـ) (وأبى السعود العمادى)، وملا خسرو، وعلا على القارى، وطاش كبرى زادة، واسماعيل حقى، والبياضى صاحب «إشارات الحرام من عبارات الإمام»، ثم خاتمة المتأخرين الشيخين مصطفى صبرى صاحب «موقف العقل والعلم والعالم من الله رب العالمين، وأنبيائه المرسلين» ومحمد زاهد الكوثرى صاحب التحقيقات الدقيقة والآراء السديدة فى التراث الإسلامى بعامة وعلم الكلام السنى بخاصة، والماتريدى بوجه أخص[٦١].

رحم الله الجميع وجزاهم عن نصحهم للدين وخدمتهم للمسلمين خير الجزاء.

ا.د./ محمد السيد الجليند

المراجع والإحالات:

١ - أبو الخير محمود على أيوب: العقيدة الماتريدية، رسالة ماجستير مخطوط بمكتبة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ص ٤٥٠.

٢ - البياضى: إشارات المرام من عبارات الإمام البياضى، ط أولى، الحلبى بالقاهرة سنة ١٩٤٩م ص ٢٣.

٣ - كبرى زادة: مفتاح السعادة، ط إستانبول، ٢١/٢، وانظر أيضًا حاجى خليفة: كشف الظنون، ط إستانبول ٣٣٥/١.

٤ - أبو منصور الماتريدى: كتاب التوحيد، بتحقيق فتح الله خليف، ط دار المشرق، بيروت سنة ١٩٨٦م، ص ٧.

٥ - السابق، ص ٩ - ١٠.

٦ - السابق ٢٢٣، وانظر أيضا عبدالفتاح فؤاد: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، نشر دار الدعوة بالإسكندرية سنة ١٩٩٧م، ص ٢٤٤.

٧ - سعد الدين التفتازانى: شرح العقائد النسفية، ط الحلبى سنة ١٩٤٥م، ص ٢٥.

٨ - الماتريدى: مرجع سابق، ص ٢٠١ - ٢٠٢.

٩ - عبدالفتاح فؤاد، الفرق الإسلامية ص ٢٤٤.

١٠ - الكمال بن الهمام: المسايرة فى العقائد المنجية فى الآخرة. ط. مكتبة السعادة بالقاهرة. ١٣٤٧هـ، ص ٢١ - ٢٢.

١١ - الماتريدى، مرجع سابق، ص ١.

١٢ - السابق، ص ٩٣.

١٣ - السابق، ص ٩٤.

١٤ - السابق، ص ٧٤.

١٥ - السابق، ص ٨٥.

١٦ - السابق، ص ٤٦ - ٤٧.

١٧ - السابق، ٤٤ - ٧٥.

١٨ - عبدالفتاح فؤاد، مرجع سابق، ص ٢٤١ - ٢٤٣.

١٩ - الماتريدى: مرجع سابق، ص ١٩.

٢٠ - السابق، ص ٤٧.

٢١ - أبو الخير محمود على أيوب، مرجع سابق، ص ٢٥٠.

٢٢ - الماتريدى: السابق، ص ٥٧.

٢٣ - السابق، الصفحة نفسها.

٢٤ - المصدر نفسه، ص ٥٩.

٢٥ - البياضى: إشارات المرام، ص ١٨١ - ١٨٢.

٢٦ - الماتريدى: السابق، ص ٥٧.

٢٧ - نفسه، ص ٢٢٥ - ٢٥٦.

٢٨ - نفسه، ص ٢٢٦.

٢٩ - نفسه، ص ٢٣٠.

٣٠ - نفسه، ص ٢٣٢.

٣١ - نفسه، ص ٢٥٦.

٣٢ - نفس المصدر والصفحة.

٣٣ - نفسه، ص ٢٥٧ - ٢٥٨.

٣٤ - نفسه، ص ٢٦٣.

٣٥ - نفسه، ص ٢٦٣ - ٢٨٦.

٣٦ - نفسه، ص ١١ - ١٧.

٣٧ - نفسه، ص ١٧.

٣٨ - نفسه، ص ١٨.

٣٩ - نفس المرجع والصفحة.

٤٠ - نفسه، ص ٢٠.
٤١ - البياضى، مصدر سابق، ص ١٢٠.
٤٢ - الماتريدى، مصدر سابق، ص ٩٩ - ١٠١.
٤٣ - السابق، ص ١٠١ - ١١٥.
٤٤ - السابق، ص ١١٣ - ١١٤.
٤٥ - السابق، ص ١٧٦ - ١٧٧.
٤٦ - السابق، ص ١٧٦ - ٢٠٢.
٤٧ - السابق، ص ١٨٢.
٤٨ - أبو الخير محمود على أيوب: مرجع سابق ص ٢٩٠ - ٢٩١.
٤٩ - نفسه، ص ٧٥ - ٧٦.
٥٠ - الماتريدى، مصدر سابق، ص ٢٨٢.
٥١ - نفس المصدر والصفحة.
٥٢ - نفسه، ص ٢٨٣.
٥٣ - نفسه، ص ٢٨٤.
٥٤ - نفسه، ص ٣٦٠.
٥٥ - نفسه، ص ٣٠٧.
٥٦ - نفسه، ص ٣٠٩ - ٣١٠.
٥٧ - عبدالفتاح فؤاد، مرجع سابق ص ٢٣٦ - ٢٣٧.
٥٨ - أتّاى، حسين: مقدمة تحقيقه لكتاب المحصل للرازى، نشر دار التراث بالقاهرة، ١٩٩١م، ص. أولى، ص ٧ - ٨.
٥٩ - المغربى، على عبدالفتاح: إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية، مكتبة وهبة بالقاهرة سنة ١٩٨٥م ص ٦.
٦٠ - الشافعى. حسن محمود: مدخل إلى دراسة علم الكلام، كراتشى، ١٩٨٨م، ص ٧٩ - ٨٢.
٦١ - السابق، ص ٨٢ - ٨٤.

الهوامش :

١ - العقيدة الماتريدية ص ٢٥٠ مخطوط رسالة ماجستير بكلية دار العلوم، لأبى الخير محمود على.
٢ - إشارات المرام من عبارات الإمام بتحقيق الشيخ، وانظر أيضًا عقيدة الماتريدية (مرجع سابق).
٣ - راجع لمزيد من التفصيلات عن مؤلفات الماتريدى، مفتاح السعادة لطاش كبرى زادة ٢١/٢، وكشف الظنون لحاجى خليفة ط إستانبول ٣٣٥/١.
٤ - كتاب التوحيد ص ٧.
٥ - انظر كتاب التوحيد ص ٩ - ١٠.
٦ - ص ٨، وانظر أيضا الماتريدية لأحمد الحربى ص ١٢٨، وكتاب التوحيد ص ٢٢٣ نقلاً عن الفرق الإسلامية وأصولها: عبدالفتاح فؤاد ص ٢٤٤.
٧ - انظر كتاب التوحيد ص ٩ - ١٠.
٨ - كتاب التوحيد من: ٢٠٢ - ٢٠١ - ٢٢١ - ٢٢٢.
٩ - انظر نثر اللآلىء على نظم الأمالى ص ٢٠٤ نقلا عن الفرق الإسلامية ص ٢٤٠.
١٠ - شرح المسامرة لابن الهمام ط بولاق من ٢١ -٢٢.
١١ - التوحيد ص ١.
١٢ - التوحيد ص ٩٣.
١٣ - التوحيد ص ٩٤.
١٤ - التوحيد ص ٧٤.
١٥ - التوحيد ص ٨٥.

١٦ - انظر التوحيد ٤٦ - ٤٧.

١٧ - راجع فى هذه القضية تفصيلات أكثر فى كتاب التوحيد ص ٤٤ - ٧٥.

١٨ - انظر: الفرق الإسلامية أصولها الإيمانية ص ٢٤١ - ٢٤٣.

١٩ - تبصرة الأدلة للنسفى نقلا عن مقدمة كتاب التوحيد ص ١٩.

٢٠ - راجع التوحيد ص: ٤٧.

٢١ - تأويلات أهل السنة ١١٧/٢، تفسير الآية المذكورة نقلا عن عقيدة الماتريدية، ص ٢٥٠ وما بعدها.

٢٢ - التوحيد ص ٥٧.

٢٣ - نفس المصدر.

٢٤ - نفس المصدر: ٥٩.

٢٥ - انظر مقدمة التوحيد ص ٢٢، وإشارات المرام للبياضى ص ١٨١ - ١٨٢.

٢٦ - راجع تفصيلات هذه المسألة فى تأويلات أهل السنة للماتريدية فى تفسير آية سورة الشورى: ﴿**وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا**﴾ الآية ٥١، وكتاب التوحيد ص ٥٧ وما بعدها.

٢٧ - راجع تفصيلات هذه القضية فى كتاب التوحيد للماتريدى ص ٢٢٥ - ٢٥٦.

٢٨ - التوحيد ص ٢٢٦.

٢٩ - التوحيد: ٢٣٠.

٣٠ - نفس المصدر: ٢٣٢.

٣١ - نفس المصدر: ٢٥٦.

٣٢ - نفسه ٢٥٦.

٣٣ - التوحيد ص ٢٥٧ - ٢٥٨.

٣٤ - نفس المصدر: ٢٦٣.

٣٥ - لمزيد من التفصيل انظر التوحيد ص ٢٦٣ - ٢٨٦.

٣٦ - راجع التفصيلات فى: التوحيد ١١ - ١٧.

٣٧ - توحيد ص ١٧.

٣٨ - التوحيد: ١٨.

٣٩ - التوحيد: ١٨.

٤٠ - التوحيد: ص ٢٠.

٤١ - انظر مثلا إشارات المرام ص ١٢٠.

٤٢ - التوحيد: ٩٩ - ١٠١.

٤٣ - التوحيد: ١٠١ - ١١٥.

٤٤ - التوحيد: ١١٣ - ١١٤.

٤٥ - التوحيد ص ١٧٦ - ١٧٧.

٤٦ - التوحيد ص ١٧٦ - ٢٠٢.

٤٧ - التوحيد ص ١٨٢.

٤٨ - تأويلات أهل السنة ص ٥٩٠ - ٥٩١.

٤٩ - تأويلات أهل السنة ص ٧٥ - ٧٦.

٥٠ - التوحيد: ٢٨٢.

٥١ - نفس المرجع والصفحة.

٥٢ - نفس المصدر: ٢٨٣.

٥٣ - نفس المصدر: ٢٨٤.

٥٤ – نفس المصدر: ٣٦٠.

٥٥ – التوحيد ص ٣٠٧.

٥٦ – التوحيد ٣٠٩ – ٣١٠.

٥٧ – راجع فى ذلك كتاب «الفرق الإسلامية» للدكتور عبدالفتاح فؤاد ص ٢٣٦ – ٢٣٧.

٥٨ – التاى حسين: مقدمة تحقيقه لكتاب المحصل للرازى نشر دار التراث بالقاهرة ١٩٩١م ط. أولى من ص ٧ – ٨.

٥٩ – المغربى، على عبدالفتاح : إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية، مكتبة وهبة بالقاهرة ١٠٨٥م.

٦٠ – الشافعى حسن محمود ـ مدخل إلى دراسة علم الكلام، كراتشى ١٩٨٨م ص ٨٢٥٩.

٦١ – السابق، ص ٨٢ – ٨٤.

المجسمة

نشأ أصحابُ رسول الله ﷺ على عقيدة صافية، خالصة من كلِّ شبهة، فلم يشتبه أحدٌ منهم فى صفات الله سبحانه، ومايجب عليه، وما يستحيل فى حقه، وما يجوز؛ فكانوا يعتقدون تنزيه الحقِّ سبحانه عن مشابهة الخلق، ويؤمنون أنَّ كلَّ ما تخيله الذهن أو صوَّره الوهم، فالله سبحانه مخالف له، ليس بينه وبين مخلوقاته أدنى شَبه أو مماثلة فى ذات ولا صفة: ﴿ **ليس كمثله شىء وهو السميع البصير** ﴾. (الشورى: ١١).

وكان من معالم هذه العقيدة الحقة تورعهم الشديد عن الخوض فى متشابه الآيات، التى أُسند فيها إلى الله - سبحانه وتعالى - ما يوهم ظاهره التشبيه والتجسيم، إذا ما فسرت هذه الآيات بمعزل عن مقاصد القرآن الكريم وأسرار اللغة العربية، فكانوا يؤمنون أنَّ كلا من عند الله تعالى، ولا يقطعون فى تأويله بمعنى معين، ويفوضون علم معناه إلى مُنَزِّله سبحانه وتعالى، وكان هذا الموقف الصحابى السَّلفى تفسيرًا عمليًا لقوله تعالى: ﴿ **... والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب** ﴾ (آل عمران: ٧).

وسار على هذا النهج الأمثل، مَنْ جاء بعدهم من التابعين والأئمة المرضيين كمالك، وأبى حنيفة، والشافعى، وأحمد، والأوزاعى، وإسحاق، وغيرهم؛ فقد أخرج اللالكائى فى (السُّنة)، والبيهقىُّ فى (الأسماء والصفات): أنَّ ربيعة - شيخ الإمام مالك - سُئل عن قوله تعالى: ﴿ **الرحمن على العرش استوى** ﴾ (طه: ٥)، فقال: (**الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التصديق**)[1].

وفى سُنن البيهقى: سُئل الأوزاعى ومالك وسفيان الثورى والليث بن سعد عن هذه الأحاديث التى جاءت فى التشبيه - يعنى يوهم ظاهرها التشبيه - فقالوا: **أَمِرُّوها كما جاءت بلا كيفية**[2].

وقد انقضى عصر السلف من الصحابة والتابعين على ذلك، حتى اتسعت رقعة الدولة الإسلامية، وامتدَّ سلطانها على كثيرٍ من الممالك والأمصار، ودخل فى الإسلام طوائف من أجناس مختلفة كالفرس، والروم، واليهود، وغيرهم. ومن المعلوم - جليًا - أنه ليس كل من دخل فى هذا الدين قد فهمه حق الفهم

وأخلص له غـــاية الإخـــلاص؛ بل تظاهـر بالدخول فيه طوائف من المنافقين والزنادقة، لم تخل منهم حقبـة فى تاريخ الإسـلام من عصر النبوة وحتى وقتنا الحالى.

لقد عجز هؤلاء عن مقاومة الإسلام بأى قـوة مـادية (عـسكرية)، أو مـعنوية (علمـيـة برهـانيــة)؛ فـعـمـدوا إلى خلط عـقـائدهم الفاسدة بعقيدتهم الجديدة، ومن ثمّ فسـروا مـا سكت عن تفسـيـره السلف من مـتـشـابه الآيات القـرآنيـة والأحاديث النبوية، فحملوها على حقائقها اللغوية الموضوعة والمعبـرة عن صـفـات المخلوقين ـ تعـالى الله عـمـا يقـولون علوا كـبـيـرا ـ وفـصلوا بين مـحكم الآيات والأحاديث ومتشابهها، فلم يحاكموا المتشابه إلى المحكم.

كان هذا سببًا فى ظهـور بعض الضلالات المتعلقة بصفات البارى سبحانه وتعالى؛ وتمثل هذا الانحـراف فى اتجاهـين متناقضين عبَّر عنهـمـا الإمـام أبو حنيـفـة بقـوله: (**أتانا من المشرق رأيان خبيثان: جهم معطل ومقاتل مشبه**)[٣]:

أما الاتجاه الأول (التعطيل) فقد قال به جـهم بن صـفـوان وأتبـاعـه من الجـبـرية الخالصة، حيث غالى جهم وأتباعه فى تعطيل صفات الله تعالى، ونفى أن يوصف الله تعالى بصـفـة يوصف بهـا خلقـه؛ لأن يفـضى إلى التشـبـيه، فنفى كـونه حيًا عـالمًا، وأثبت كـونه قـادرًا فـاعـلا خـالقًـا؛ لأنه لا يـوصـف شـىء من خلقه بالقدرة والفعل[٤].

أمـا الاتجاه الثانى (وهو التـجسيم)، فـقـد ارتبط ظهوره بظهور موجة (الفكر الحشوى) الذى كان بيئة صالحة لنمو تيار المشبهة ثم المجسمة؛ ويقال إن عبدالله بن سبأ الذى كان بيئة صالحة لنمو تيار المشبهة ثم المجسمة؛ ويقـال إنَّ عـبـدالله بن سـبـأ ـ صاحب فرقـة السـبـئـيـة ـ هو أول من أدخل لفظ (الجـسم) فى الفلسـفـة الإسـلامـيـة، وأطلقـه على الله سـبـحـانه؛ حُكى أنـه قـال لعلىٍّ بن أبى طالب رضي الله عنه: أنت الإله حقًا، فنفاه علىٌّ إلى المدائن، ولما مـات علىٌّ رضي الله عنه: قـال ابن سـبـأ: (لم يمت علىٌّ، ولم يقـتل ابنُ ملجم إلا شـيطانًا تصـوَّر فى صـورة على، أمـا هو فـفى السَّـحـاب، والرعد صوته والبرق تبسمه...)[٥].

ويعدُّ مقـاتل بن سليـمـان (ت: ١٥٠ هـ) من المفـسـرين الأوائل الذين ضلعـوا فى إدخـال الإسـرائيليـات التى حملت شـيـئًـا كـثـيـرًا من التجسيم، وقد أجمع مؤرخو المقالات على أنه كان من المشبهة والمجسمة.

ومن سجستان نبغ رأس الطائفة الكرامية المجـسـمـة أبو عـبـدالله مـحـمـد بن كـرَّام السـجـسـتـانى (ت: ٢٤٤ أو ٢٥٦ هـ)، وتعـد فكرة التـجسيم أهم فكرة ظهـرت فى مذهب

الكرامية، كما أنها السبب الرئيسى فى وضع الكرامية فى عداد فرق المجسمة. وفى حقيقة الأمر يصعب فى مجال الأفكار تتبع فكرة معينة ومحاولة تأصيلها بدقة تامة بنسبتها إلى فرد بعينه، وللتغلب على تلك الصعوبة يمكن الخروج بالجذور من دائرة (التحديد) إلى دائرة (الترجيح) حيث يرجح أن تكون الجذور هى كذا أو كذا، وذلك فى ضوء مؤشرات ومعطيات ودلائل. ويمكن أن نتقصى فكرة التجسيم فى ضوء ذلك بردها إلى عدة تيارات منها: تيارات دينية، وتيارات فلسفية، وسوف نتناول بمزيد من التفصيل الجذور الدينية والفلسفية لنشأة التجسيم والمجسمة.

ونبدأ أولا بالجذور الدينية التى تنتمى إليها فكرة التجسيم؛ وهى تنقسم إلى جذور دينية خارجة عن البيئة الإسلامية، وتتمثل فى المعتقدات والديانات التى سبقت الإسلام.

وجذور دينية داخلية نابعة من البيئة الإسلامية نفسها، وتتمثل فى تيار الحشو بشقيه (حشوية الشيعة الغلاة، وحشوية المحدثين).

أما الجذور الدينية الخارجية؛ فهى: مرتبطة بظهور فكرة التجسيم عند اليهود[٦]. ويرى الباحثون فى اليهودية أن فكرة التوحيد لديهم ظهرت متأخرة، وأنهم عبدوا أولا آلهةً متعددة مجسمة، ثم انتهوا إلى عبادة أكبرها ونسبوا إليه صفات الإله المتعددة، وقد ظلَّ بنو إسرائيل على هذا الاعتقاد، حتى جاء موسى عليه السلام وخرج بهم من مصر ودعاهم إلى عبادة الله الواحد، ولكن عندما تركهم مع أخيه هارون ما لبثوا أن عادوا مرة أخرى إلى عبادة الأصنام وعبدوا العجل وخروا له ساجدين؛ يقول تعالى فى كتابه العزيز: ﴿ **واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا له خوار ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا اتخذوه وكانوا ظالمين** ﴾ (الأعراف: ١٤٨).

ولقد ارتبطت اليهودية بما جاء فى التوراة من أنه «خلق الله الإنسان على صورته على صورة الله خلقه»، حيث جعل ذلك تصورهم لله على نحو بشرى، إذ خلعوا على الله صفات الإنسان الجسمية والانفعالية: وفرغ الله فى اليوم السادس من عمله الذى عمل فاستراح فى اليوم السابع.

وقد امتلأت التوراة بكل ما استندوا إليه فى دعواهم من أن الله جسم وأنه ذو صورة إنسانية، وبألفاظ توحى وتشعر بالتشبيه والتجسيم مثل: الصورة والمشافهة والتكلم جهرا، والرؤية وطلوع الله فى السحاب وكتابة التوراة بيده، والاستواء وخلق آدم على صورته وظهور نواجذه من كثرة الضحك. ونلمح كذلك جذورا للكرامية من خلال المسيحية، حيث

يصف ابن كرام معبوده بأنه جوهر كما زعمت النصارى أن الله تعالى جوهر، وذلك عندما قال: «إن الله أحدى الذات، أحدى الجوهر».

وإذا كانت الكرامية قد تأثرت فى آرائها التجسيمية بالكتب المقدسة المنزلة، فإنها فى الوقت ذاته تأثرت تأثرًا قويا من خلال بعض الديانات الفارسية القديمة والتى عرفها المسلمون من خلال الغنوصية.

ولقد كان لبعض تلك العقائد كالمانوية والديصانية وغيرها أثر واضح فى آراء الكرامية؛ خاصة من خلال معانى النور والظلمة، وما يترتب على ذلك من نواحٍ حسية أو جسمية.

ولقد قال ابن كرَّام وبقية الكرامية من بعده: إنَّ الله فى جهة الفوق، وأننا نرفع أيدينا بالدعاء إلى السماء؛ لأن الله فيها، هكذا تثبت الكرامية الفوقية لله تعالى. وهذا نظير قول الثنوية: إن النور فى أعلى العلو إلى ما لا نهاية. كذلك أخذوا عن بعض فرق الثنوية القول: بحلول الحوادث فى ذاته تعالى(٧).

وأما الجذور الدينية الداخلية؛ فهى: تتمثل فى تيار الحشوية؛ والحشو لغة ما يملأ به الوسادة أو الحشية .. وغير ذلك.

والحشوية بتسكين الشين وفتحها، أو أهل الحشو: لقب تحقير أطلق على أولئك الفريق من أصحاب الحديث الذين اعتقدوا بصحة الأحاديث المسرفة فى التجسيم من غير نقد، بل فضلوها على غيرها وأخذوها بظاهر لفظها(٨).

قال العلامة الإسنوى:

«اختلف فى الحشوية، فقيل بإسكان الشين، لأن منهم المجسمة، والجسم محشو، والمشهور أنه بفتحها، نسبة إلى الحشا، لأنهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصرى فى حلقته فوجد كلامهم رديئا فقال ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة، أى جانبها، والجانب يسمى حشا ومنه الأحشاء لجوانب البطن»(٩).

هكذا يتبين لنا أن كلمة «حشوية» قد تكون مأخوذة من الحشو والإدخال، وهؤلاء السذج أو المغرضين من الرواة كانوا يحشون الأحاديث التى لا أصل لها فى الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ أى: يدخلونها فيها وليست منها.

وهناك تفسيرات أخرى تاريخية لظهور هذا المصطلح؛ إذ يعزوه البعض إلى الحسن البصرى الذى كان من أجلّة التابعين الذين نشروا العلم فى البصرة، ويلازم مجلسه نبلاء أهل العلم، وقد حضر مجلسه يومًا أناس من رعاع الرواة، تكلموا بالسقط عنده، فقال: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أى وسطها، فسموا (الحشوية).

بينما يرده البعض الآخر إلى ما ينتهى إليه رأى هؤلاء القوم من القول بأن الله - تعالى - ذو مكان؛ أى إنه سيصبح فى حشو العالم أى داخله[10].

وقد انتشر تيار الحشو بصفة عامة ضمن دائرتين:

الدائرة الأولى: دائرة الشيعة؛ فقد ساد المجتمعَ الشيعىَّ ألوانٌ من السّرية والغموض، ونمت فيه التيارات المختلفة، والنزعات المتعارضة، ثم ظهر الغلاة منهم، فحمَّلوا أحاديث النبى ﷺ مالا تحتمل ـ رواية أو دراية ـ بغية إبراز إطار معين لتمجيد أهل البيت والأئمة جميعًا، وزادت هذه الظاهرة فى عصر الإمام جعفر الصادق، بيد أنه أنكر كلَّ ما نُسب إليه مخالفًا للقرآن والسُّنّة.

وعلى الرغم من هذا؛ فقد وضعت الشيعةُ أيضًا مفهومًا مغايرًا لمصطلح الحشو، فالحشو عندهم هو: شطط الكلام وساقطه، وليس إدخال سقط الكلام فى حديث النبىِّ ﷺ.

ويرى العلامة الكوثرى أنَّ التشبيه الناتج عن الحشو لم يدم لدى الشيعة المعتدلة «ولكن سرعان ما تراجعوا عن ذلك بمناظرة المعتزلة لهم، ولم يدم فيهم دوامه بين حشوية الرواة»[11].

الدائرة الثانية: دائرة أهل الحديث (حشوية الرواة)؛ وفى مقدمتهم مضر بن محمد بن خالد بن الوليد، وأبو محمد الضبى الأسدى الكوفى، وكهمس بن الحسن وغيرهم، وقد مثل هؤلاء الحشو الهائل فى أحاديثهم الضعيفة، فأجازوا على الله تعالى، الملامسة والمصافحة والمزاورة، وأن المخلصين من المؤمنين يعاينونه فى الدنيا والآخرة إذا بلغوا من الرياضة والاجتهاد إلى حدِّ الإخلاص، كما أنهم أثبتوا له ما ورد فى القرآن الكريم من الاستواء واليدين والجنب والإتيان والمجىء والفوقية إثباتًا ماديًا؛ أى إنهم أجروها على ظاهرها، أعنى ما يفهم عند الإطلاق على الأجسام أو ما هو متعارف عليه فى صفات الأجسام، أضف إلى ذلك قبولهم كثيرا من الإسرائيليات التى تنسب ذات الله تعالى إلى التشبيه والتجسيم[12].

ويعدُّ النزوع إلى الفهم الحرفى لتلك النصوص مما يؤدى إلى التشبيه والتجسيم؛ أى نسبة صفات المخلوقات والأشياء المادية الجسمية إلى الله سبحانه، من أهم معالم الحشوية. بيد أنه ينبغى أن ندرك أنَّ اتجاه التجسيم والتشبيه، غير مقصور على الحشو، أو القبول الساذج للنصوص المنقولة دون نقد علمى، أو الفهم الحرفى لها، دون اعتبار لمقتضيات التنزيه التى يوجبها كلٌّ من النص

والعقل معًا، فقد ظهر التجسيم والتشبيه أيضًا على أسس عقلية كلامية، وعلى أسس صوفية، ولكن يبدو أن روح الحشو هى المجال الخصب لنمو النزعات التشبيهية التى تسىء إلى نقاء العقيدة الإلهية، بتصور ذات الله - سبحانه وتعالى - وصفاته فى ضوء المقاييس الإنسانية والمادية(١٣).

ونتناول - ثانيا - الجذور الفلسفية التى تنتمى إليها فكرة التجسيم، وقد تأثر المجسمة وبخاصة الكرامية منهم بالفلسفة اليونانية؛ فبينما نرى أن ابن كرَّام يقول بحلول الحوادث فى ذات القديم - تعالى الله عن ذلك - نجد أنَّ أفلاطون الفيلسوف اليونانى قد سبقه إلى هذا القول؛ فقد قال أفلاطون بمادة مطلقة، هيولى مطلقة، قديمة، رخوة، تحدث فيها الحوادث، وقد قارن العلامة عبدالقادر البغدادى بين مذهب الكرامية فى القول بحلول الحوادث فى ذات الله - تعالى - وبين قول أفلاطون السالف، فذهب إلى أنهما متماثلان، حيث قال: «وأجمع الفريقان منهم - أى من الكرامية - على أنَّ ذات الله لا يخلو فى المستقبل عن حلول الحوادث فيه، وإن كان خلا منها فى الأزل، وهذا نظير قول أصحاب الهيولى إنَّ الهيولى كانت فى الأزل جوهرًا خاليًا من الأعراض، ثم حدثت الأعراض فيها، وهى لا تخلو منها فى المستقبل»(١٤).

وفى تعليقه على النصِّ السالف يرجح الدكتور على سامى النشار أنَّ هذا التماثل بين القولين لم يأت مصادفة، بل نشأ عن تأثر واضح بقول الفلاسفة، فيقول: «هذا هو مصدر الكرامية فعلا، ولكن من هم أصحاب مذهب الهيولى؟ لم يتنبه البغدادى إلى الحقيقة كاملة، إنَّ هؤلاء هم أصحاب مذهب الهيولى المطلقة - هيولى أفلاطون - ونحن نعلم أنَّ أفلاطون يقول لمادة قديمة مطلقة رخوة تحدث فيها الحوادث، فالكرامية هنا أفلاطونية بحتة، تلاميذ أمناء لأفلاطون مع تغييرات يحتمها مذهبهم الدينى»(١٥).

وكما تأثر ابن كرَّام بأفلاطون تأثر أيضًا بأرسطو، فقد ذكرنا أنَّ قول ابن كرَّام: إنَّ الله «أحدى الذات، أحدى الجوهر» يرتد بجذوره القريبة إلى إطلاق النصارى لفظ الجوهر على الله تعالى، ويمكن أن يرتد بجذوره البعيدة إلى الفلسفة اليونانية خاصة أرسطو الذى أفاض فى الحديث عن الجوهر؛ يقول أرسطو: إنَّ الجوهر هو ما لا يحل فى موضوع، أى الذى يوجد فيه غيره، ولا يوجد هو فى غيره. فكأن الجوهر إذن عند أرسطو هو ما يكون موضوعا للأعراض أو الأشياء الأخرى بوجه عام، أو إذا جاز لنا أن نستعير مصطلحًا إسلاميا، أن الجوهر عند أرسطو هو محل للحوادث وهو غير حادث. وهذا هو

بعينه وصف الإله عند ابن كرام؛ إذ أنَّ الله عنده محل للحوادث، وإن لم يكن هو حادثا .غير أن أرسطو كان يرى أن هناك جواهر كثيرة، فى حين يقول ابن كرَّام: بجوهر واحد هو الله تعالى ولا شىء سواه يوصف بأنه جوهر. ويعنى ابن كرام: بالجوهر أيضًا القائم بالذات، وقوله: إنَّ الله أحدى الجوهر معناه: أنَّ ذاته هى جوهره، وجوهره هو ذاته، وهذه الذات حاملة للأعراض التى هى الحوادث، وهو عنده أيضًا جسم بمعنى أنه قائم بذاته. فمصطلحا الجسم والجوهر عند ابن كرام إذن يعنيان شيئا واحدا هو القيام بالذات[١٦].

أهم الفرق التى قالت بالتجسيم:

١ - **السبئية:** أصحاب عبدالله بن سبأ، وهم أول المشبهة المجسمة من غلاة الشيعة، ادَّعى أصحاب هذه الفرقة أنَّ علىَّ بن أبى طالب رضي الله عنه إلهٌ، وزعم ابن سبأ أنَّ عليًا لم يمت، وأنَّ فيه الجزء الإلهى، وهو الذى يأتى فى السَّحاب، والرعد صوته، والبرق تبسمه، وأنه سينزل إلى الأرض بعد ذلك فيملؤها عدلا كما ملئت جورًا، وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد: «وعليك السلام يا أمير المؤمنين»، وقيل إنَّ عليًا لما أحرقهم بالنار قالوا: «الآن علمنا أنك إله حقًا؛ لأنَّ الإله هو الذى يعذب بالنار»[١٧].

٢ - **البيانية:** أتباع «بيان بن سمعان الفهدى أو التميمى»، وهم من غلاة الشيعة، زعمت هذه الفرقة أن الإله على صورة إنسان، وأنَّ له أعضاء كأعضاء الإنسان، وأنه يفنى كله إلا وجهه، قال الشهرستانى: «وهو من الغلاة القائلين: بإلهية أمير المؤمنين على رضي الله عنه ...». وقال: «ربما يظهر علىٌّ فى بعض الأزمان فهو الذى يأتى فى الظلل والرعد صوته والبرق تبسمه...، ثم ادعى بيان أنه انتقل إليه الجزء الإلهى بنوع من التناسخ، ولذلك استحق أن يكون إمامًاوخليفة، وزعم أنَّ معبوده على صورة إنسان عضوًا فعضوًا وجزءًا فجزءًا، وقال: يهلك كله إلا وجهه»[١٨].

٣ - **المغيرية:** أتباع المغيرة بن سعيد العجلى، من غلاة الشيعة أيضًا، وقد حكى عنه الشهرستانى والبغدادى وغيرهما إفراطه فى التجسيم، وقال الشهرستانى: «وبعد ذلك ادعى النبوة لنفسه واستحل المحارم»[١٩].

٤ - **الهشامية الحكَمية:** أتباع هشام بن الحكم، مولى بنى شيبان، وأصحاب هشام يتبعون قوله فى أنَّ معبودهم جسم وله حد ونهاية، طويل عريض عميق، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه.

وقالوا: إنه نور ساطع له قدر من الأقدار، فى مكان دون مكان...إلخ.

وقال هشام: إنَّ هذه الصفات ليست غيره،وأنه يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد، وأنَّ بين الله - تعالى - والأجسام مشابهة لولاها لما دلت عليه. وقال أيضًا: «إن الأعراض لا دلالة لها على البارى، وأنَّ الأئمة معصومون والأنبياء غير معصومين»[٢٠].

٥ - **الهشامية الجوالقية:** أتباع هشام بن سالم الجواليقى مولى بشر بن مروان.

قال هشام: إنَّ الوجود جسم، وأنه لا شىء فى العالم إلا الأجسام، وأجاز أن يعقل العباد الأجسام، وهو يتابع قول هشام بن الحكم: إنَّ الله جسم ذو حدٍّ ونهاية، غير أنَّ الجواليقى قال: إن الله على صورة الإنسان، وله حواس خمس.... إلخ[٢١].

وحكى عن الجواليقى أنه قال فى أفعال العباد: إنها أجسام؛ لأنه لا شىء فى العالم إلا الأجسام، وأجاز أيضًا أن يفعل العباد الأجسام.

٦ - **الكرامية:** تنسب إلى مؤسسها محمد ابن كرَّام (ت: ٢٥٥هـ). وقد ذكرنا سابقا أنه انتقل إلى خراسان موطن مقاتل بن سليمان التميمى، الذى أسس دعائم التشبيه والتجسيم بخراسان، ومن أهم آرائه أن الله - تعالى - جسم لا كالأجسام، وأنه مستقر على العرش مماس له من الصفحة العليا، وأنه بجهة الفوق ذاتا، ولا يمكن هذا إلا لجسم، وأثبت بعضهم أن هذا الجسم متناه من الجهات الست، ومنهم من يثبت النهاية من جهة التحت فقط، ومن أصولهم الهامة: قيام الحوادث بذات الله تعالى، فذهب ابن كرَّام إلى أنَّ أقوال الله وإراداته وإدراكاته للمرئيات والمسموعات أعراض حادثة فيه، وهو محل لتلك الحوادث الحادثة فيه[٢٢].

ولا شك أن عدد الفرق التى قالت بالتجسيم يفوق هذا الحصر، لكننا نكتفى بهذه النماذج، التى تمثل أشهر الفرق التى انضوت تحت لواء التجسيم والتشبيه.

ا. / أشرف سعد

الهوامش

١ – الحافظ الذهبى: ـ تذكرة الحفاظ...... جـ ١، ص ١٥٨.

٢ – البيهقى ـ السنن جـ٢ ، ص ٣.

٣ – الخطيب البغدادى ـ تاريخ بغداد جـ ١٣ ، ص ١٦٥.

٤ – حسين سامى بدوى ـ الحجة الدامغة، طبعة دار الرازى، ص ١٨.

٥ – الرازى ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٥٧، الملطى : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، القاهرة ١٩٤٩، ص ٢٥.

٦ – قال العلامة الكوثرى فى مقدمة «تبيين كذب المفترى» لابن عساكر ما نصه : «وكان عدة من أحبار اليهود ورهبان النصارى وموابذة المجوس أظهروا الإسلام فى عهد الراشدين، ثم أخذوا بعدهم فى بث ما عندهم من الأساطير بين من تروج عليهم ممن لم يتهذب بالعلم من أعراب الرواة وبسطاء مواليهم، فتلقفوها منهم ورووها لآخرين بسلامة باطن، معتقدين ما فى أخبارهم فى جانب الله من التجسيم والتشبيه، ومستأنسين بما كانوا عليه من الاعتقاد فى جاهليتهم، وقد يرفعونها افتراء إلى رسول الله ﷺ أو خطأ، فأخذ التشبيه يتسرب إلى معتقدات الطوائف ويشيع شيوع الفاحشة». مقدمة كتاب «تبيين كذب المفترى» طبعة الأزهرية، ص ١٩.

٧ – د. سهير محمد مختار: التجسيم عند المسلمين والفكر الإسلامى بين الإبداع والابتداع د/ محمد أحمد عبد القادر بحث منشور على الإنترنت. موقع الموسوعة الإسلامية.

٨ – دائرة المعارف الإسلامية، مادة «الحشو»، دار المعرفة، بيروت، جـ ٧ ، ص ٤٣٩.

٩ – الإمام الإسنوى ، شرح المنهاج ...... جـ ١ ، ٣٠٩.

١٠ – د. حسن الشافعى: المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ص ٧٨.

١١ – مقدمة «تبيين كذب المفترى»، ص ١٩.

١٢ – انفراد. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام. جـ١، ص ٢٨٨.

١٣ – انظر: د. حسن الشافعى ـ المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص ٧٦.

١٤ – الفرق بين الفرق، بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة محمد على صبيح، القاهرة (د.ت)، ص ٢١٨.

١٥ – انظر: نشأة الفكر الفلسفى، جـ١، ص ٣٠٢.

١٦ – انظر: التجسيم عند المسلمين، ص ١٣٦ – ١٣٨.

١٧ – الشهرستانى: الملل والنحل، مكتبة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ١٩٦٧م، جـ ١، ص ١٧٤.

١٨ – نفس المصدر، جـ١ ، ص ١٥٢ – ١٥٣.

١٩ – انظر: د. على أرسلان آيدين : المذاهب الاعتقادية القديمة فى ميزان الإسلام، طبعة دار الرازى، ص ١٠٢.

٢٠ – المرجع السابق، ص ١٠٣.

٢١ – المرجع السابق، ص ١٠٤.

٢٢ – انظر: د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص ٢٩٧ وما بعدها.

المرجئـــة

المرجئة: فرقة من الفرق الإسلامية الأولى، بدأت فى أول الأمر حزبًا سياسيًا محايدًا، يروى ابن عساكر فى توضيح رأيهم «أنهم هم الشكاك الذين شكوا، وكانوا فى المغازى، فلما قدموا المدينة بعد قتل عثمان وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد ليس بينهم اختلاف، قالوا: تركناكم وأمركم واحد، ليس بينكم اختلاف وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون، فبعضكم يقول: قُتِل عثمان مظلومًا، وكان أولى بالعدل وأصحابه، وبعضكم يقول: كان أولى بالحق وأصحابه، كلهم ثقة وعندنا مصدق... فنحن لانتبرأ منهما ولا نلعنهما، ولا نشهد عليهما ونرجىء أمرهما إلى الله حتى يكون الله هو الذى يحكم بينهما»[1].

ويذهب كتّاب الفرق إلى أن من الأسباب الرئيسية لظهور المرجئة أنه لما كفر الخوارج عليّا، وعثمان، والقائلين بالتحكيم، وكان من الشيعة من يكفر أبا بكر، وعمر، وعثمان، ومن ناصروهم، وكلاهما يكفر الأمويين يقاتلونهم ويرددون أنهم مبطلون، وكل طائفة تدعى أنها على الحق وأن من عداها كافر، ظهرت المرجئة تسالم الجميع، ولا تكفر طائفة منهم، وتقول إن الفرق الثلاث الخوارج، والشيعة، والأمويين مؤمنون، وبعضهم مخطىء، وبعضهم مصيب، ولسنا نستطيع أن نعين المصيب، فلنقول: أمرهم جميعًا إلى الله.

ونواة هذه الطائفة كانت بين الصحابة - رضوان الله عليهم - فى الصدر الأول فإنا نرى أن جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ امتنعوا أن يدخلوا فى النزاع الذى كان فى آخر عهد عثمان، وهؤلاء مثل: عبد الله بن عمر - قال: سلام بن مسكين الأزدى: «لما قُتل عثمان بن عفان قالوا لعبد الله بن عمر: إنك سيد الناس وابن سيدهم، فاخرج يبايع لك الناس. فقال: إنى والله لئن استطعت يهراق فى سببى محجمة من دم، فقالو: لتخرجن أو لنقتلنك على فراشك. فقال لهم مثل قولهم الأول: فأطمعوه وخوفوه، فما استقبلوا منه شيئًا حتى لحق بالله»[2].

وقال سيف المازنى: «كان ابن عمر يقول: لا أقاتل فى الفتنة، وأصلى وراء من غلب»[3].

ومنهم: سعد بن أبى وقاص، وكان يقول: فى فتنة عثمان بن عفان: «أشهد أن رسول الله ﷺ قال: إنها ستكون **القاعد فيهاخير من**

القائم، والقائم خير من الماشى»، فالماشى خير من الساعى، ـ قال: أفرأيت إن دخل علىّ بيتى رجلٌ وبسط يده إلىَّ ليقتلنى؟ قال: كن كابن آدم ـ أى لا تقتله».[٤] ومنهم أبو بكرة بن نفيع بن الحارث الثقفى، وكان يزين للناس تجنب الفتنة، قال الحسن البصرى: قال الأحنف بن قيس التميمى «خرجت بسلاحى ليالى الفتنة فاستقبلنى أبو بكرة فقال: أين تريد؟ قلت: أريد نصرة ابن عم رسول الله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ **«إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فكلاهما من أهل النار، قيل فهذا القاتل فما بال المقتول؟ قال «إنه أراد قتل صاحبه»**[٥] هذا هو المناخ الذى أدى إلى نشأة المرجئة.

ولعلنا ندرك مما سبق أن أولئك الصحابة الذين ابتعدوا عن الفتن ولم يشاركوا فيها كانوا يمثلون أوائل المرجئة فى صدر الإسلام إذ كانوا يؤخرون أمر الناس إلى يوم القيامة ويتركون الحكم على أعمال العباد لله وحده، وكانوا يسوُّون بين المسلمين المقتتلين بصفين وغيرهم ولا يتعصبون لأحد منهم فلم يخطئوا طائفة منهم، ولم يصوّبوا طائفة أخرى، ولم يريقوا دماء فئة أخرى، بل أعلنوا أن أمر هؤلاء أشكل عليهم فأجَّلوه إلى الآخرة ليقضى الله فيه بما شاء.

مفهوم مصطلح «المرجئة» :

لقد جاء هذا الاسم الذى عرفت به فرق وجماعات عدة، اشتقاقًا أو نسبة إلى لفظ الإرجاء، والإرجاء فى اللغة يأتى على معنيين:

الأول: هو التأخير، نقول: أرجأت كذا.. وتريد أخرته، وفى القرآن الكريم: ﴿ **قالوا أرجه وأخاه** ﴾ أى أمهله وأخره[٦].

الثانى: إعطاء الرجاء، نقول: أرجأت فلانا، تريد أنك أعطيته الرجاء. أما إطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح، لأنهم كانوا يؤخرون رتبة العمل عن النية والعقد.

أما بالمعنى الثانى: فظاهر، فإنهم كانوا يقولون: **لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة**، فهم يعطون الأمل لكل مؤمن عاصٍ.

وقيل الإرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يقضى عليها بحكم فى الدنيا من كونه من أهل الجنة، أو من أهل النار، فعلى هذا: المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان، أو كلمة مرجئة مأخوذة من أرجأ بمعنى أمهل وآخر؛ لأنهم يرجئون أمر هؤلاء المختلفين الذين سفكوا الدماء إلى يوم القيامة، فلا يقضون بحكم على هؤلاء، ولا هؤلاء. ويؤيد هذا الاتجاه معظم من تصدى

للكتابة فى تاريخ المرجئة، وهناك من يرى أن الإرجاء تأخير علىّ بن أبى طالب عن الدرجة الأولى إلى الدرجة الرابعة، وعلى هذا تكون المرجئة مقابلة للشيعة(٧).

أما المعنى الاصطلاحى للمرجئة، فهو لايخرج عن المعنى اللغوى، فقد سميت هذه الطائفة المرجئة من الإرجاء وهوالتأخير لأنهم يرجئون الحكم على العصاة من المسلمين إلى يوم البعث.

وعلى هذا فإن مصطلح الإرجاء قد عنى به فى الفكر الإسلامى: الفصل بين الإيمان باعتباره تصديقًا قلبيًا ويقينًا داخليًا غير منظور، وبين «العمل» باعتباره نشاطًا وممارسة ظاهرية قد تترجم عما بالقلب من الإيمان. ومؤدّى هذا الفصل: الرفض القاطع للحكم على العقائد والضمائر من قِبَلِ بشر أيًا كانت مكانته أو سلطانه، فما دام العمل لا يترجم ـ بالضرورة ـ عن مكنون العقيدة فلا سبيل إذا للحكم على المعتقدات، وما علينا إلا أن نرجىء الحكم على العقائد وعلى الإيمان إلى يوم الحساب، فذلك هو حينه، وتلك من مهام الخالق ﷻ وحده وليست مهمة أحد من المخلوقين فى حياتنا الدنيا(٨). فكأن الإرجاء! إعطاء الرجاء. وكأن لفظة! «مرجئة» تعنى مانحة الرجاء.

أصناف المرجئة: من اللافت للنظر أن نجد أن كتاب المقالات ومؤرخى الفرق لم يختلفوا فى شىء كما اختلفوا فى الحديث عن المرجئة والإرجاء. ـ فالأشعرى يذكر أن فرق المرجئة اثنتا عشرة فرقة، وقد حدد أسماءها جميعا، ومن بينها ـ الجهمية والبخارية ـ والعقلانية والحنفية والمريسية.. الخ(٩).

أما البغدادى: فيذكر أن المرجئة ثلاثة أصناف:

١ - المرجئة الذين قالوا: بالقدر مع الإرجاء.

٢ - المرجئة الذين مالوا إلى قول جهم فى الأعمال، ولكنهم قالوا: بالإرجاء فى الإيمان.

٣ - المرجئة: الذين قالوا: بالإرجاء وحده، ولم يخلطوه لا بالقدر ولا بالجبر.. أما الشهرستانى فقد عدهم أربعة أصناف: ـ

١ - مرجئة الخوارج.

٢ - مرجئة القدرية.

٣ - مرجئة الجبرية.

٤ - والمرجئة الخالصة، ويعد محمد بن شبيب، والصالحى، والخالدى من مرجئة القدرية، وكذلك الغيلانية أصحاب غيلان الدمشقى، أول من أحدث القول بالقدر والإرجاء(١٠). ولكننا نستنتج من جملة ما كتبوه فى هذا الشأن أن الطابع الأساسى للمرجئة

يرجع إلى مسائل دينية متصلة بالإيمان والكفر، وعلاقة العمل الصالح بالإيمان، بينما كانت السياسة فى واقع الأمر والصراعات حول السلطة، هى التى أفرزت مقالة المرجئة وتياراتها المختلفة، ومن ثم فلا سبيل إلى التعرف عليهم إلا من خلال الإطار. الذى نشأوا فيه فننظر إلى تياراتهم على ضوء الظروف السياسية التى أحاطت بنشأتهم خصوصًا من انحازوا إليهم من الرعيل الأول الذين اعتزلوا الفرقاء «فلم يكونوا مع علىّ رضي الله عنه فى خروجه، ولا مع خصومه، وقالوا: لا ندخل فى غمار الفتنة. بين الصحابة رضي الله عنهم (وهم) عبد الله بن عمر، وسعد بن أبى وقاص، ومحمد بن مسلمة الأنصارى، وأسامة ابن زيد بن حارثة الكلبى مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم[(١١)].

وعلى ضوء مسميات فرق المرجئة وتعدادها نستطيع أن نقول: إن أهم ما بحثوا فيه تحديد الإيمان، الكفر، وتعريف المؤمن، والكافر، وقد دعاهم إلى البحث فى هذه المسائل ما رأوه من الخوارج يكفرون من عداهم، والشيعة كذلك مثل الخوارج، وعدوا كل كبيرة كفرًا، وغلت الشيعة فعدوا الاعتقاد بالإمام ركنا أساسيًا من أركان الإيمان، فكانت النتيجة الطبيعية أن يعرض على بساط البحث: ما الكفر والإيمان؟ فرأى كثير من المرجئة أن الإيمان هو المعرفة بالله وبرسله، فمن عرف أنه لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله فهو مؤمن.

وهذا رد من المرجئة على الخوارج الذين يقولون: إن الإيمان هو المعرفة بالله، وبرسله، وأداء الفرائض، والكف عن الكبائر، فمن آمن بالله ورسله وترك الفرائض وارتكب شيئا من الكبائر كان مؤمنًا عند المرجئة كافرًا فى نظر الخوارج، وهو رد أيضًا على الشيعة الذين يعتقدون أن الإيمان بالإمام، والطاعة له، جزء من الإيمان، هذا ومما ينبغى مناقشته فى سياق حديثنا عن المرجئة موقف ابن تيمية منهم فقد خطَّأهم، وأرجع أصول الخطأ عندهم إلى عاملين: -

الأول : ظنهم أن الإيمان فى مرتبة واحدة، فجعلوا إيمان الملائكة، والأنبياء وآحاد الناس سواء، يليها الإيمان الذى أوجبه الله يتباين تباينًا عظيمًا، فقد يجب على الملائكة مالا يجب على البشر، ويجب على الملائكة مالا يجب على غيرهم.

وليس المراد هنا العمل فحسب، بل والتصديق والإقرار أيضًا.

الثانى : لم يفطن المرجئة إلى تفاصيل الناس فى الإيمان بسبب الإتيان بالأعمال، فليس إيمان مَنْ أدَّى الواجبات كإيمان مَنْ أخل ببعضها، وليس إيمان السارق والزانى

والشارب للخمر كإيمان غيرهم من الطائفتين[١٢].

وقد أحيطت عقائد المرجئة بشيء من الغموض، ولعل ذلك يرجع إلى أن الدولة العباسية قد ضيَّقت على هذه الطائفة، وأماتت القول بهذه العقيدة: لأنها تناصر الأمويين إلى حد ما - حتى ولو المنهج السياسى الذى سلكته. وعلى كل حال فهذه الفرقة ذابت بعد العصر الأموى فى الفرق الأخرى، ولم يعد لها وجود مستقل ومحسوس.

علاقة الإمام أبى حنيفة بالمرجئة: قال بعض أهل الحديث فى حق أبى حنيفة وأصحابه إنهم «مرجئة السنة» وعدّه كثير من أصحاب المقالات فى جملة المرجئة ويطرح الشهرستانى احتمال أن السبب فيما ينسب إليه مرجعه إلى أنه «لما كان يقول: الإيمان هو التصديق بالقلب، وهو لا يزيد ولا ينقص، ظنوا أنه يؤخر العمل عن الإيمان. والرجوع مع تخريجه فى العمل كيف يفتى بترك العمل، وله سبب آخر، وهو أنه كان يخالف القدرية، والمعتزلة الذين ظهروا فى الصدر الأول، والمعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم فى القدر مرجئًا، وكذلك الوعيدية من الخوارج .. فلا يبعد أن اللقب إنما لزمه من فريقى المعتزلة والخوارج[١٣]، ويعلق أحد الباحثين على ذلك بقوله، والغالب أن مرادهم الإرجاء بمعناه اللغوى الذى هو التأخير، ومعنى أن أبا حنيفة مرجىء من هذا الوجه أنه يجعل مرتبة العمل متأخرة عن فقه القلب وإذعانه وجزمه، وإذا كان هذا المعنى هو المقصود فلا شيء فيه.. فإن الكثير من آيات الكتاب، وأحاديث الرسول تعطف الأعمال على الإيمان، نحو قوله تعالى: ﴿ **إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات** ﴾ (الكهف: ١٠٧).

مثل هذا الإمام، أوجبوا الخروج عليه، وعزْله، أو قتله. ولكن هل أوجب المرجئة الإمامة؟ يحدثنا ابن حزم فى كتابه «الفصل» عن أن المرجئة وغيرهم من الفرق الإسلامية كأهل السنة والشيعة، وجميع الخوارج باستثناء «النجدات» قد أجمعوا وجوب الإمامة، وعلى الأمة واجب الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ويوليهم بأحكام الشريعة التى جاء بها رسول الله ﷺ[١٤].

وإذا كانت الإمامة واجبة فى رأى المرجئة؛ على نحو ما يذكر ابن حزم فهل هى منحصرة فى قريش أم يجوز أن تكون فى غيرها؟.

أرجح الأقوال أن المرجئة لم يتقيدوا بشرط القرشية فى الإمامة، فقد أظهرت لنا بعض كتب علم الكلام أن بعض من انتسب إلى المرجئة كأبى مروان غيلان الدمشقى الذى اعتبره بعض مؤرخى الفرق من أتباع ثوبان

المرجىء قد ذهب إلى أنهاهنا فى غير قريش، ولا تثبت إلا بإجماع الأمة، كما يشترط فى الإمام أن يكون قائمًا بالكتاب والسنة، ويدل على ذلك قول الشهرستانى: «وكان غيلان ـ (يرى) فى الإمامة أنها تصلح فى غير قريش وكل من كان قائمًا بالكتاب والسنة كان مستحقًا لها، وأنها لا تثبت إلا بإجماع الأمة[١٥]».

ويرد عليه الشهرستاتى قائلا: «والعجب أن الأمة أجمعت على أنها لا تصلح لغير قريش، وبهذه دفعت الأنصار عن قولهم: منا أمير ومنكم أمير».[١٧].

ولا شك أن المعطوف غير المعطوف عليه، فتكون الأعمال غير الإيمان.. وأيضًا، فإن الرسول جعل القلب محل الإيمان فى نحو قوله: «**اللهم ثبت قلبى على دينك**». وفعل القلب ليس شيئًا غير التصديق».

ومن المعروف عن الإمام أبى حنيفة أنه لا يقطع بأن صاحب الكبيرة يعذب فى الآخرة، بل يفوض أمره إلى الله إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له، كما جاء فى الآية على لسان عيسى عليه السلام :ـ **﴿إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم﴾** المائدة : ١١٨. وفى الأرجح أن هذا هو المعنى الذى قصده الإمام أبو حنيفة، الذى سمّاه الوعيدية إرجاءً، لأنهم قالوا: إنا نحكم بأن الله يعذب عصاة المؤمنين، وعلى ذلك سموا أبا حنيفة مرجئًا، وأرادوا أنه يرجىء عصاة المؤمنين إلى اليوم الآخر، فيحكم الله تعالى فيهم بما يشاء، فلا يطلق القول بالإرجاء على الإمام بالمعنى العرفى المصطلح عليه.

رأى المرجئة فى الإمامة: لم يبطل المرجئة إمامة الإمام الذى يرتكب الكبائر، ما دامت البيعة قد انعقدت له، فلا يجب الخروج عليه، بل يرجأ الحكم عليه فيما اقترفه من ذنوب إلى يوم القيامة. وهم يناقضون بهذا الرأى الخوارج الذين كفّروا.

وواضح من قول غيلان الدمشقى أن الخلافة والإمامة تصح فى غير قريش وتكون بإجماع الأمة أنه يوافق آراء الخوارج.

هذا ويذهب بعض المرجئة بعد ذلك فى مسألة الإمامة إلى وجوب نصب الأفضل، على حين يذهب البعض الآخر منهم إلى جواز نصب المفضول، وقد أوضح ابن حزم آراء المرجئة فى هذه المسألة، وقرن بين آرائهم، وآراء غيرهم من الفرق الإسلامية قائلا: ذهبت طوائف من المرجئة... وجميع الرافضة من الشيعة إلى أنه لا يجوز إمامة من يوجد من الناس أفضل منه، وذهبت طائفة من الخوارج، وطائفة من المعتزلة، وطائفة من المرجئة وجميع الزيدية من الشيعة، وجميع أهل السنة إلى أن الإمامة جائزة عن غيره.[١٦]

موقف المرجئة فى تحديد الكفر: انقسمت المرجئة فى تحديد الكفر إلى فرقتين:

الفرقة الأولى: منهم: الذين يزعمون أن الكفر خصلة واحدة، وهو الجهل بالله، وهؤلاء هم «الجهمية».

والفرقة الثانية: يزعمون أن الكفر خصال كثيرة ويكون بالقلب وبغير القلب، والجهل بالله كفر، وكذلك البغض لله والاستكبار، عليه كفر، وكذلك، التكذيب بالله وبرسله بالقلب، أو الاستخفاف بالله وبرسله ـ وأكثر المرجئة لا يكفرون أحدًا من المتأولين، ولا يكفرون إلا مَنْ أجمعت الأمة على إكفاره، وأجمعت المرجئة بأسرها على أن الدار دار الإيمان، وحكم أهلها الإيمان، إلا من ظهر منه خلاف الإيمان، وينسب إلى المرجئة القول: بفناء الجنة والنار، وأنه لا يجوز أن يخلد الله أهل الجنة فى الجنة، وأهل النار فى النار إلى مالا نهاية..

اختلافهم فى غفران الكبائر بالتوبة على مقالتين:

فقالت الفرقة الأولى منهم: غفران الله ﷻ الكبائر بالتوبة تفضل وليس باستحقاق.

وقالت الفرقة الثانية منهم: غفران الله الكبائر بالتوبة استحقاق. وأهم ما نستخلصه مما قدمناه عن فرقة المرجئة ما يأتى :ـ

يتركز معنى الإرجاء لدى هذه الفرقة فى أنهم فصلوا بين التصديق وبين العمل، فأعطى قولهم هذا ثمارًا فاسدة؛ منها: المبدأ المشهور القائل بأنه لا ينفع مع الكفر طاعة، ولا تضر مع الإيمان معصية. نتيجة لذلك أهملت الأعمال والشعائر الدينية، وشاع الانفصام بين القول والعمل، وهذا تطرف فى فهم الإرجاء، فتحمل الفرقة مسئوليته، حتى من لم يذهب من أتباعها إلى هذا المدى المتطرف. كما أن الجو الفكرى المتساهل أو المتسبب الذى أشاعته دعاوى الإرجاء أعطى فرصة لتسلل عقائد خارجة عن الإسلام من مجوسية ومانوية ومزدكية ونحوها، وأشهر مثال فى المقولة السابقة شخصية جهم بن صفوان، فهو رجل فارسى أقام بالكوفة واعتنق آراء المرجئة، ثم خرّج منها تعاليم غريبة جعلته صاحب فرقة خاصة تنسب باسم «الجهمية»؛ ونادى بأن الإيمان عقد بالقلب، وأن الإنسان ما دام مؤمنًا بقلبه فلا يضره أن يعلن غير ما يبطن أمام ما يتعرض له من ضغط أو خوف.

قد جوّز المرجئة فى باب الإمامة، عقد البيعة لإمامين مسلمين فى قطرين مختلفين، وبما كان غرضهم السياسى إثبات إمامة معاوية فى الشام باتفاق أنصاره هناك، وإثبات إمامة أمير المؤمنين «علىّ» بالمدينة

والعراقين باتفاق جماعة من الصحابة، ورأوا تصويب معاوية فيما قام به من الأفعال والآراء كطلب قتلة عثمان رضي الله عنه واستقلاله ببيت المال، ومذهبهم فى هذا مع «علىّ» رضي الله عنه شبيه بما ذهبت إليه الخوارج من الصبر على ما جرى مع «عثمان» رضي الله عنه والسكوت عليه.

ومن آراء المرجئة فى الإمامة التى تدل على تأثرهم فى الفكر السياسى بالخوارج خصومهم فى الفكر الدينى أن الخلافة ينبغى أن تعقد لأفضل المسلمين عن طريق الاختيار المطلق، ودون التقيد بشرط القرشية، حتى وإن كان «عبدًا حبشيا» فهو لا يقل أهلية للخلافة واستعدادًا لها سليل قريش أو غيرها من القبائل، وقالت المرجئة أيضًا ـ خلافًا لموقف الشيعة الذين يجعلون الولاء للإمام أصلا دينيًا ـ بأن التدين لا يرتبط بهذه الناحية السياسية.

واعتبروا أن من يتبعون إمامًا فاسدًا يمكن أن يكونوا من المسلمين الصالحين ومن ثم تركوا قضية من أحق بالخلافة علىٌّ أو مخالفوه الله تعالى يحكم بينهم يوم القيامة.

تعتبر فرقة المرجئة من الفرق التى نشأت مبكرًا إثر مشكلة التحكيم، وكانت حينئذ تمثل التوازن والاعتدال، إذ رفضوا السيف حلا للمشكلات، وقبلوا الحكم الأموى أمرًا واقعًا، وهيئوا الجو الفكرى لقبول هذا الحكم وإشاعة الاستقرار، ورفضوا ما ذهبت إليه فرقة الشيعة التى امتنعت من الإنضواء تحت لواء الخلافة إلا من خلال أصول سياسية وصفوها وكرسوا أصولها، وما ذهبت إليه الخوارج الذين لا يرون الإسلام منطبقا إلا عليهم، وأن مجتمعهم وحدهم هو الذى ينطبق عليهم دار الإيمان.

إن منهج المرجئة التوازن، وهو الذى بدأ بالورع والتحفظ والاحتياط، والتوسط بين تطرف الخوارج وخصومهم، والسكوت عما جرى بين الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ قبل أن يُقتحم من تيارات أخرى غير متزنة، انتسب إليه ـ أو نسب إليه ـ كثير من الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة، والسلف الصالح من أمثال الإمام أبى حنيفة، والحسن ابن محمد بن الحنفية حفيد الإمام علىّ، الذى ينسب إليه المقريزى ضربا من «الإرجاء» فيقول: «وكان الحسن بن محمد بن الحنفية يكتب كتبه إلى الأمصار، يدعو إلى الإرجاء ثم يوضح معنى الإرجاء عنده بقوله «إلا أنه لم يؤخر العمل عن الإيمان كما قال بعضهم، بل قال: أداء الطاعات وعدم ترك المعاصى ليس من الإيمان، ولا يزول بزوالها». وهذا الاحتراز من «الحسن» حتى ينفى عن نفسه لعنة تأخير العمل عن الإيمان الذى حذر منه النبى ﷺ عندما قال: «**لعنت المرجئة على لسان**

سبعين نبياً». قيل: من المرجئة يارسول الله؟ قال: «الذين يقولون الإيمان كلام».[17]

وفى ختام جولتى مع المرجئة وفرقها وما خلّفتْ من آراء «معظمها متنافرة»، وبخاصة ما تسرب إليها من أفكار غريبة على يد الجهم وغيره، وما ترتب على موقفها من فصام بين الاعتقاد والعمل مع صحيح الدين. وربما كان المتوسطة بين الفرقاء والمتطرفين على الصفتين، ووضع المسألة السياسية فى حجمها الطبيعى، والتنزه عن إحياء الفتنة واستبقائها هو ما نادت به المرجئة المعتدلة، وهى الروح التى عبر عنها الإمام النووى فقال ما خلاصته: إن القضايا كانت بين الصحابة مشتبهة حتى إن جماعة من الصحابة تحيروا فيها فاعتزلوا الطائفتين ولم يتيقنوا الصواب - عندما تعرض الأمر فى المقدمة الضافية لشرحه على صحيح مسلم بن الحجاج. وتلك الروح المعتدلة هى الدرس الذى ينبغى استيعابه من هذه التجارب الشائكة التى مرّت بها الأمة الإسلامية، وكادت تنسيها - أو طوائف منها فى حقيقة الأمر - قول الله عَزَّ وَجَلَّ ﴿ **وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون** ﴾ (الأنبياء : ٩٢).

ا. د/ أمنة نصير

الهوامش

١ – نقلاً عن أحمد أمين: فجر الإسلام: مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ـ ١٩٥٩م، ص ٢٧٩.

٢ – ابن سعد، الطبقات الكبرى، دار صادر بيروت ١٩٨٥م، ج ٤، ص ١٥١.

٣ – المصدر السابق: ص ١٤٩.

٤ – سنن الترمزى، بعناية عبد الرحمن عثمان، دار الفكر، لبنان.

٥ – رواه البخارى فى كتاب (الإيمان. الفتن باب (إذا التقى المسلمان بسيفيهما).

٦ – الشهرستانى: الملل والنحل، بتحقيق محمد سيد كيلانى، طبعة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة: ١٦٧، جـ١ ص ١٣٩، والآية المذكورة رقم (١١١) فى سورة الأعراف، والآية ٣٦ فى سورة الشعراء.

٧ – ابن منظور: لسان العرب، مادة «رجأ». وانظر أيضاً نفس المادة فى تاج العروس لمحمد مرتضى الزبيدى.

٨ – محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامى، دار الهلال، القاهرة، ص ٣٣.

٩ – الأشعرى: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية بيروت: ١٩٩٠م، جا ، ص ٢١٣ ـ ٢٢٣.

١٠ – الملل والنحل ج١ ص ١٣٩.

١١ – المصدر السابق، ص ١٣٨.

١٢ – ابن تيمية الفرقان بين الحق والباطل ـ نشر على يوسف، بالقاهرة، د ت، ص ٣٩.

١٣ – الملل والنحل، ج١، ص ١٤١.

١٤ – عبدالمنعم الحفنى ـ موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والأحزاب والحركات الإسلامية ـ مكتبة مدبولى، ص ٥٨٠.

١٥ – ابن حزم ـ الفصل فى الملل والأهواء والنحل ـ المطبعة الأدبية بالقاهرة ج٤ ص ٨٧.

١٦ – الشهرستانى ـ الملل والنحل، ج١ ص ١٤٣.

١٧ – الفصل ج١، ص ١٦٣.

المشبهة

المشبهة: جماعة ينتسبون إلى عقيدة التشبيه، ومعناها وصف الله ـ سبحانه وتعالى ـ بشيء من خصائص المخلوقين، سواء أكان هذا في الذات أم في الصفات أم في الأفعال قال ابن البنا الحنبلي : «وأما المشبهة والمجسمة فهم الذين يجعلون صفات الله ـ عز وجل ـ مثل صفات المخلوقين»[١]

لقد اشتمل الكلام على مصطلحين: المشبهة، والمجسمة، وعلى الرغم من تغاير المفهوم بين التشبيه، والتجسيم إلا أن بينهما علاقة وطيدة بحيث إذا ذكر أحدهما ذكر الآخر، هذه العلاقة هي علاقة «التداخل»، حيث يفترق التشبيه الصرف عن التجسيم بأنه: نسبة بعض المعاني الخاصة بالمخلوقات إلى الله ـ سبحانه ـ دون أن يستلزم ذلك التجسيم، ويفترق التجسيم عن التشبيه إذا ما جُرِّد عن مشابهة المخلوقين، وهو الزعم أنه سبحانه وتعالى جسم لا كالأجسام، أي لايشبه الأجسام، ويشتركان ـ أي التشبيه والتجسيم ـ في الزعم بأنه سبحانه جسم كالأجسام، ولاشك أن التجسيم بهذا المعنى نوع من أنواع التشبيه وفرد من أفراده، وإن كان مصطلح الحشو والحشوية هو المصطلح الجامع لهذه المعاني كلها، وثمت مصطلحات أخرى - غير التجسيم - تستعمل للدلالة على «هذا المعنى مثل الند في قوله تعالى ﴿ **فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون** ﴾ (سورة البقرة : من الآية٢٢). والنِّدُّ: المراد به المثيل، والنظير، والعَدل، والشبيه والجمع أنداد.[٢]

وكذلك العدل بالكسر والفتح لغتان في قوله تعالى: ﴿ **ثم الذين كفروا بربهم يعدلون** ﴾. (سورة الأنعام: من الآية ١، أي عَدَلُوها بالله وليس لله عِدلٌ ولا نِدٌّ» : قال: ابن جرير: «يشركون ويعدلون .. وليس معه آلهة، ولا اتخذ صاحبة ولا ولدًا»[٣] وكذلك من الألفاظ القرآنية ذات العلاقة بمفهوم التشبيه، لفظ السَّمِيّ في قوله تعالى: ﴿ **لم نجعل لَهُ من قبل سَمِيًّا** ﴾ (سورة مريم: من الآية ٧). وثمة ألفاظ أخرى تستعمل في نفس المعنى، مثل السَّوِىّ، أو المساوي، والكفو، والنظير، ونحوها. وقد اتخذ التشبيه أشكالا متعددة، وتنوعت مقالاته، إلا أننا نستطيع أن نجمل تلك المقالات في نوعين: -

النوع الأول: التشبيه بين ذات الله وبين جسم الإنسان فقالوا كما يحكى عنهم الشهرستانى: ت ٥٤٨هـ إن المعبود «جسم، ولحم، ودم. وله جوارح وأعضاء من: يد، ورجل، ورأس، ولسان، وعينين، وأذنين.(٤) وأجازوا عليه - كما يقول الشهرستانى - الانتقال والمصافحة. وحكى عن داود الجوارى أنه قال: اعفونى من الفرج واللحية، واسألونى عما وراء ذلك. وقال: إن له وفرة. سوداء وشعرًا شديد الجعود.(٥) وقد غلا هؤلاء غلوًا فاحشًا، حيث زعموا أنه سبعة أشبار بشبر نفسه.(٦)

النوع الثانى: التشبيه فى الصفات حيث «.. زعم بعضهم أن لله إرادة حادثة، وكلامًا مثل ما للإنسان».

أما فيما يتصل بالنشأة التاريخية لمقالة التشبيه، فلا شك أن هناك تيارات تشبيهية كانت سابقة على تيار التشبيه لدى الإسلاميين. فكانت هناك مقالة اليهود والنصارى وغيرهم من ديانات أهل فارس الوثنية كالزرادشية، والمانوية، وطوائف أخرى - أما عن اليهود فقد قال ابن حزم(٧).

«فى أول ورقة من توراة اليهود التى عند ربانيهم وعنايتهم وعيسوبهم؛ حيث كانوا فى مشارق الأرض ومغاربها، لايختلفون فيها على صفة واحدة، لو رام أن يزيد فيها لفظة، أو ينقص أخرى لافتضح عند جميعهم، مبلغة ذلك إلى أحبارهم الذين كانوا أيام ملك الحارونية لهم قبل الخراب الثانى بدهر، «قال الله تعالى: اصنع بناء آدم كصورتنا كشبهنا، قال أبو محمد بن حزم: ولو لم يقل إلا كصورتنا لكان له وجه حسن ومعنى صحيح، وهو أن نضيف الصورة إلى الله تعالى إضافة الملك والخلق، كما تقول: هذا عمل لله، وتقول: للقرد والقبيح: هذه صورة الله أى تصوير الله، والصفة التى انفرد بملكها وخلقها، لكن قوله: كشبهنا، منع التأويلات، وسد المخارج، وقطع السبل، وأوجب شبه آدم لله - عز وجل -. وهذا يُعْلِمُ بطلانه ببديهة العقل. إذ الشبه والمثل واحد، وحاش لله أن يكون له مثل أو شبيه.(٨)

وقال الإمام العلامة أبو المظفر الإسفرايينى: «هم الأصل فى التشبيه وكل من قال: قولا فى دولة الإسلام بشىء من التشبيه فقد نسج على منوالهم(٩)».

ومن صور التشبيه عند اليهود وصفهم للذات الإلهية بالعجز والتعب، وادعائهم أن الله بعد أن خلق السماوات والأرض فى ستة أيام؛ استولى عليه التعب فاستراح فى اليوم السابع، فقد ورد فى سفر التكوين: «فأكملت السماوات والأرض وكل جندها، وفرغ الله فى اليوم السابع من جميع عمله الذى عمل»(١٠)

وذكر الشهرستانى أن اليهود متفقون على القول: بأن الله ـ تعالى عما يقولون ـ لما فرغ من خلق السماوات والأرض، استوى على عرشه مستلقيًا على قفاه، واضعًا إحدى رجليه على الأخرى، ولم يكتف اليهود بهذا بل نسبوا إليه ـ تعالى ـ الحزن والجهل؛ فقد ذكروا فى سفر التكوين أيضًا: «ورأى الربُّ أنَّ شر الإنسان قد كثر فى الأرض وأن كل أفكار قلبه إنما هو شرير كل يوم، فحزن أنه عمل الإنسان فى الأرض ...»[١١]

وهذا تصريح بنسبة الحزن والجهل[١٢] إلى الله ـ سبحانه ـ، أضف إلى ذلك جعلهم الأبناء لله تعالى، وأنه ينزل إلى الأرض ويصارع الإنسان بل ويغلب أيضًا ... الخ.

أما عن النصارى فيتمثل التشبيه عندهم فى فلسفة حلول الخالق فى المخلوق، واتحاده به، وأن اللاهوت حل فى جسد الناسوت، وقد قرروا ذلك فى الأناجيل، فقد ورد فى إنجيل يوحنا أن المسيح قال: «ألست تؤمن أنى فى الآب؟ والآبُ فىَّ؟ الكلام الذى أتكلم به من نفسى لكن الآب الحال فىَّ هو يعمل الأعمال صدقونى أنى فى الآب والآب فى»[١٣].

فإذا ما انتقلنا إلى الديانات الأخرى غير السماوية كالمجوسية، وجدنا أحد الروافد الهامة التى غذيت بها مقالة التشبيه لدى الإسلاميين، ومن أهم هذه الديانات: الزرادشية، والمانوية، والمزدكية.

أما الأولى (الزرادشية): فقد ذكر الشهرستانى أن النور والظلمة عندهم أصلان متضادان، وكذلك يزدان وأهرمن، وهما مبدءا موجودات العالم، وقد حصلت التراكيب من امتزاجهما، وحدثت الصورة من التراكيب المختلفة والبارى ـ تعالى ـ خالق النور والظلمة ومبدئهما، وهو واحد لاشريك له، ولا ضد، ولاند ، لايجوز أن ينسب إليه وجود الظلمة، ويذهب زرادشت، كما يقول الشهرستانى: ـ إلى أن الخير والشر، والصلاح والفساد، والطهارة والخبث؛ إنما حصلت من امتزاج النور والظلمة، والخير والشر، وذلك سبب الخلاص.[١٤]

أما الثانية (المانوية): فأتباع مانى الحكيم، وقد ظهر بعد المسيح عيسى عليه السلام وقد أحدث دينًا بين المجوسية والنصرانية، ونادى بتعديل دين زرادشت للتقريب بينه وبين المسيحية.[١٥]

ومن تعاليم مانى الاعتقادية التى نادى بها الاثنينية (النور ـ الظلمة) حيث زعم أن العالم مركب من أصلين أحدهما النور والآخر الظلمة، وأنهما أزليان لم يزالا ولن يزالا.[١٦]

والملاحظ على العقائد المانوية أنها استقت من الفلسفات اليونانية بعض المصطلحات كإطلاق لفظ الجسم والجوهر والتحيز على معبودهم، وهذه المصطلحات نفسها هى التى قال بها: متكلمو المشبهة من الشيعة

كالكرامية، وغيرهم وأطلقوها على الله سبحانه وتعالى.[١٧]

ويقول البغدادى: «إن الكرامية قد أخذت بفكرة تناهى الله من جهة السفل ـ أى من الجهة التى يلاقى منها العرش ـ من قول المانوية بأن النور يتناهى من الجهة التى يلاقى منها الظلام»[١٨] وليس بمستبعد أن يتأثر ابن كرَّام رأس الطائفة المشبهة المجسمة بآراء المانوية الثنوية؛ خاصة أن منطقة خراسان كانت مهدًا لكثير من الديانات والمذاهب الفارسية القديمة، التى اعتنق أهلها الإسلام فيما بعد، ويرى بعض الباحثين: أن ابن كرام أثبت جهة الفوقية الحسية أو المكانية لله تعالى تأثرًا بقول الثنوية، إن النور فى أعلى العلو إلى مالا نهاية له.

والطائفة الثالثة من طوائف المجوس (المزدكية)، أتباع مزدك الذى تشابهت أقواله إلى حد كبير مع المانوية فكلاهما من فروع المجوسية؛ إلا أنه يقول: إن النور يفعل بالقصد والاختيار، والظلمة تفعل بالخبط والاتفاق، والنور عالم حساس، والظلام جاهل أعمى، ومن مقالته فى التشبيه؛ أن معبوده يجلس على كرسى فى العالم العلوى على هيئة خسرويه ـ مُعَرَّب كسرى ـ فى العالم الأسفل.[١٩]

فإذا ماانتقلنا إلى المشبهة من الإسلاميين، وجدنا أن طوائف الشيعة الأوائل قد سبقوا غيرهم فى إحداث تلك المقالة:

فالسبئية: ـ أتباع عبد الله بن سبأ اليهودى ـ قد ظهر التشبيه فيهم واضحًا، فقالوا: بتأليه أمير المؤمنين على بن أبى طالب ﵁ وتشبيهه بالخالق ـ جل وعلا ـ وعلى إثرهم صار بعض الرافضة إلى القول: بالحلول والتشبيه.

فالمختارية: أتباع المختار بن أبى عبيد الثقفى (توفى ٦٧هـ)، الذى التفت حوله الشيعة عندما قام يطالب بثأر الحسين بن على ـ رضى الله عنهما ـ وتتبع قتلته حتى قتل أكثرهم[٢٠] فذاع صيته واشتهر أمره نقلا حتى ادعى النبوة، وقد اشتهر هو وأتباعه بنسبة البداء إلى الله ـ سبحانه وتعالى ـ، قصد به كما يقول الشهرستانى: أن يظهر لله صواب على خلاف ماأراد وحكم[٢١] تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرا. وسبب قول المختار الثقفى بالبداء أنه ادعى نزول الوحى عليه، فقعد عن نصرته أبرز قواده، ومنهم إبراهيم ابن الأشتر، مما أغرى به مصعب بن الزبير، فخرج فى سبعة آلاف رجل يريد استئصال شأفة الثقفى، فلما انتهى خبرهم إلى الثقفى أخرج صاحبه أحمد بن شميط، وكان من أشجع قُواده، وخرج إلى ابن الزبير فى ثلاثة آلاف رجل، وأخبرهم أن النصر والظفر يكون لهم، وزعم أن الوحى قد أخبره بذلك، فالتقى الجيشان بالمدائن، وانهزم أصحاب المختار الثقفى، وقتل أميرهم ابن شميط وأكثر قواد

المختار، ورجعت فلولهم المنهزمة إلى المختار، وقالوا له: ألمْ تعدنا بالنصر، فقال: إن الله وعدنى بذلك لكنه بدا له، واستدل بقوله تعالى: ﴿ **يمحوا الله مايشاء ويثبت وعنده أم الكتاب** ﴾. (الرعد: ٣٩). فكان هذا سبب قول أتباع المختارية بالبدائيين(٢٢).

ومن فرقهم أيضًا البيانية: أتباع سمعان التميمى أحد غلاة الشيعة الذى بدأ دعوته فى بداية القرن الثانى الهجرى، بادعائه أولا: أن أبا هاشم عبد الله بن محمد بن على بن أبى طالب هو الإمام القائم المهدى، وأنه سيرجع إلى المدينة فيقوم بأمور الناس ويملك الأرض، ثم تطور أمره إلى أن ادعى النبوة كما فعل المختار الثقفى، والذى يعنينا من أقواله فى مقامنا هذا هو أنه: لم يكتف بادعاء النبوة بل ادعى أنه الله - تعالى - على صورة إنسان له أعضاء كأعضاء الإنسان، وأن جميع أعضائه - كما زعموا - تفنى إلا وجهه، واستدلوا على هذا بقوله تعالى: ﴿ **كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون** ﴾ (القصص: ٨٨).

قال ابن حزم: «ولو كان له أدنى عقل أو فهم لعلم أن الله تعالى إنما أخبر بالفناء عما على الأرض فقط بنص قوله تعالى: ﴿ **كل من عليها فان • ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام** ﴾ (الرحمن الآيتان ٢٦، ٢٧).(٢٣)

ولم يكتف بيان بهذا بل نسب عليا بن أبى طالب رضي الله عنه إلى الألوهية وتشبيهه بالخالق - عز وجل -، زاعمًا أنه حل فيه جزء إلهى واتحد بجسده، فكان يعلم الغيب، ووصفه بأنه هو الذى سيأتى يوم القيامة فى ظلل من الغمام والملائكة، وقد غلا أتباع بيان فيه حتى اعتقدوا فيه الألوهية عن طريق الحلول والتناسخ، وذكروا أن بيانًا قال لهم: إن روح الإله تناسخت فى الأنبياء والأئمة حتى صارت فى أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، ثم انتقلت منه إليه» فادعى لنفسه الربوبية على مذهب الحلولية، وزعم أصحابه أيضًا أنه يعلم الغيب، وماتشتمل عليه الأرحام ومايغيب فى بيوتهم، وأن الأئمة يعلمون ذلك كما علمه علىٌّ(٢٤).

وقد تمادى بيان وأتباعه فى مقالتهم حتى ظفر به خالد بن عبد الله القسرى زمن ولايته على العراق فقتلهُ.(٢٥)

ومن الشيعة المشبهة المغيرية: أتباع سعيد ابن المغيرة البجلى، الذى زعم أنه المهدى المنتظر، وغلا فى على بن أبى طالب ففضله على سائر الأنبياء إلا سيدنا «محمدًا» صلى الله عليه وسلم، فقد جعله مساويًا له، وقد غلا سعيد البجلى فى الباقر رضي الله عنه حتى وصفه بصفات الله تعالى - وادعى أنه يعلم الغيب، ووصلت به الجرأة إلى الذهاب للباقر والقول له: «أقرر أنك تعلم الغيب حتى أجْبى لك العراق. فنهره

الباقر وطرده»[٢٦]. وجاء البجلى بمقالة جديدة فى التشبيه فزعم أن الإله رجل من نور على رأسه تاج، وله من الأعضاء مثل ما للرجل، وله جوف وقلب ينبض بالحكمة، وزعم أن معبوده جسم على حروف الهجاء وأن الألف منه مثال قدميه، والعين صورة عينيه .. الخ، وقد تفاقم خطره وكثر أتباعه حتى ظفر به خالد بن عبد الله القسرى فقتله جمع من أتباعه[٢٧].

المنصورية: ومن المشبهة أيضا المنصورية: أتباع أبى منصور المستنير العجلى. الذى زاد على المشبهة بأن زعم أنه ابن الله. وسمَّى نفسه كلمة الله وإذا تتبعنا بقية فرق الشيعة الغلاة كالخطابية[٢٨] والجناحية[٢٩] واليونسية[٣٠]وغيرهم نجد أن مقالاتهم وإن تنوعت فى التشبيه إلا أن جوهرها واحد، ألا وهو الارتفاع بمستوى المخلوقات من الأنبياء، وآل البيت، أو الزعماء والدعاة، والسمو بهم فوق مستوى البشر، ووصفهم بما يضفى عليهم صفات الآلهة. هذا من جانب؛ ومن جانب آخر الانحطاط بمفهوم الإلهية ونسبة الأعضاء والجسمية. إليه تعالى. فهو تشبيه مزدوج تشبيه للخالق بالمخلوق، وتشبيه للمخلوق بالخالق - جلا وعلا -. فإذا ما انتقلنا إلى المشبهة من غير الشيعة، نرى أن طائفة الكرامية، من أشهر الطوائف المنسوبة إلى التشبيه والتجسيم، وهم أتباع محمد بن كرَّام السجستانى المتكلم، وكان ابن كرَّام وأتباعه من الطوائف الغالية فى الإثبات، ونسبة معانى الصفات البشرية إلى الذات الإلهية، فيذكر ابن حزم: أن ابن كرّام مذهبه التجسيم[٣١] ويذكر الشهرستانى أن ابن كرّام أطلق على معبوده اسم الجوهر، فقال فى كتابه المسمى عذابُ القبر: إنه أُحدى الذات أُحدى الجوهر، وأطلق على الله تعالى لفظ الجسم[٣٢]، وقد تناولنا عقائد الكرامية فى مقالة المجسمة فلا نعيد القول هنا، غير أننا نلفت النظر إلى فرق هام بين عقائد الكرامية والشيعة الغلاة، فبينما نرى أن مقالة التشبيه كانت مركبة عند غلاة الشيعة - أعنى تشبيه الخالق بالمخلوق والمخلوق بالخالق .. نجد أن أحادية التشبيه هى التى سيطرت على الاتجاه الكرامى، حيث لم ينسب إليهم غلو فى الأنبياء، أو الصحابة، أو آل البيت، أو نسبة صفة من صفات البارى - سبحانه - إلى واحد من أئمتهم، لعلنا بعد أن نستطلع هذا الفرق أن نحدد أوجه التشابه بين الإسلاميين من المشبهة.

بقى أن نشير إلى بعض الفرق الذين نسبوا إلى مقالة التشبيه من غير الشيعة ومن غير الكرامية: فمنهم القدرية والذين قالوا: إن الله تعالى لايريد المعاصى. قال أبو القاسم التميمى: فهم يقولون: إن الله تعالى لايشاء المعاصى لعباده ثم يعاقبهم عليها، لأن الحكيم

العاقل من المخلوقين لا يجوز عليه هذا، ولأن هذا داخل فى باب الظلم، وكل مخلوق أتى بمثل هذا سمى ظالمًا، فيقيسون أمر الله - سبحانه - على أمر المخلوق، ويشبهون الله بالمخلوق[٣٣]. ذكر ابن تيمية - رحمه الله -: أن المعتزلة القدرية مشبهة فى الأفعال معطلة فى الصفات، يشبهون الخالق بالمخلوق، والمخلوق بالخالق فى الأفعال، وقد شاركوا المجوس فى تشبيه أفعال الله تعالى بأفعال الواحد من الآدميين، ووضعوا له شريعة بالقياس من عند أنفسهم، فأوجبوا على الله وحرموا عليه من جنس مايجب ويحرم عليهم[٣٤].

وقالوا: إن الله لم يخلق أفعال العباد، وإن الظلم منه نظير الظلم من الآدميين بعضهم لبعض، وشبهوه ومثلوه فى الأفعال بأفعال العباد، حتى كانوا هم ممثلة فى الأفعال، وضربوا لله الأمثال، ولم يجعلوا له المثل الأعلى، بل أوجبوا عليه وحرموا مارأوا أنه يجب على العباد، ويحرم بقياسه على العباد[٣٥].

ولقد عدّ ابن تيمية نفيهم للقدر وقولهم بنسبة الفعل إلى العبد: تشبيها لعلم الله تعالى بعلم المخلوق الذى لايعلم الأشياء إلا بعد وقوعها بالفعل.

ومن المعتزلة المشبهة الخابطية من القدرية: نسبة إلى أحمد بن خابط الذى كان من المعتزلة المنتسبة إلى النظام، وقد زعم أن عيسى ابن مريم هو الإله الثانى وأنه يحاسب الناس يوم القيامة[٣٦].

وأما معتزلة البصرة: فقد شبهوا إرادة الله تعالى فجعلوها من جنس إرادة غيره، فزعموا أن إرادته من جنس إرادة المخلوقين، ثم ميزوا بين إرادة الخالق والمخلوق فقالوا: يجوز حدوث إرادة الخالق فى غير محل، ولايصح إرادة المخلوق إلا فى محل[٣٧].

ومن الخوارج المشبهة طائفة الشيبانية، أتباع شيبان بن مسلمة الخارجى (توفى ١٣٠هـ)، وقد خرج شيبان أيام أبى مسلم الخراسانى، فشبه الله تعالى بخلقه[٣٨]. وذكر الشهرستانى أن زياد بن عبد الرحمن الشيبانى الخارجى قال: إن الله تعالى لم يعلم حتى خلق لنفسه علمًا، وأن الأشياء إنما تصير معلومة له عند حدوثها ووجودها[٣٩]. ثم وجدنا حدة التشبيه قد كادت أن تختفى فى جانب التيارات التى أخذت على عاتقها محاربة الحشو والنفرة منه، إلى درجة جعلتهم عند غيرهم نفاة لصفات الله - سبحانه وتعالى -، وعلى الرغم من ذلك لم تسلم القدرية منهم من مقالة تنسبهم إلى التشبيه إلا أنه تشبيه متعلق بصفة من صفات الله - سبحانه وتعالى - هى صفة الإرادة.

ا. / أشرف سعد

المراجع والمصادر والهوامش :

١ - المختار فى أصول السنة لابن البنا الحنبلى. ص ٧٧. ط، بمكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

٢ - الصحاح للجوهرى مادة : ندد.

٣ - تفسير الطبرى ٥٨/٥، فى تفسير الآية المذكورة.

٤ - راجع الشهرستانى فى الملل والنحل ٧٥/١ ومابعدها.

٥ - كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازى، ط ٦٣٠ ومابعدها .

٦ - المصدر السابق.

٧ - الفصل فى الملل والأهواء والنحل (١١٧/١)، طبعة دار المعرفة - بيروت.

٨ - سفر التكوين ـ إصحاح : ١-٢.

٩ - التكوين الإصحاح ٦ فقرة : ٥ - ٧.

١٠ - وقد تأثرت بعض فرق المشبهة بهذا القول فنسبوا إلى الله تعالى البداء، ويعنى عدم معرفة الأشياء قبل وقوعها.

١١ - يوحنا : ١٠ - ١١.

١٢ - الملل والنحل للشهرستانى (٢٣٧/١)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى ص ٣٥، ونشأة الفكر الفلسفى للدكتور النشار (١٩٢/١).

١٣ - الملل والنحل (٢٤٤/١) وانظر كتاب مقالات التشبيه د/ جابر إدريس (٢٢٠/١)ط: أضواء السلف.

١٤ - مقالات التشبيه (٢٢١/١).

١٥ - الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢١٦.

١٦ - مقالات التشبيه (٢٢٢/١).

١٧ - الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٦.

١٨ - الملل والنحل (١٩٤/١).

١٩ - الفرق بين الفرق ص ١٤٩.

٢٠ - الفصل فى الملل والنحل (٤٥/٥).

٢١ - الملل والنحل (١٥٢/١، ١٥٣).

٢٢ - التنبيه والرد للملطى ص ١٦٥.

٢٣ - الكامل فى التاريخ لابن الأثير (٢٣٠/٤).

٢٤ - الكامل لابن الأثير (٢٣٠/٤)، ومنهاج السنة النبوية لابن تيمية (٥٠٣/٢، ٥٠٤).

٢٥ - الخطابية: أتباع أبى الخطاب محمد بن أبى زينب بنى أسد الكوفى. قال بألوهية جعفر الصادق، وزعموا أن الحسن والحسين أبناء الله وأن الأنبياء آلهة مقالات الإسلاميين (٧٧/١).

٢٦ - أتباع عبد الله بن معاوية الطالبى، وتسميتهم بالجناحية نسبة إلى ذى الجناحين سيدنا جعفر بن أبى طالب رضي الله عنه، وقد ادعوا الألوهية سيد فى الأئمة من آل البيت، وزعموا أن روح الإله كانت فى آدم ثم انتقلت إلى سائر الأنبياء حتى حلت فى على بن أبى طالب، ثم سارت فى أولاده حتى كانت فى عبد الله بن معاوية، وادعوا فى أنه يعلم الغيب، واستحلوا المحرمات، وأسقطوا وجوب العبادات ومقالات الإسلاميين (٦٧/١)، والفرق بين الفرق (ص ٢٢٢)، والتبصير فى الدين ص ١٢٥.

٢٧ - أتباع يونس بن عبد الرحمن المقى مولى آيقط بن أفرط فى التشبيه فزعم أن الله تعالى مجوف من أعلاه فصمت من النصف الأسفل منه، وزعموا أن حملة العرش يحملون البارى، وشبهوا استواء الله تعالى باستواء المخلوقين (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٩٨).

٢٨ - الفصل فى الملل والأهواء (٧٣/٥).

٢٩ - الملل والنحل (١٠٨/١، ١٠٩).

٣٠ - الحجة فى بيان المحجة (١٣١/١).

٣١ - مجموع الفتاوى (٢٩٩/٨).

٣٢ - مقالات التشبيه (٣١٥/١، ٣١٦).

٣٣ - الفرق بين الفرق للبغدادى (ص ٢٠٩).

٣٤ - الفرق بين الفرق ص ١٨١ - ٢٠٩.

٣٥ - مقالات الإسلاميين (١٨٠/١) الفرق بين الفرق (١٠٣).

٣٦ - الملل والنحل (١٣٣/١).

٣٧ - الفرق بين الفرق ص ١٨١ - ٢٠٩.

٣٨ - مقالات الإسلاميين (١٨٠/١) الفرق بين الفرق (١٠٢).

٣٩ - الملل والنحل (١٣٣/١).



النجاريــــة

تنتمى فرقة النجارية إلى أبى الحسين النجار، وتهمل كتب التراجم، والفرق، والمقالات، تفاصيل حياته. فليس معروفًا بالضبط تاريخ ميلاده، ولعل هذا يرجع إلى أنه كان فى بداية حياته شخصية مغمورة. واسمه - حسب المصادر التى بأيدينا - أبو عبدالله الحسين ابن محمد بن عبدالله النجار[١] وإن كانت بعض النصوص تسميه محمد بن الحسين النجار[٢].

كان حائكا فى دار العباس بن محمد الهاشمى. وقيل: كان يعمل الموازين بقم. تبعه خلق كثير، حيث كان أكثر معتزلة الرى وما حولها على مذهبه، ثم صار من مشاهير المتكلمين، وكان فى شبابه قد تتلمذ على بشر ابن غياث المريسى[٣]، كانت له مناقشات ومناظرات مع غيره من المتكلمين وبخاصة النظام[٤].

مؤلفاتــه :

ذكر ابن النديم مجموعة من مؤلفاته تربو على عشرين كتابا، من أهمها: كتاب الاستطاعة، والصفات والأسماء، وإثبات الرسل، والقضاء والقدر، والتأويلات، والرد على الملحدين، والمعرفة[٥].

وهناك اختلاف كبير بين علماء الفرق والمقالات فى وضع فرقة النجارية[٦]، فمن العلماء من جعلها إحدى الفرق الثمانية الكبار فى تاريخ الإسلام[٧]، والأشعرى يجعلها إحدى فرق المرجئة[٨]، والرازى والشهرستانى يجعلانها إحدى فرق الجبرية[٩]، والبغدادى يجعلها من الفرق الضالة المنحرفة[١٠] وابن حزم يجعلها من فرق المعتزلة، وأقرب فرقها إلى أهل السنة[١١].

أهم فرق النجارية :

انقسمت النجارية بعد موت مؤسسها أبى الحسين النجار إلى فرق كثيرة. أهمها:

١ - فرقة البرغوثية :

نسبة إلى محمد بن عيسى الذى لقب ببرغوث؛ وخالف النجار فى القول بالكسب. فالمكتسب عنده لا يكون فاعلا على الحقيقة؛ وجعلوا الفعل المتولد من خلق الله.

٢ - فرقة الزعفرانية :

أتباع رجل عرف بالزعفرانى، عاش بالرى. وكان متناقضًا يناقض آخر كلامه أوله. فكان يقول: إن كلام الله تعالى غيره، وكل ما هو غير الله تعالى مخلوق، ثم يهاجم القائلين بأن كلام الله مخلوق.

٣ - فرقة المستدركية :

وسموا بذلك؛ لزعمهم أنهم استدركوا ما فات أسلافهم، وما خفى عليهم. وكان مما استدركوه على أسلافهم: مسألة خلق القرآن. فأسلافهم منعوا القول بخلق القرآن، وهم قالوا بذلك. وأوضحوا ذلك فقالوا: كلام الله مخلوق، لكنا وافقنا السنة الواردة بأن كلام الله غير مخلوق، والإجماع المنعقد على نفيه، ويبين السيد الشريف ذلك فيقول: غير مخلوق بمعنى أنه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف والأصوات، بل هو مخلوق على غير هذه الحروف[١٢].

ويذكر البغدادى أن فرق النجارية فى عصره فى الرى فقط، أكثر من عشر فرق، مرجعها إلى الثلاث السابقة[١٣].

أشهر آراء الفرقة :

للفرقة آراء كثيرة، جمعت دون تناسق بين آراء مختلف الفرق على الساحة الإسلامية فى ذلك الوقت ومن أهم هذه الآراء:

أفعال العباد :

وافقت النجارية الجبرية فى أن الإنسان مجبر فى فعله، ولا اختيار له. فالفعل يقع بعلم الله، إذ أن الإنسان قادر على الكسب، عاجز عن الخلق، فله الكسب فقط[١٤].

وينقل ابن القيم عنهم قولهم بجواز وقوع فعل من فاعلين بنسبتين مختلفتين، بأحدهما يكون محدثًا، وبالآخر يكون كاسبًا[١٥].

والاستطاعة على الفعل، تكون مقارنة له، لا تتقدم عليه. فالعون من الله تعالى يحدث حال الفعل مع الفعل، وأن الاستطاعة الواحدة لا يفعل بها فعلان، فلكل فعل استطاعة تحدث معه حين حدوثه. والاستطاعة لا تبقى، ففى وجودها وجود للفعل، وفى عدمها عدم للفعل فهى مع الفعل لا بعده[١٦].

وتتمثل استطاعة الإيمان فى كونها توفيقًا، وتسديدًا، وفضلا، ونعمةً، وإحسانًا، وهدًى، واستطاعة الكفر: ضلال وخذلان وبلاء وشر.

فالإيمان والكفر، والهداية والإضلال من الله ـ تعالى ـ فالمؤمن مؤمن مهتد، وفقه الله تعالى وهداه. والكافر مخذول، خذله الله وأضله، وطبع على قلبه، ولم يهده، وخلق كفره ولم يصلحه، ولو نظر إليه وأصلحه لكان صالحا[١٧]، ولعل كل هذه الآراء تتفق إلى حد كبير مع مذهب الأشعرى.

- آراؤهم فى الإلهيات :

(أ) الأسماء والصفات :

نفت النجارية صفات المعانى - كالمعتزلة -، حيث نفوا الصفات من العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، والسمع، والبصر[١٨]، وإن كانوا - كالمعتزلة أيضا - لا ينكرون أحكام الصفات من كونه عالمًا قادرًا مريدًا . حيًّا، وكذا سائر الصفات ويفسر النجارية هذا الوصف على أنه سلب للنقص عنه - تعالى - وأن وصفه تعالى مثلا بالجود، يكون بنفى البخل عنه، ولم يثبت لله جودٌ كان به جوادًا، كما أن وصفه تعالى بالكلام، بمعنى أنه لم يزل غير عاجز عن الكلام[١٩]، ومعنى كونه تعالى مريدًا، أنه غير مستكره، ولا مغلوب[٢٠]، وهكذا .

وكان النجار يزعم أن وصفه تعالى بأنه نور السماوات والأرض، بمعنى أنه هادى أهل السماوات والأرض[٢١]، فهم لا ينفون الصفات أو يعطلون الذات عنها تماما لكن يؤوِّلونها[٢٢].

(ب) الجهة والمكان :

تثبت الفرقة الجهة والمكان لله. فالله تعالى بذاته فى كل مكان ويذكر ابن عساكر: «عنهم قولهم بإثبات المكان دون الجهة. فالله تعالى بكل مكان من غير حلول ولا جهة»[٢٣]. فانظر كيف يجمعون بين الإغراق فى التنزيه بنفى ظاهر الصفات، وتأويلهم إياها مع القول بأنه سبحانه بذاته فى كل مكان، ثم يعودون فينزهونه عن الجهة.

وقد حكى الكعبى عن النجار نفسه أنه قال: «البارى تعالى بكل مكان، ذاتًا ووجودًا، لاعلى معنى العلم والقدرة[٢٤]. فالله تعالى موجود فى كل مكان، لا بعلمه وقدرته، بل بذاته .

(جـ) الرؤية :

ذهبت النجارية - كالمعتزلة - إلى استحالة رؤية الله تعالى فى الدنيا والآخرة بالأبصار. وإن كان الإمام الأشعرى، ينقل عن أبى الحسين النجار قوله بجواز أن يحول الله - سبحانه - العين إلى القلب، ويجعل فى العين قوة القلب، فيرى الإنسانُ بعينه الله سبحانه؛ أى يعلمه بها . وكان ينكر الرؤية لله عَزَّ وَجَلَّ بالأبصار على غير هذا الوجه[٢٥]، ويذكر ابن حزم عنه القول بالجواز، وعدم القطع بالوجوب أو الاستحالة[٢٦]. ولعل هذا الكلام محاولة توفيق فيه بين القول بامتناع رؤية العين، والقول بجواز الرؤية بالقلب.

(د) كلام الله تعالى :

ذهب الحسين النجار - كالمعتزلة - إلى القول بأن كلام الله تعالى مخلوق. وإن خالف

المعتزلة بعض مخالفة فى هذا؛ حيث زعم أن كلام البارى تعالى إذا قرئ فهو عرض، وإذا كتب فهو جسم[٢٧]. فلو كتب بالحبر على موضع، صار ذلك كلام الله تعالى[٢٨]. ولعلنا لاحظنا فيما سبق أن أكثر خلافات فرق النجارية ـ فيما بينهم ـ كان بسبب تفسير القول بخلق القرآن[٢٩]، مخالفين متكلمى أهل السنة فى هذا.

آراء أُخرى للنجارية

(أ) الإيمــان :

والإيمــان عند النجــارية ـ كـمــا هو عند الجهمية ـ هو المعرفة والإقرار. فالإيمان هو المعرفة بالله تعالى، وبرسله، وفرائضه التى أجمع عليها المسلمون، والخضوع لله، والإقرار باللسان. فمن جهل شيئًا من ذلك بعد قيام الحجة عليه، أو عرفه ولم يقر به، فقد كفر[٣٠].

وإن كل خصلة من خصال الإيمـان تكون طاعة، ولا تكون إيمانًا، فلابد من معرفة كل أمور الإيمان[٣١] والإقرار بها.

وعلى هذا فإن الإيمـان عندهم يزيد ولا ينقص، فهو يزيد بالمعرفة والتصديق لا بالعمل والطاعات.

(ب) اللطــف :

واللطف عندهم هو فعل يقرب العبد من الطاعة ويبعده عن المعصية، وهو جائز فى حق الله تعالى ـ لا وجوبًا كما يرى المعتزلة ـ، فالله تعالى لو لطف بجميع الكافرين لآمنوا. وهو قادر أن يفعل بهم من الألطاف، ما لو فعله بهم لآمنوا[٣٢].

(جـ) تكليف ما لا يطاق :

يذهب النجـار إلى أنه يجوز فى حق الله تعالى، تكليف عباده بما لا يطيقون. فالله تعالى كلف الكفار ما لا يقدرون عليه؛ لتركهم له. لا لعجز حل فيهم، ولا لآفة نزلت بهم[٣٣].

(د) القول بالإرجاء :

يذكر الإمام الأشعرى، أن أبا الحسين النجـار، كـان يقـول بالإرجـاء[٣٤]. والقول بالإرجاء هنا، قد يكون بمعنى إعطاء الرجاء، أو تأخير وإرجاء حكم مرتكب الكبيرة إلى الله تعالى، لا بالمعنى المشهور عن فرقة المرجئة، وهو قولهم: «لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة».

وهذا حتى يتسق مع باقى آرائه ومبادئه، وخصوصًا ما روى عنه بشأن مرتكب الكبيرة.

(هـ) الآجــال :

كان أبو الحسين النجار يرى ـ كأهل السنة ـ أن الميت يموت بأجله، وأيضًا المقتول يقتل بأجله[٣٥].

(و) الــرزق :

كــان يرى فى الرزق: أن الله تعــالى، يرزق الحـلال، ويرزق الحـرام، فكلاهمـا من الله، وأن الرزق على ضــربين: رزق غــذاء، ورزق ملك[٣٦]. كمتكلمى أهل السنة.

(ز) الوعد والوعيد :

ذهب أبو الحــسين النجـار ـ كـرأى أهل السنة أيضـا ـ إلى أن الله تعالى لا يجب عليه إنفـاذ الوعـد والوعـيـد، بل هو مـتـفـضل على عبـاده. فـإذا وعـد وفَّى، وإذا أوعـد جـاز فى حقه أن يعفو وأن يصفح[٣٧].

(ظ) حكم مرتكب الكبيرة :

يجـوز فى حق الله تعـالى، أن يغـفـر لأهل الذنوب من المسلمين ـ كرأى أهل السنة ـ فهم فى مشيئة الله تعالى، إن شاء عفا عنهم، وإن شاء عذبهم ومآلهم بعد ذلك إلى الجنة[٣٨].

وينقل الشـهـرسـتـانى عنه أن من ارتكب كبـيـرة، ومـات عليهـا من غيـر توبة، وجب أن يعـاقب على ذلك، ولكن يجب أن يخـرج من النـار، فليس من العـدل التـسـوية بينه وبين الكفــار فى الخلود فى النـار[٣٩]، وهذا الذى يرويه الشهرستانى ينافى ما سبق من تجويزه العـفـو عنهم، فـالنقل عنه مـضطرب، إذ نقل عنه أيضًـا أن الكفـار مـخلدون فى النار، وأن المؤمنين كلهم فى الجنة، وإن كـانوا أصـحـاب كبـائر مـاتوا مـصـرين عليهـا. وأنهم طائفتـان: طائفـة يدخلون النـار ثم يخـرجـون منهـا إلى الجنة، وطائفـة لا تدخل النار[٤٠]، كـمـا قـال متكلمو أهل السنة.

- آراؤهم فى بعض المسائل الطبيعية :

حقيقة الجسم :

وحـقـيـقـة الجـسم عندهم أنه عـبـارة عن أعراض مجتمعة؛ وهذه الأعراض هى التى لا ينفك الجسم عنهـا، وتكون ملازمة له، كاللون، والطعم، والرائحـة، وسـائر الأعـراض التى لا يخلو الجسم منهـا ومن ضدهـا. فـأمـا الذى يخلو الجـسم منه ومن ضـده كـالعلم والجـهل ونحــوهمــا، فليس من الجــسم[٤١]، وهو مــا يرفضه أكثر المعتزلة وسائر الأشاعرة[٤٢].

ومن هـذا العـــرض لأهـم المواقف والآراء التى نادت بهـا هذه الفـرقة، يتبـين أنهـا كانت محاولة سـاذجة، لا تستند إلى أى منهج واضح للجمع بين آراء كلامية بعضهـا اعتزالى ـ ولو فى الظاهر ـ وبعضهـا أشعرى، وبعضهـا يتبنى التـأويل والتنزيه وبعـضهـا ينزع إلى الحـرفـيـة والتشبيه؛ ويكفى أن يستحضر المرء موقفهم من تأويل الصـفـات، والقول بأنهـا عين الذات مما يوحى بنزعة عقلية اعتزالية، مع القول بإثبـات المكان لله تعالى مما ينفيه الأشـاعـرة

أنفسهم، وهذه الازدواجية الساذجة غير المنطقية تظهر أيضا من نفى الرؤية وإثباتها فى الوقت نفسه، كما تظهر فى قبولهم ما يشبه «الجبر الخالص» فى المسائل الإنسانية مع نزوعهم الاعتزالى فى المسائل الإلهية. وهذا يشرح لنا حيرة مؤرخى الفرق فى اعتبارهم من المرجئة أو من الجبرية، أو من المعتزلة، أو من الظاهرية. وفى الجملة هى ضرب من المراهقة الفكرية والسذاجة المذهبية يدل شيوعها على غلبة الجهل بين عوام المسلمين، وأن انتشار هذه الاتجاهات واضمحلالها كان رحمة بالأمة التى كانت من الانقسام والتشتت لأسباب وأحداث معروفة أحيانا، و لغير ما سبب منطقى واضح أحيانا أخرى.

ا.د/ جميل إبراهيم السيد تعيلب

الهوامش :

١ – ابن النديم: الفهرست ص ٢٥٤(دار المعرفة ـ بيروت ١٩٧٨م).

٢ – الجرجاني: التعريفات ٢١٤(دار الكتاب العربى، بيروت، ١٤٠٥هـ) تحقيق إبراهيم الإبيارى.

٣ – إبراهيم بن على بن يوسف: طبقات الفقهاء ١٤٥(تحقيق خليل الميس، دار القلم، بيروت، ـ دت).

٤ – الذهبى: سير أعلام النبلاء ١٠ / ٤٥٤ (تحقيق شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٣ هـ) وانظر ابن النديم الفهرست ص ٢٥٤.

٥ – ابن النديم: الفهرست ٢٠٤.

٦ – المصدر السابق ٢٠٤.

٧ – هذه الفرق هى: المعتزلة، والشيعة، والخوارج، والمرجئة، والنجارية، والمشبهة، والناجية، وأهل السنة. الإيجى: المواقف ٤١٤ (تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل بيروت، ١٤١٧هـ)، حاجى خليفة: كشف الظنون ٢٧/١ (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م).

٨ – الأشعرى: مقالات الإسلاميين ١ / ٢١٦ (تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر ١٩٥٠م).

٩ – الرازى: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ١٠٤ (لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٨م).

١٠ – البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١١ (تحقيق محمد زاهد الكوثرى، نشر عزت العطار، القاهرة ١٩٤٨م).

١١ – ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل ٢٦٦/٢ (المطبعة الأدبية ـ القاهرة، ١٣٢٠هـ).

١٢ – راجع شرح المواهب جـ ٨ ص ٤٢١.

١٣ – الفرق بين الفرق ص ٢٥.

١٤ – راجع مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٣٤٠ والفرق بين الفرق ص ٢٠٨.

١٥ – شفاء العليل ص ٥٦.

١٦ – الملل والنحل ٢٣٣/١.

١٧ – المقالات جـ ٣٤١/١.

١٨ – الملل والنحل جـ ١ ص ١١٦.

١٩ – المقالات: جـ ١ ص ٣٤١.

٢٠ – الملل والنحل ١١٦/١.

٢١ – مقالات الإسلاميين ٣٤١/١.

٢٢ – ابن حزم: الفصل ٨/٣.

٢٣ – الملل والنحل ١١٧/١.

٢٤ – الملل والنحل جـ ١ ص ١١٩.

٢٥ – مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٣٤٢.

٢٦ – الفصل جـ ٣ ص ٨.

٢٧ – الملل والنحل جـ ١ ص ١١٧.

٢٨ – التبصير ص ٦٢.

٢٩ – الأشعرى: مقالات الإسلاميين ٣٤١/١.

٣٠ – الفرق بين الفرق ص ٢٠٨.

٣١ – الفرق بين الفرق ص ٢٨.

٣٢ – مقالات الإسلاميين ٣٤١/١.

٣٣ – المقالات جـ ١ ص ٣٤١.

٣٤ – السابق ٢١٦/١، ٣٤٢.

٣٥ – المقالات جـ ١ ص ٣٤٢.

٣٦ - السابق ١/٣٤٢.
٣٧ - الفرق بين الفرق ٢٠٨.
٣٨ - المصدر السابق ٢٠٨.
٣٩ - الملل والنحل ١/١٢٠.
٤٠ - الفصل فى الملل والنحل ٤/٨٠.
٤١ - الفرق بين الفرق ٢٠٩، ٢١٤.
٤٢ - شرح المواقف ٧/٣.

النجـــدات

التعريف بهم :

النجـدات هـم أتبـاع نجـدة من عـامـر الحنفى، وهـم إحـدى الفـرق السـبع الكبـار لفرقة الخوارج[1].

ومن الجـدير بالذكـر أنه لا توجـد لفـرقـة الخـوارج عـمـومًـا، ولفـرقـة النجـدات منهم خصوصًا، مصادر من تأليفهم، ومن ثم فإن من يتـصـدى للكتـابة عنهم، لابد أن يسـتـقى معلوماته مما كتبه عنهم مؤرخو الملل والنحل والفرق[2].

هذا، وإن فـرقـة النجـدات لا تذكـر كثـيـرًا، نظرا لقـصـر عمرها، ولانحصـارها فى بيئة صغيرة، هى اليمامة، وإن كان نجدة قد أتيح له السـيطرة على بعض مناطق اليـمـن، والبحرين فى بعض الأوقات.

لقد كانت ظاهرة الانشقاق أمرًا بارزًا فى تطور فـرقـة الخـوارج، ومن ذلك أنه لما أظهـر الزعـيم الخـارجى المشـهـور نافع بن الأزرق البـراءة من العـقـدة عنه، وسـمـاهم مشـركين، واسـتـحل قـتل أطفـالهم ونسـائهم فـارقـه أبو فـديك وغـيـره وذهبـوا إلى اليـمـامـة، فاسـتـقبلهم بهـا نجـدة بن عـامـر فى جند من الخوارج، وكانوا يريدون اللحاق بعسكر نافع، فأخبروه بما أحدث نافع، فمنعهم من اللحاق به، فـبـايعـوه خليـفـة وهو لم يجـاوز الثـلاثين عـامًـا، وذلك فى عـام ٦٦هـ (٦٨٥م) وأكـفـروا من قال بإكفـار العقـدة منهم، كـمـا كـفـروا من قال بإمـامـة نافع، وأقـامـوا على إمـامـة نجـدة إلى أن اختلفوا عليه فى أمور نقموها منه.

انقسام أتباع نجدة عليه فى حياته:

لما اختلف أتباع نجـدة عليـه، صـاروا ثلاث فرق:

١ - فـرقـة صـارت مع عطيـة بن الأسـود الحنفى إلى سـجـسـتـان وتبـعـهم كـذلك خـوارج سـجـسـتـان؛ ولهـذا قـيل لخـوارج سجستان فى ذلك الوقت: «عطوية»[3].

٢ - وفرقـة صـارت مع أبى فُدَيْكَ حـربا على نجـدة، وهم الذين قتلوا نجدة عـام ٧٠هـ (٦٨٩)م.

٣ - وفـرقة عـذروا نجدة فى أحداثه، وأقـامـوا على إمامته[4].

أهم ما نقمه أتباع نجدة عليه :

١ - مما نقـمـه أتبـاع نجـدة عليـه: أنه بعث

جيشًا فى غزو البر، وجيشًا آخر فى غزو البحر، ففضل الذين بعثهم فى البر على الذين بعثهم فى البحر، فى الرزق والعطاء، مع أن الغزو عن طريق البحر أخطر وأشق من الغزو عن طريق البر.

٢ - أن نجدة بعث جيشًا، فأغاروا على مدينة الرسول ﷺ، وأصابوا منها فتاة من بنات عثمان بن عفان، فكتب إليه عبدالملك بن مروان فى شأن الفتاة فاشتراها نجدة من الذى كانت فى يديه، وردّها إلى الخليفة عبدالملك، فقالوا له: إنك رَدَدْت جارية لنا على عدونا، وهذا رهانٌ فى الدين.

ويبدو أن نجدة لم يسمح لأتباعه بمواصلة غزو المدينة المنورة، ولا سيما عندما بلغه أن ابن عمر، لبس السلاح، وتأهب للدفاع عن المدينة(٥).

٣ - عذر نجدة أهل الخطأ فى الاجتهاد بالجهالات، وكان السبب فى ذلك أنه بعث ابنه «المضرَّج» مع جند من عسكره إلى القطيف، فأغاروا عليها، وسَبَوْا منها النساء والذرية، وقوَّموا النساء على أنفسهم، ونكحوهن قبل إخراج الخُمُس من الغنيمة، وقالوا: إن دخلت النساء فى قَسْمنا فهو مرادنا، وإن زادت قيمَهُن على نصيبنا من الغنيمة، دفعنا الزيادة من أموالنا، فلما رجعوا إلى نجدة سألوه عما فعلوا من وطء النساء، ومن أكل طعام الغنيمة، قبل إخراج الخُمُس منها، وقبل قسمة أربعة أخماسها بين الغانمين.

فقال لهم نجدة: لم يكن لكم ذلك، فقالوا: لم نعلم أن ذلك لا يحلّ لنا فعذرهم بالجهالة؛ ولذا سمى النجدات بـ «العاذرية»، لأنهم كانوا يعذرون من اجتهد فى حكم فلم يصبه(٦).

٤ - إسقاطه حد الخمر عن رجل كان يشرب الخمر فى عسكره؛ لأنه كان شديد النكاية فى العدو(٧).

١ - **أهم ما ينسب إلى نجدة من آراء:** من مذهب نجدة: أن الدين أمران:

أحدهما: معرفة الله تعالى، ومعرفة رسول الله ﷺ.

والآخر: الإقرار بما جاء من عند الله تعالى جملة، وكذلك تحريم دماء المسلمين، وتحريم اغتصاب أموالهم، فهذا كله واجب معرفته على كل مكلف.

وماسوى ذلك فإن الناس معذورون بجهالته، حتى تقيم عليه العلماء الحجة فى الحلال والحرام.

ويرى نجدة أن من استحل باجتهاده شيئًا محرمًا فهو معذور، ومن خاف العذاب على

المجتهد المخطئ قبل قيام الحجة عليه فهو كافر[٨].

٢ - ومن أقوال نجدة أيضًا: أنه تولى الحدود من موافقيه، وقال: لعل الله يعذبهم بذنوبهم فى غير نار جهنم، ثم يدخلهم الجنة، كما زعم أن النار يدخلها من خالفه فى دينه.

٣ - ومن أقواله كذلك، ماذهب إليه من القول بأن من نظر نظرة صغيرة، أو كذب كذبة صغيرة، وأصر عليها فهو مشرك، وأن من زنا؛ وسرق، وشرب الخمر، غير مصر على ذلك فهو مسلم، إذا كان من موافقيه على دينه[٩].

٤ - ومن آراء نجدة: أن إقامة إمام ليست واجبة وجوبًا شرعيًا، فليس على الناس أن يتخذوا إمامًا، وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق فيما بينهم هذا مع أن عامة رؤساء الخوارج كانوا يهدفون إلى الاستيلاء على السلطة[١٠]:

وقد كان من أمر نجدة أنه أرسل أسئلة فقهية فى أمور فرعية إلى ابن عمر، فحولها إلى ابن عباس الذى رفض الإجابة عنها، وأبدى دهشته من هذا الرجل الذى لا يتورع عن سفك دماء المسلمين أنهارًا، وهو مع ذلك يدقق فى هذه الأمور الفرعية الفقهية. وبينما أحجم نجدة عن مهاجمة مكة والمدينة لم يتورع عن قطع الميرة عن أهل الحرمين، الواردة إليهم من البحرين واليمامة، إلى أن كتب إليه ابن عباس، فكف عن ذلك[١١].

وأعلن هذه الآراء، فلما أحدث نجدة هذه الأحداث وعذَر أتباعه بالجهالات! استتابه أكثر أتباعه من أحداثه وآرائه، وقالوا له: اخرج إلى المسجد وتُبْ من أحداثك، ففعل ذلك.

ثم شعر فريق من أتباع نجدة بالندم على استتابته، وانضمّوا إلى العاذرين له، وقالوا له: أنت الإمام، ولك الاجتهاد، ولم يكن لنا أن نستتيبك، فتب من توبتك، واستتب الذين استتابوك، وإلا نابذناك، ففعل ذلك أيضًا، وهى نفس المقالة التى قالها الخوارج من قبل للإمام علىّ - كرّم الله وجه - فلم يعبأ بهم ولا بمقترحاتم السخيفة.

لكن الذى حدث عقب هذا، أن أصحاب نجدة افترقوا عليه، خالفه أكثرهم، وقالوا له: اختر لنا إمامًا غيرك فاختار أبا فُدَيْك.

وهذا من أعجب الأمور أن يعهدوا لمن خالفوه باختيار إمام يقوم بالأمر بعده[١٢].

وقد تعاون «راشد الطويل» من رجالهم مع أبى فديْك هذا وصارا يدًا واحدةً، فلما استولى أبو فُدَيْك على اليمامة، علم أن أصحاب نجدة إذا عادوا من غزواتهم، أعادوا

نجدة إلى الإمارة، فطلب نجدة ليقتله، فاختفى نجدة فى دار بعض عاذريه ينتظر رجوع عساكره الذين كان قد فرقهم فى سواحل الشام ونواحى اليمن.

ونادى منادى أبى فُدَيْك: مَنْ دلّنا على نجدة فله عشرة آلاف درهم، وأيُّ مملوك دلَّنا عليه فهو حُرٌّ، فدلت عليه أَمَةُ الذين كان نجدة عندهم، فأنفذ أبو فُدَيْك راشدًا الطويل فى عسكر إليه، فكَبسُوه وحملوا رأسه إلي أبى فُديْك. كانت تلك المأساة عام ٧٠هـ (٦٨٩م)[١٣].

وقد افترقت النجدات بعد نجدة إلى: عَطَوية وفدُيكية. وبرئ كل واحد منهما من صاحبه بعد قتل نجدة، وصارت الدار لأبى فُدَيْك، إلا مَنْ تولى نجدة، وصار أهل سجستان وخراسان وكرمان وقهستان من الخوارج وعلى مذهب عطيه[١٤].

وبالرغم من أن حركة النجدات قد انتهت بقتل نجدة، فإن آثارها الفكرية ظلت باقية فى البحرين وفى البلاد التى ذكرناها آنفًا[١٥]. ضمن تراث الخوارج وتأثيرهم.

وقد بقى أبو فُدَيْك حينًا بعد مقتل نجدة، إلى أن بعث إليه عبدالملك بن مروان عمر بن عبيدالله بن معمر التميمى فى جند، فقتلوا أبا فُدَيْك، وبعثوا برأسه إلى عبدالملك بن مروان[١٦].

وقد اختلفت النجدات بعد نجدة إلى اتجاهات ثلاثة فيما يتعلق بموقفها منه:

(أ) فرقة أكفرته: وصارت إلى أبى فُدَيْك كراشد الطويل وأبى بيهس، وأبى الشمراخ، وأتباعهم.

(ب) وفرقة عذرته فيما فعل وفيما أفتى، وهم جمهور النجدات.

(جـ) وفرقة ثالثة هم الذين بعدوا عن اليمامة، وكانوا بناحية البصرة، حيث شكّوا فيما حُكى من أحداث نجدة، وتوقفوا فى أمره، وقالوا: لا ندرى هل أحدث تلك الأحداث أم لا، فلا نبرأ منه إلا باليقين، ويمكن تسميتهم بـ «الواقفة».

وهكذا كانت النجدات، برغم نزوعهم إلى الاعتدال بالقياس إلى الأزارقة، نموذجًا للمراهقة الفكرية والنزعات العاطفية وسذاجة المواقف الحديثة التى قادتهم فى النهاية إلى المصير الذى ألم بفرقة الخوارج وآرائهم المتطرفة.

ا.د. عبداللطيف العبد

الهوامش :

١ - تأليف مجموعة من الباحثين : الموسوعة الميسرة فى الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف : د. نافع بن حماد الجهتى. ط ٣، دار الندوة العاليمة بالرياض ١٤١٨هـ جـ٢، ص ١٠٦٣.

٢ - د. محمد أبو سعدة : الخوارج فى ميزان الفكر الإسلامى، القاهرة ١٩٩٨م، ص١٩.

٣ - فلهوزن : الخوارج والشيعة ترجمة من الألمانية : د. عبدالرحمن بدوى مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة، ١٩٥٨م، ص٧٧.

٤ - البغدادى : الفرق بين الفرق : تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد، مكتبة محمد على صبيح بالقاهرة، ص ٨٧.

٥ - الأشعرى : مقالات الإسلاميين ١ : ١٦٤ تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٩م، جـ١، ص ١٦٤.

٦ - البغدادى : الفرق بين الفرق، ص ٨٨.

٧ - فلهوزن : الخوارج والشيعة ص ٨٠.

٨ - الشهرستانى : الملل والنحل. إعداد وتقديم. د. عبداللطيف محمد العبد، ط، ١٣٧٩ هـ - ١٩٧٧م، مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة ص ١٢٦.

٩ - الفرق بين الفرق : ص ٨٨ - ٨٩، وانظر الخوارج والشيعة ص ٨١.

١٠ - الشهرستانى : الملل والنحل ص ١٢٦.

١١ - ١٢ - الفرق بين الفرق، ص ٨٩، محمد شريف سليم : ملخص تاريخ الخوارج منذ ظهورهم إلى أن شتت المهلب شملهم، دار التقدم بالقاهرة، ١٩٢٤م، ص ٣٩.

١٣ - ابن الأثير : الكامل، القاهرة جـ ٢، ص ١١٦ - ١١٧.

١٤ - انظر الكامل : ٤ : ١٦٨ والخوارج والشيعة ص ٨١، ٨٢.

١٥ - الخوارج والشيعة : ص ٨٣.

١٦ - الفرق بين الفرق ص ٨٩ - ٩٠ وتاريخ خليفة بن خياط، تحقيق د. سهيل زكار، دار الفكر ـ دمشق، ١٩٩٣م، ص ٢٠٥.

المراجع :

١ - ابن الأثير : الكامل فى التاريخ، دار صادر، بيرت ١٩٦٥م.

٢ - شريف يحيى : معجم الفرق الإسلامية، دار الأضواء بيروت ١٩٨٦م.

٣ - الطبرى : تاريخ الطبرى . دار الكتب العلمية، بيروت ، ١٩٩٧م.

٤ - عارف تامر : معجم الفرق الإسلامية دار المسيرة بيروت ١٩٩٠م.

٥ - مجموعة مؤلفين : موجز دائرة المعارف الإسلامية ، مركز الشارقة للإبداع الفكرى، ص ١٥ ، ١٩٩٨م.



النَّظَّامِيّــــــة

الكلام عن النظامية يحتاج إلى الكلام عن النظام لأنه هو الممثل لها، ولا يكاد يوجد من حملها بعده، فهو واحد من أبرز رجال المعتزلة: «إبراهيم بن سيار النظام» الذى كان من معتزلة البصرة، بل كان أحد كبار المعتزلة فيها. وواحداً من فرسان أهل النظر والكلام على مذهب الاعتزال[1]. ولم تذكر المراجع التى تعرضت للحديث عنه سنة مولده، ولكن ذلك لم يمنع بعض العلماء من استنباط سنة مولده بناءً على معرفتهم لسنة وفاته ولسنوات عمره التى عاشها، فقد ذكر أنه توفى عام ٢٢١هـ عن ست وثلاثين سنة كما يقول ابن نباتة، وعلى ذلك يكون مولده تقريبا فى سنة ١٨٥هـ[2].

غير أنه يوجد من النصوص ما يدعو إلى الشك فى صحة ما يقوله ابن نباتة، إذ يحدثنا المسعودى[3]: أن النظام حضر مجلس يحيى بن خالد البرمكى وزير الرشيد مع طائفة من أهل النظر والكلام مثل أبى الهذيل العلاف، وهشام بن الحكم، وبشر بن المعتمر، وثمامة بن أشرس وكثيرين غيرهم. وأن الوزير قال لهم: أكثرتم الكلام فى الكمون، والظهور، والقدم، والاستطاعة، والجوهر، والكمية، وطلب منهم أن يتكلموا فى «العشق» فقال كل واحد منهم كلاما، وكان للنظام كلام قاله أيضا.

ويذكر الخوانسارى[4] أن «النظام كان بالبصرة من المعاصرين لهارون الرشيد، وقد طلبه الرشيد منها إلى بغداد لأجل المناظرة مع الجارية المسماة: «بالحسينية»، فناظر هذه الجارية وسألها عن ثمانين مسألة فأجابت عنها بحضرة الخليفة، ثم سألته عن مسائل فلم يقدر على جوابها. ويحدثنا ابن المرتضى أن جعفر بن يحيى البرمكى ذكر «أرسطوطاليس» فقال النظام: قد نقضت عليه كتابه. فقال جعفر: كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه؟! فقال: أيما أحب إليك أن أقرأه من أوله إلى آخره، أم من آخره إلى أوله؟، ثم اندفع يذكر شيئا وينقض عليه، فتعجب منه جعفر[5]. ويقول القمى أيضا: إن النظام كان فى زمن هارون الرشيد[6].

يؤخذ من هذه النصوص وإن كان بعضها للمتأخرين، أو لبعض خصوم النظام - الذين ربما يكونون قد وضعوها بقصد الدعاية - ما

يدل على أن النظام عاصر هارون الرشيد واتصل بالبرامكة.

ويذكر السيد المرتضى وغيره: أن والد النظام جاء به وهو حدث إلى الخليل بن أحمد ليعلمه، فامتحنه الخليل فى وصف زجاجة فمدحها بقوله: تريك القذى، وتقيك الأذى، ولا تستر ما ورى، ثم ذمها بقوله: سريعة كسرها، بطىء جبرها. ثم امتحنه فى وصف نخلة فمدحها قائلا: حلو مجتناها، باسق منتهاها، ناضر أعلاها. وذمها قائلا: صعبة المرتقى، بعيدة المجتنى، محفوفة بالأذى. عند ذلك قال له الخليل: يا بنى: نحن إلى التعلم منك أحوج(٧).

وإذا صحت علاقة النظام بالخليل بن أحمد المنوفى، فلابد أن يكون قد ولد قبل وفاة الخليل بن أحمد بما يجعله أهلا لتلقى العلم عنه، ولابد أن تكون مواهبه العقلية قد نضجت بعض النضج(٨).

وأيا ما يكن فنستطيع أن نقول: إن حياة النظام تقع على وجه تقريبى بين عامى ١٦١، ٢٣١هـ وأنه مات بعد أن أشرف على العقد السادس من العمر أو جاوزه. على أن «هورتن» يؤكد أن النظام مات بين الستين والسبعين من العمر وأنه ولد حوالى عام ٧٧٥م الموافق عام ١٦٠هـ(٩).

والنظام كما قلنا: واحد من معتزلة البصرة، وكان يعيش فيها الخليل بن أحمد، وكان فيها أيضًا «الزيادون» الذين ينتمى إليهم النظام بالولاء، فيجوز أن يكون قد ولد بالبصرة أو بها نشأ. وهو كثيرًا ما يلقب بالبصرى. والنصوص تكاد تجمع على أنه أخذ الاعتزال عن أبى الهذيل العلاف شيخ البصريين فى الاعتزال، ومقدم الطائفة، ومقرر الطريقة والمناظر عليها(١٠).

وعلى عادة علماء هذا العصر فقد تنقَّل النظام فى بلدان كثيرة، يقصد العلماء، ويؤم مجالسهم؛ فقصد «الأهواز»(١١) وزار كسكر(١٢) وخرج إلى الحج، وورد الكوفة فلقى بها هشام بن الحكم وجماعة المخالفين، فناظرهم فى أبواب دقيق الكلام فقطعهم(١٣)، وورد بغداد أيضًا عرف مجلس الرشيد ووزيره يحيى البرمكى، وعرف جعفر بن يحيى، وحضر مجلس المأمون مع أستاذه أبا الهزيل(١٤). والظاهر أن النظام قد استقر به المقام أخر الأمر فى عاصمة الخلافة، بعد أن طاف بحواضر الثقافة الإسلامية لعهده. والظاهر أيضا أنه قد أصبح بعد الفقر من أهل الغنى.

لقبه :

اختلف فى سبب تلقيبه بالنَّظَّام فيذكر المعتزلة أنه لقب بالنَّظَّام لأنه كان نَّظَّاما للكلام المنثور، والشعر الموزون، ويذكر غيرهم:

أن المعتزلة يموهون بهذا القول على الأغمار، وأن الصحيح: أنه لقب بالنظام لأنه كان يُنَظِّم الخرز فى سوق البصرة؛ فلأجل ذلك لُقِّبَ بالنظَّام[١٥].

ويقول أبوريدة: لست أجد ما يدعو إلى الشك فى أنه كان ينظم الخرز فى سوق البصرة، فنحن نعرف أنه كان فى أول أمره فقيرا وكان من الموالى، وقد حكى الجاحظ عنه أنه قال: جعت حتى أكلت الطين، وأنه كان يتقلب بين الناس ليجد من يُصيب عنده غذاء أو عشاء فما قدر عليه، فربما نزع قميصا له وباعه ليأكل من ثمنه. ولما بعث له بعض أهل الخير بثلاثين دينارا. قال النظام متعجبا: إنه لم يملك قبلُ فى جميع دهره ثلاثين دينارا.

ثقافتـه :

تخرج النظام فى مجلس خاله وأستاذه أبى الهذيل العلاف، وكان يصحبه فى غدواته ومناظراته، بل كان يدخل فيما يجرى بين أبى الهذيل وغيره من مناظرات، كالذى حكاه الصفدى وابن نباتة وابن شاكر. ويقول البغدادى: إن النظَّام كان فى زمان شبابه قد عاشر قوما من الثنوية، وقوما من السمنية القائلين: بتكافؤ الأدلة ـ وخالط بعد كبره قوما من ملاحدة الفلاسفة، ثم خالط هشام ابن الحكم الشيعى[١٦] ـ كما يعرف عن النظّام أنه أمعن فى قراءة كتب الفلاسفة، وأنه كان منذ صغره يتوقد ذكاء ويتدفق فصاحة، وكان كثير الحفظ. يقول ابن المرتضى: إنه حفظ القرآن والتوراة والإنجيل والزبور ويفسرها مع كثرة حفظه الأشعار، والأخبار، واختلاف الناس فى الفتيا. على أن النظام لم يكن رغم كثرة حفظه مقلدا مرددا، ولا مجرد راوية؛ بل كان يختار ما يحفظ.

وقد واصل النظام تلك الحرب التى قام بها المعتزلة على خصومهم وعلى المخالفين منذ أول أمرهم. فكان واصل مثلا قد ألف فى الرد على المانوية كتابا يسمى الألف مسألة[١٧]. وردود أبى الهذيل على المخالفين مذكورة مشهورة[١٨].

وقد نهض النظام للدفاع عن الإسلام والرد على المخالفين من ثنوية على اختلاف نحلهم، ومن دهرية، ورافضة وغيرهم وكان اضطلاعه بهذا العبء يحتم عليه دراسة مذاهب المخالفين. فأضيف بذلك عنصر جديد إلى ثقافته، لأن أصحاب الفرق التى رد عليها النظام كان لهم إلمام بفلسفة اليونان، وكان المنائية قد خلطوا مذاهب الفرس بالثقافة اليونانية ونشروها دينًا سرِيًا بين المثقفين[١٩]. وقد أظهر النظام من القدرة على الحجاج فى إبطال مذاهب الخصوم ما يشهد بمعرفته بها.

نهج النظام :

المتأمل فى آراء النظام يجد أن مباحثه ـ فيما عدا ذات الله ـ مشبعة بآراء طبيعية، ومعظمها يدور حول أمور مادية محسوسة. بل إن النظام ليجسم، بعض الموجودات الروحانية، وبعض الأعراض والخصائص الجسمانية على نحو ما، وهذا مما يدل على تأثره بفلسفة الرواقيين كما يرى الشهرستانى عندما يقول بعد تقريره لرأى النظام فى الكون: «وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة، وأكثر ميله أبدا إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين[٢٠]» لكن الشهرستانى يذهب إلى أن ميل النظام إلى قول الطبيعيين ناشئ عن قصوره عن إدراك مذهب غير الطبيعيين، ويستشهد على ذلك بمذهبه فى ماهية الروح[٢١] وهو رأى غير سديد، لأن القول بأن الروح جسم لكنه جسم لطيف غير كثيف لا يقتصر على النظام بل قال به كثيرون.

والذى يمكن الجزم به عند الاستقراء لآراء النظام أن ينزع فى تفكيره نزعة حسية، وهى نزعة غالبة عليه، ولم ينج من أثر هذه النزعة عنده إلا الذات الإلهية؛ أما الممكنات فهى جميعا؛ حسية عنده وعند أكثر متقدمى المتكلمين. فالروح مثلا عنده حسية، وهى جسم لطيف كما ذكرنا آنفا، وهو ينكر الأعراض إلا الحركة، أما الطعوم والروائح وما إليها فهى عنده أجسام لطيفة أيضا، والعلوم والإرادات عنده حركات النفس[٢٢]، وقد عرفنا أنه يعترف بالحركة لما لها من كيان محسوس.

ويذكر الشهرستانى أن النظام كان ينكر الجن رأسا، وكان ينكر الأمور المجردة من المحسوس. فالطول عنده هو الطويل، والعرض هو العريض، والخلق هو الشئ المخلوق، والابتداء هو المبتدأ، والإرادة هى المراد. والباقى لا يبقى ببقاء، والفانى لا يفنى بفناء. وهو ينكر أيضا أن تكون الحياة والقوة معنى غير القوى الحى، والروح هى النفس وهى حى بذاته.

وهكذا يمضى النظام فى تفكيره حتى يصير العالم عنده عبارة عن مادة وحركة، وهذا هو المذهب الآلى فى الطبيعة ممزوجا عنده بإنكار الصفات الذهنية.

ويحكى الجاحظ عن أستاذه ـ النظام ـ ما يدل على معرفة النظام بطبائع الحيوان على اختلاف أنواعها[٢٣]. ونستطيع مما تقدم أن نستنبط أن النزعة الغالبة مع النظام فى تفكيره الدينى والطبيعى هى نزعة التنزيه المطلق فيما يتعلق بذات الله، والنزعة المادية الطبيعية فيما عدا ذلك.

الاتجاه العلمى :

تتجلى النزعة العلمية عند النظام فى أنه كان يأخذ بالمنهج التجريبى فى تعريف بعض الحقائق.

فقد حكى الجاحظ أن النظام اشترك مع الأمير محمد بن على بن سليمان الهاشمى فى إجراء تجارب على الحيوان منها تجربة لمعرفة أثر الخمر على الحيوان فى مختلف أنواعه. فسقوها للحيوانات العظيمة الجثة كالإبل، والخيل، وسقوها للشياه، والظباء، والكلاب، بل سقوها للنسور، وصبوها فى أفواه الأفاعى، وشاهدوا أثر الخمر على هذه الحيوانات كلها.

ويحدثنا النظام عن ذلك فيقول: إنه قام بهذه التجارب ولم يجد فى جميع الحيوانات أملح سكرا من الظبى. وهو يقول: ولولا أنه من الترفه لكنت لايزال عندى الظبى حتى أسكره وأرى طرائف ما يكون منه[٢٤].

كان النظام يشرف على التجارب، ويفسر ظواهرها، ولم يكن يستطيع أن يقوم بهذه التجارب مستقلا؛ لأنه كان يعوزه المال الذى يمكنه من الحصول على ما يريد، ومهما يكن من بساطة هذه التجارب، فقد كان النظام يصل منها إلى بعض الحقائق، وهى على كل حال من وسائل المنهج التجريبى، وتدل على نزعة النظام التجريبية. فلم يكن رجلا يصدق كل ما يلقى عليه؛ بل هو يحاول كشف العلل البعيدة، فتراه مثلا ينكر «الطيرة»، لأن الواقع لا يؤيدها؛ بل قد يأتى على خلاف ما يتوقع المتطير.

وهو ذو نزعة نقدية فى تفكيره، يتناول ما يصل إليه علمه ويزنه بميزان العقل، وعلى هذا الأساس يقبله أو يرفضه، ويرفع من شأن الشك، إذ يقول: نازعت الشكاك والملحدين فوجدت الشاك أبصر بجواهر الكلام من أصحاب الحجة. وقال: الشاك أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك، ولم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال الشك[٢٥] ويمكن لقارئ هذه الأوصاف أن يقول: ببوادر الشك المنهجى لدى النظام.

وأخيرا يظهر أثر النزعة العلمية عند النظام فى أسلوبه فهو ذو أسلوب علمى دقيق لذلك يعيب من يستعمل التورية فى الكلام لما قد يكون وراءها من غرور وكذب ولأن المفهوم منها قد يكون غير المقصود ولأن عبارة التورية تحتمل مفيدين، فهى غير حاسمة الدلالة، ومن ثم يعرض عنها فى أسلوبه المنطقى الصارم.

الاتجاه الجدلى عند النظام :

النزعة الثانية عند النظام والنظامية، بعد

الاتجاه العلمى هى النزعة الجدلية التى يتجلى أثرها فى الدور الكبير الذى قام به النظام فى مجادلة المخالفين وقطعهم، والانتصار للإسلام حسب مذهبه ومنهجه. فالنظام ـ كما يقول (نيبرج) أكبر عقل، وأحدّ ذهن فى الكفاح الذى قام بين الإسلام وغيره[٢٦] من النحل والملل، وأنه كانت له قدرة على إفحام الخصم حتى إن أستاذه أبا الهذيل العلاف ـ مع علو كعبه فى الجدل ـ كان يخشى النظام ويتمارض لئلا يظهر أمامه بمظهر المغلوب. ويقول «الخياط»: إن النظام هو من أكبر من رد على الدهرية كما رد على «جالينوس» الذى كان يزعم أن النفس هى المزاج[٢٧].

أما المنانية الذين كانوا يقولون: بالنور والظلمة، وأن الصدق خير وهو من النور، والكذب شر وهو من الظلمة؛ فقد رد على مذهبهم وهدم قولهم بالاثنينية، فقال لهم: «حدثونا عن إنسان قال قولا كذب فيه من الكاذب؟ قالوا الظلمة. قال فإن ندم بعد ذلك على ما فعل من الكذب. وقال كذبت وقد أسأت فمن القائل: قد كذبت؟ فاختلفوا عند ذلك ولم يدروا ما يقولون، فقال لهم النظام: إن زعمتم أن النور هو القائل قد كذبت وأسأت فقد كذب لأنه لم يكن الكذب منه ولا قاله. والكذب شر فقد كان من النور شر وهو هدم لقولكم.

وإن قلتم: إن الظلمة قالت قد كذبت وأسأت، فقد صدقت والصدق خير فقد كان من الظلمة صدق وكذب، وهما عندكم مختلفان، فقد كان من الشىء الواحد شيئان مختلفان خير وشر على حكمكم وهذا هدم لقولكم بقدم الاثنين[٢٨].

كذلك حاول النظام أن يبطل قول المنانية بالامتزاج بين النور والظلمة، فقد زعم المنانية أن النور والظلمة مختلفان بالجوهر والعمل واتجاه الحركة، ولكنهم مع هذا قالوا: بتمازجهما فقال النظام: إذا كان الأمر على ما وصفتم فكيف امتزجا، وتداخلا، واجتمعا من تلقاء أنفسهما، وليس فوقهما قاهر قهرهما ولا جامع جمعهما ومنعهما من أعمالهما، كما يمنع الحجر مما فى طبعه من الانحدار، وكما يمنع الماء مما فى طبعه من السيلان؟ بل ينبغى أن يكونا لايزدادان إلا تباينا ومفارقة على قولكم[٢٩].

وقد اعتُرِضَ على النظام بأنه يقول: بأن الجسم لامتناه فى التجزؤ، فكيف يقطع المسافة اللامتناهية الأجزاء قال: يقطع الأجزاء بالطفرة، للتخلص من هذه الصعوبة. كذلك ألزم النظام المنانية ـ من قولهم: يتناهى النور والظلمة فى بعض جهاتهما ـ أن يقولوا: بالتناهى فى جميع الجهات[٣٠].

ورد على الديصانية التى زعمت أن فعل

النور للحكمة جوهر منه وطباع، وأن خشونة الظلمة وتأذى النور بها جوهر وطباع، وأن النور لم يزل متأذيا بالظلمة، وأنه إنما مازجها لتأذيه بها. ثم زعموا أن هذا لا يلزمهم القول بأنه لم يزل ممازجا لها. فقال لهم النظام: إذا كان هذا ما تقولون. فينبغى أن يكون النور لم يزل ممازجا للظلمة، وإذا كان مزاجه لها عن تأذيه بها حكمة، وفعل الحكمة من جوهره وطباعه، وما كان من طباع الشىء فغير مقارن له. هذا واجب لازم(٣١).

على أن النظام قد أحال وصف الله بالقدرة على الظلم، وعلل ذلك بأن الظلم لا يقع إلا من ذى حاجة حاملة له على اعتقاده، أو من جاهل بقبحه وعاقبته والله ليس كذلك. كما قال: إن الله يفعل العدل لحسنه وشرفه لا لاجتلاب منفعة أو لدفع مضرة.

وكان من أثر هاتين النزعتين النقدية والجدلية عند النظام أن أثارتا عليه خصومات كثيرة، فأهاج على نفسه المتكلمين من معتزلة وغير معتزلة، ومحدثين، وفقهاء إلى جانب ما أهاج من ثنوية، ودهرية. والذى يبدو لنا: أن النظام كان مولعا بالمجادلات، والمناظرات؛ لأنه كان يجد فيها غذاء لعقله، ورياضة لقدرته الجدلية، بل يظهر ـ كما يقول أستاذنا أبو ريدة(٣٢) ـ أنه كان يختبر الناس ويجادلهم على ما يشبه الطريقة السقراطية التوليدية.

الاتجاه إلى التعميق :

أما النزعة العقلية الثالثة عند النظام، فهى: نزعة التعمق فى البحث، ومن أهم دلائلها عنده أن النظام كان يلتزم المنطق فى تفكيره إلى أقصى حد. لا يرهب شيئا ولا يبالى أن ينتهى إلى الاصطدام بالنصوص، أو الطعن فيمن يكون موضع الإجلال، وقد يكون من أسباب هذا التطرف والتغلغل، أن النظام كان مولى، وكان ذكيا عرف الكثير من الشدائد، فلا غرو أن يكون فيه سوء ظن بالناس وثورة على الأوضاع، وأن يكون تفكيره صارما لا هوادة فيه، وقد كان الاشتغال بالعلم هو الشىء الوحيد الذى يجد النظام فيه راحته، والمنفذ الوحيد الذى يجد فيه حريته، كان هذا شأن كثير من الموالى الذين كانوا ينزعون إلى التحرر من سلطان العرب ويحاولون ألا يكون لعقائد العرب ودينهم استئثار بالعقل. ونجد بعض المؤرخين يرمون النظام بميله إلى الثقافات الأجنبية كمذاهب البراهمة، وما ينتج عنها من تعارض مع النبوات والشرائع، وأنه لم يجاهر بذلك خوفا من السيف، كما كانوا يرمونه بالتأثر بالثنوية(٣٣)، وأحسب أنه رأى لا يخلو من مبالغة.

ومن وجوه النقص فى النظام أنه كان رجلا سيىء الظن يسرف فى سوء الظن، ويفرط فى المهاجمة والاتهام. ويسهل على الباحث أن يجد أثر هذه النزعة عنده فى موقفه من الحديث، ومن الصحابة، فهو لا يمحص ما يروى له، ويبنى مهاجمته للصحابة على روايات غير صحيحة، يظهر ذلك فى طعنه أحيانا فى سيدنا على رضي الله عنه مع احترامه له أحيانًا، وتصويبه إياه فى التحكيم، وتخطئة من حاربه(٣٤).

ويعلل ابن أبى الحديد تلك النزعة فى النظام بأنه كان بعيدا عن معرفة الأخبار والسير، ناصبا فكره، جاهدا نفسه فى الأمور النظرية الدقيقة، كمسألة الجزء الذى لا يتجزأ، ومداخلة الأجسام وغيرهما، ولم يكن الحديث والسير من فنونه ولا من علومه.(٣٥) فالنظام قد أخذ من كل علوم عصره، فأتقن بعضها ولم يتقن بعضها الآخر، وهذا أقرب للصواب.

هذا وللنظام مؤلفات كثيرة، ولكن مثله فى هذا كمثل معظم المعتزلة، ليس لدينا شىء من مؤلفاته، ولا حتى من أسماء كتبه، إلا ما ورد ذكره فى كتب الخياط، والأشعرى، والبغدادى. ومنها (الجزء) وقد ذكره الأشعرى، وكتاب (الثنوية) يرد فيه على الثنوية، وكتاب (التوحيد)، وقد ذكره الخياط، كما ذكر له كتاب (العالم)، ثم (نقض كتاب أرسطوطاليس) كما ذكره صاحب المنية والأمل.

ولم يترك النظام ـ مع كل هذا الجهد ـ من الأثر فى مدرسة المعتزلة ما تركه أستاذه «العلاف» بل نجد كثيرا من المعتزلة قد عارضوا آراءه، ومنهم أستاذه العلاف، و«الإسكافى»، و«جعفر بن حرب»، و«الجبائى».

أما عن تلاميذه فأهمهم «الجاحظ» و«على الأسوارى»، وأما أحمد بن حائط وفضل الحرثى، وهما أيضا من تلاميذ النظام، فقد طردتهما المعتزلة بعد أن قال الأول بتناسخ الأرواح، وطعن الثانى فى النبى صلى الله عليه وسلم، وزعم أن أبا ذر كان أزهد منه.

على أن ذلك لا يقلل من شأن النظام وأثره فى مدرسة الاعتزال، فهو على حد تعبير الجاحظ قد أنهج للمعتزلة سبلا، وفتق لهم أمورا، واختصر لهم أبوابا، ظهرت فيها المنفعة(٣٦).

منهجه فى التفكير :

من أهم ما يتميز به النظام فى تفكيره ميله إلى النزعة النقدية ـ كما أسلفنا ـ وهى النزعة التى عرف بها المعتزلة جميعا؛ إذ جعلوا العقل أصلا إلى جانب الوحى وربما

يفوقه إن عارض ظاهر النص العقل، ولكن النظام قد فاق أصحابه جميعا فى الاعتداد بالعقل. حتى إنه رفع قيمة «الشك» إلى حد جعله أقرب إلى موقف الفلاسفة منه إلى موقف المتكلمين، وهو القائل: لم يكن يقين قط حتى صار فيه شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما شك(٣٧).

كما أنه استخدم منهج الدراية دون الرواية فى الأحاديث إلى حد أدّى به إلى الشك فى بعض الأحاديث، وإلى الطعن فى بعض رواتها، من أمثال: أبى هريرة، وابن مسعود، وهذا يُعد إسرافا على نفسه من المنهج التكاملى الجامع بين الرواية والدراية؛ فكان يزن أحاديث رسول الله ﷺ بميزان العقل وحده ويقبله أو يرفضه على هذا الأساس، وقد أثار عليه موقفه هذا أهل السنة بعامة، ورجال الحديث منهم بوجه خاص.

كما أن نزعته الناقدة قد أدَّت به إلى إنكار الغيبيات كالتطير، والغول، وأثر الجن على الإنسان، بل كذَّب من ادعى رؤية الجن، أو أنهم يخبرون بشىء من الغيب بل ذهبت به مغالاته فى العقل إلى إغفال بعض ما أشيع من معجزات الرسول ﷺ كانشقاق القمر. وكم كان وثيقا فى تعبيراته، وفيما يستخدمه من مصطلحات؛ الأمر الذى جعله فى جدله وفى عرض آرائه أقرب إلى الفلاسفة منه إلى العلماء، كما ألمحنا من قبل.

مذهبه فى الصفات الإلهية :

يرى النظام أن صفات الله عين ذاته، وأن صفات الله الأزلية من علم، وقدرة، وحياة، لا تفيد أكثر من إثبات الذات الإلهية ونفى أضداد هذه الصفات عن الذات؛ فمعنى قولنا: (عالم) إثبات ذاته، ونفى الجهل عنه، وقولنا: (قادر) إثبات ذاته، ونفى العجز عنه، وقولنا: (حى) إثبات ذاته، ونفى الموت عنه، فاختلاف العلم عن القدرة وعن الحياة إنما يرجع لاختلاف ما ينفى عنه ـ سبحانه ـ من جهل، أو عجز، أو موت.

وكان يرى أن الإرادة لفظ مشترك بين الله والإنسان، ومن ثم فالنفى أوْفى مشابهة بينهما.

ذهب النظام إلي أن الله غير موصوف بالإرادة على الحقيقة(٣٨).

كما يذهب إلى أنه لا يصح أن يوصف البارى بالقدرة على فعل عباده ولا على شىء من جنس ما أقدرهم عليه، فلا يوصف بالقدرة على الظلم، والكذب، ومحال أن يوصف بالقدرة على تعذيب الأنبياء وتنعيم إبليس. وشتان بين القول ألا يوصف الله بالقدرة على الشىء، وبين أنه تعالى لا يقدر

عليـه، لكن هذا الفـرق الدقـيق ندَّ عن هذا الرجل الذكى اللوذعى.

هذا وقد دافع الخيـاط عن النظام بقـوله: إن الله عند النظام لا يفـعل فـعـلا وهو قـادر على تركه وفعل غيـره بدلا منه، إلا أن القيام بالفعل ـ وتركه كذلك ـ يدخل فى دائرة فعل الأصلح؛ فإذا ما فعل الله فعلا فهو أصلح ما يفعله لعباده، فإذا تركه لفعل ثانٍ، فإن هذا الثانى يكون مساويا فى صلاحه للفعل الأول، ولا ينبغى أن يكون الفـعل الثـانى أصلح من الفـعل الأول، وأن يكون الأول دونه وإلا لفـعل الأصلح بدلا من أن يفـعل مـا هو أقل صلاحا(٣٩)؛ لذلك لا يجوز عنده.

قول النظام فى إعجاز القرآن :

ذهب النظام إلى القول بأن القـرآن الكريم معجز بالصَّرفَة؛ أى أن الله صرف العرب، أى صـرف دواعيـهم عن المعـارضـة مع توفـر الأسبـاب الداعية إلى المعارضة ـ خصـوصا بعد التحدى ـ إذ كان يجوز أن يقدر العباد على التأليف لولا أن منعهم الله بمنع وعجـز أحدثهما فيهم(٤٠). لكن ذهب النظام إلى أن وجه إعجاز القرآن هو ما فيه من الإخبار عن الغيـوب، هذا من جهـة، ومن جهـة أخـرى صرف الله الدواعى عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام بذلك.

وقد شنع الأشاعرة على موقف النظام إذ لم يجـد فى نظم القرآن معـجـزة؛ وإنما قـال: بالصَّـرفـة، وأن الله صـرفـهم عن المعـارضـة. وقـد وضح ابن حـزم قـول النظـام، فـقـال: إن مقـصـود النظام بالقـول بالصـرفة أن الله قد أعجزهم ومنعهم عن معارضته جبرا وتعجيزا وأنهم كـانوا قـادرين لو لم يصـرفـهم الله عن ذلك(٤١)، وهو دفاع لا يتعرض لموضوع الاتهام.

وقد أنكر النظام القـيـاس فى الشرعـيـات لأن الشـرع الإسـلامى ـ فى نظره ـ قـد جـمع بين المختلفـات وفـرق بين المتمـاثلات. فـقـد أوجب على الحـائض قـضـاء الصـوم دون الصـلاة، وقبل فى القـتل شـهـادة شـاهدين، بينمـا فى الزنا أوجب شـهـادة أربعـة، مع أن القتل أشد. أما التسوية بين المختلفات فإنه سوَّى بين فعل الصيـد عمدا وخطأ فى إيجاب الكفـارة، وسـوَّى فى ايجـاب القـتـل بـين الردة والزنـا للمـحـصن مع الاخـتـلاف مما يوجب الامتناع.

وإذا صح هذا الكلام عن النظام فهو كلام غيـر محكم، فالمتمـاثلات التى ذكرها ليست متماثلة تماما، ولا يخلو كل منها من أسبـاب مـلابسـات تقـتـضى حكمـا خـاصـا(٤٢)؛ لا يتعـارض مع أصل القيـاس وهـو التسـوية بين المتماثلات، وعدم التسوية بين المختلفات.

هذا ونقـد النظام لاسـتـخـدام العـقـل فى

الشرعيات يثير استغرابًا من معتزلى قوامُ مذهبه الاعتدادُ بالعقل إلى حد تأويل النص كى يستقيم مع العقل. وقد يبدو ذلك مستساغا من أهل الظاهر الذين لا يرون الأخذ بالعقل فى الأصول والفروع، أو من الشيعة الإمامية الذين يجعلون الإمام معصوما فى أحكامه مثل عصمة الرسول نفسه. ومما هو اكثر غرابة أنه قد نسب إلى النظام نقد الصحابة لاجتهادهم فى بعض الأحكام الشرعية. ولقولهم: أقول فيها برأيى فإن كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمن نفسى. فهل يعنى ذلك فقده الاجتهاد؟ أم أنه - كما يقول د/ أحمد صبحى[٤٣] - لا يعد عبارتهم نابعة عن تواضع، وإنما اعتبرها مثيرة للشك فى الأحكام. والواقع أن النظام كما أخذ بمبدأ التفرقة بين الممكن والقديم فى الأمور الإلهية، راعى تحكيم الوحى أو المنطق فى العملية، وتقديم العقل فى الأمور الاعتقادية، وهو مذهب يمكن تفهمه بالرغم مما يثيره من مشكلات.

أما عن قول النظام فى الجزء الذى لا يتجزأ، والطفرة، والكمون، فسنبدأ برأيه فى:

الجزء الذى لا يتجزأ :

ذهب النظام إلى أنه لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وأن الجزء جائز تجزئته أبدا، ولا غاية له من باب التجزؤ.

وقد عرض ابن حزم وجهة نظر النظام مؤيدا له بقوله: «ذهب النظام إلى أنه لا جزء وإن دق إلا وهو يحتمل التجزؤ أبدا بلا نهاية»[٤٤] والقسمة التى يعنيها النظام قسمة ذهنية احتمالية. يوضح الخياط ذلك بقوله: وزعم أنه ليس من جسم من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم قسمين... وإنما أحال إبراهيم جزءا لا يقسمه الوهم، ولا يتصور له نصف فى القلب، يعنى العقل أى التقرير الذهنى.

ولكن لماذا عارض النظام نظرية الجزء؟

هناك عدة اعتبارات ميتافيزيقية وفيزيقية أملت على النظام هذه المعارضة، منها قدرة الله، وأن القول بتناهى مقدورات الله ومعلوماته حتى يحصيها الله ويحيط بها علما إنما هو تصور للقدرة، أو العلم الإلهى على نحو إنسانى. ومنها أن نظرية الجزء تدع انطباعا عاما بتفكك العالم الطبيعى، كما تجعل من الجسم كما منفصلا. ولذلك قدم النظام عدة نظريات معارضة.

ففى معارضته نظرية «الجزء» قدم نظرياته فى الكمون، والمداخلة، والطفرة، وفى معارضته نظرية العلاف فى سكون العالم، أو «استاتيكيته» قدم نظرياته فى الحركة بوجه عام إذ الحركة أدل على القدرة من السكون،

ثم نظريته فى الخلق المستمر. ففى نظرية المداخلة يرى أن العالم مؤلف من عناصر متضادة بالطبع، وأن الله بقدرته قهر الأشياء على ما يريد خلافا لطبائعها. فكل ما فى الطبيعة هو فعل الله بإيجاب خلقه للأشياء.

الكمون :

وفى نظرية «الكمون» يرى النظام أنها تهدف إلى بيان قدرة الله على قهر الأشياء المادية على اختلاف طبعها، فذلك أدل على فعل الله. ويشير النظام إلى مظاهر مختلفة للكمون فى الكائنات وأحوالها.

فمنها : كمون الاحتقان ككمون الزيت فى الزيتون، والدهن فى السمسم، والعصير فى العنب، ويذهب النظام إلى هذا المظهر فى الكمون ليستدل به على مظاهر أخرى للكمون؛ حيث إن أحدا لا يعارضه فى هذا النوع من الكمون.

والثانى: كمون بالقوة. ككمون النخلة فى النواة والإنسان فى النطفة.

والثالث: كمون العناصر المتضادة. إذ الأجسام عنده تتكون من عناصر متضادة، فعود الحطب مكون من نار وماء، وتراب وهواء، والنار تتكون من الحر والضياء، والماء سيولة ورطوبة.... وهكذا، وكل شىء كامن له طريقة يخرج بها. تخرج النار بالاحتكاك، وتخرج الزبدة من اللبن بالمخض... وهكذا، مما قد يعد بادرة منطق جدلى سواء أدرك قائله ذلك أم لم يدرك.

وأما الطفرة :

فالمقصود بها أن يكون الجسم متحركا حركة فعلية فى مكان ما ثم ينتقل إلى المكان الثالث دون أن يمر بالثانى أو بالأماكن المتوسطة وهى فكرة غريبة يبدو أن النظام قد قالها فى سياق الجدل على سبيل المعارضة والملاحدة.

ومن أقوال النظام أيضا :

القول بالخلق المستمر. فهناك نوعان عنده من الخلق:

الأول: هو الإيجاد من العدم.

والثانى: هو الخلق المستمر.

وهو استمرار حفظ الوجود، فصلة الله بالمخلوق لا تنتهى عند خلقه الأول، وإنما يحفظه الله ـ تعالى ـ ويترجح وجوده على عدمه.

وقد حكى الجاحظ عن النظام أنه قال: إن الله يخلق الدنيا وما فيها فى كل حال من غير يفنيها ويعيدها، وهى فكرة دقيقة يطرحها غيره من المتكلمين والصوفية.

كما ذكر الأشعرى عنه أنه قال: إن الجسم

فى كل وقت يُخلق[٤٥]. وقد استدل النظام على نظريته فى الخلق المستمر بقوله تعالى: ﴿ثم أنشأناه خلقا آخر﴾[٤٦]، وقوله: ﴿خلقا من بعد خلق﴾[٤٧]، فالله فى كل حين يحفظ على الموجودات وجودها ويُبدى ما فيها من توافق، وذلك هو المقصود بالخلق المستمر.

وهكذا نرى النظام متكلما جعل من علم الكلام نظيرا للفلسفة فى عمق الأفكار، وفى دقة المصطلحات، وفى صرامة المنهج، ومن ثم اعتبره الكثيرون فيلسوف المعتزلة وهو أيضا من أكبر من دافعوا عن الإسلام ضد «الثنوية»، ومع ذلك فإن أحدا من المعتزلة لم يلق ما لقى النظام من معارضة له - افتراء عليه - لقد نسبوا إليه ما لم يقل فى حياته وبعد مماته. ومن الغريب حقا أن يردد أكابر الأشاعرة تشنيعات ابن الراوندى عليه مع علمهم بإلحاد الأخير، وأغرب من ذلك أن يوافقه على كثير من آرائه من يفترض فيه ألا يتفق مع المعتزلة منهجا أو مذهبا - أعنى بذلك ابن حزم الظاهرى -، ولولا هذا لطمست آراؤه فى غبار حملة التشنيعات التى كان مبعثها جرأة النظام على كثير من الصحابة، والمحدثين، والمفسرين من جهة، وغوصه على المعانى فى دقة وإلحاح وقد لا يجاريه الكثيرون من جهة أخرى. وربما لميله إلى بعض آراء هشام بن الحكم متكلم الشيعة من جهة ثالثة.

وأغرب ما فى النظام قوله بالطفرة حتى قيل: ثلاثة لا تعقل: كسب الأشعرى، وطفرة النظام، وأحوال أبى هاشم. وأياما كان الأمر، فقد بقى النظام - تلميذ العلاف وأستاذ الجاحظ - شامخا بين رجال المعتزلة معبرا عن أوج ما وصل إليه فكر الاعتزال.

هذا. وقد قوبل مذهب النظام بنقد شديد، وكان ممن نقده ابن الراوندى صاحب كتاب «فضيحة المعتزلة»، ونقده ابن حزم فى قوله: إن الله لا يقدر على ظلم أحد أبدا ولا على شىء من الزور، وأن الناس يقدرون على ذلك[٤٨]، ونقده الأشعرى الذى حاول أن يرد مذهب النظام فى المداخلة إلى أصل ثنوى، كما نقده البغدادى الذى ينزع منزع ابن الراوندى فى اتهامه بأنه أخذ من الثنوية قولهم بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب، ونقده الإيجى فى قوله إن الله تعالى إنما يقدر على الفعل الحسن لا القبيح[٤٥]... وهكذا كلما ازداد النقد وكثر دل على ثراء المذهب وأصالته وبقى النظام مع كل هذه النقودات علما شامخا من أعلام المعتزلة بوجه خاص ومن أعلام الفكر الإسلامى بوجه عام.

تلاميذ النظام «النظامية» :

وبعد. فإن رجلا كان له مثل هذه المكانة العلمية بين أهله، وفى زمانه؛ لابد أن يكون له

أصحاب وتلاميذ كثيرون، وقد ذكر أصحاب الفرق كثيرا من هؤلاء الأصحاب والتلاميذ. منهم: على الأسوارى، وأبو جعفر الإسكافى، والجعفران: جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر، ومحمد بن شبيب، وموسى بن عمران، وأحمد بن حايط، والإسكافى، وغيرهم(٥٠). ويستطيع من يرجع إلى تراث هؤلاء أن يرى مدى تأثرهم بأستاذهم فى كتب مؤرخى الفرق والمقالات، وإن كان أحد منهم لم يبلغ مبلغ أستاذه فى قوة عقله، وجرأته، وشخصيته.

وممن تأثر بالنظام أيضا: رجل من الزيدية يسمى القاسم بن إبراهيم الحسنى ت٢٤٦هـ فقد نزع نزعة الاعتزال وألف كتابا فى العدل، والتوحيد، ونفى الجبر، والتشبيه، وآراؤه فى هذا الكتاب متأثرة بالنظام تأثرا ظاهرا، وقد نجد نزعات النظام الأساسية تتجلى فى الجاحظ إلى حد كبير؛ فهو كثيرا ما يتابع أستاذه، حتى إنه تابعه فى قوله بأن القرآن معجز بالصَّرفة، وفى نقده للحديث، وفى بعض آرائه الأخرى، بل إننا نستطيع أن نقول: إنه لا يخالفه إلا فى مسائل قليلة. ويستطيع الباحث أن يقف على ذلك بقراءة مؤلفات الجاحظ، وقد ألمحنا إلى بعض ذلك.

ولا نستطيع ـ هنا ـ أن نستفيض فى بيان أثر النظام على من جاءوا بعده ولكن يكفى أن تعلم أن رجلا كالباقلانى ينتفع فى كتابه «التمهيد» بأدلة النظام فى أكثر من موضع، وأن ابن حزم ـ كما ذكرنا أكثر من مرة ـ على الرغم من معارضته للنظام فى بعض الآراء يأخذ بمذهبه فى مسألة الجزء الذى لا يتجزأ كما يتابعه فى القول بأن القرآن معجز بالصرفة.

وسيذكر التاريخ الفكرى للنظام أنه قد أحسن الدفاع عن الإسلام فى ردوده على المخالفين من دهرية ومنانية، وديصانية وفلاسفة، وقد احتذى حذوه فى ذلك كثيرون ومنهم: الإمام الغزالى فيما قام به من رد على الباطنية، والإباحية، والنصارى، والفلاسفة. ولا يبعد أن يكون الغزالى قد تأثر فى ذلك بالنظام.

كما أن ردود النظام على الثنوية ظاهرة آثارها فى الشهرستانى من خلال كتابه «نهاية الإقدام».

هذا. وقد استمر تأثير النظام بين المعتزلة طويلا، وظل للنظام أصحاب يناظرون على مبادئه ويدافعون عنها حتى عصر متأخر، وقد عنى كثير من المتأخرين مثل فخر الدين الرازى، ونصير الدين الطوسى، ونجم الدين الكاتبى، والإيجى، والجرجانى، والشيرازى، ببيان آراء النظام والرد عليها ـ مما يدل على أنها ظلت فى أذهان المفكرين يعنون بها تقريرا ونقدا.

ولا شك فى أن ظهور النظام كان حدا فاصلا فى تاريخ الاعتزال، وفى تاريخ الفكر الإسلامى بوجه عام؛ فقد أنهج للمعتزلة سبلا، وفتق لهم أمورا عمتهم بها المنفعة، وشملتهم بها النعمة كما يقول الجاحظ، وكان له أثر كبير فى التغلب على المحنة التى تعرض لها الإسلام فى عصره، حين بدأت الثقافات الأجنبية، والمذاهب الدينية والفلسفية المخالفة تغزو عقول المسلمين، وحين بدأت نزعات الموالى الداخلين فى الإسلام تتيقظ فى نفوسهم فنهض للذب عن الدين، وكان من أحذق من تكلم فى عصره، وأحرز نجاحا كبيرا فيما نهض له شهد به دارسوه.

هذا ... والنظام بإقباله، على الفلسفة، وبتحكيمه للعقل فى تفكيره، وبنشره للآراء الفلسفية يعتبر بحق من أوائل المفكرين المتفلسفين فى الإسلام الجامعين بين التكلم والفلسفة مما يجعله خليقا بعناية من يدرس الدين، ومن يدرس الفلسفة معا.

بقيت كلمة أخيرة وهى أن الحديث عن النظامية اقتضانا أن نتحدث عن النظام فهو مؤسس النظامية، وهو واضع مذهبها.. وهذا بخلاف الحديث عن المعتزلة مثلا؛ فإنه لا يكتفى فيه بالحديث عن أحد رجالها، وكذا الحديث عن الأشاعرة لا يكتفى فيه أيضا بالحديث عن أحد رجالها.. وهكذا. أما الحديث عن النظامية فالحديث عن النظام لأنه ألفها وياؤها، وأبجدتها، وصاحب رايتها ـ رحمه الله.

ا.د./ عبدالفتاح أحمد الفاوى

الهوامش :

١ - تاريخ بغداد: للخطيب البغدادى ٩٧/٦ طبعة القاهرة ١٣٤٩ هـ ١٩٣١م.
٢ - سرح العيون: شرح رسالة ابن زيدون ص ١٢٣ طبعة القاهرة ١٢٧٨هـ.
٣ - مروج الذهب ومعادن الجواهر للمسعودى : ٣٦٨/٦ - ٣٧٢ طبعة باريس.
٤ - روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات للخوانسارى ص ٤٢، ٤٣ طبعة إيران ١٣٠٧هـ.
٥ - ذكر المعتزلة لابن المرتضى، ص ٢٩.
٦ - هدية الأحباب فى ذكر المعروفين بالكنى والألقاب والأنساب لعباس بن محمد رضا القمى ص ٢٥٦ طبع النجف.
٧ - الحيوان للجاحظ ١٤٦/٣ انظر: الأمالى لأبى على القالى ١٣٣/١.
٨ - إبراهيم بن سيار النظام ص ٤٥ د/ محمد عبدالهادى أبوريدة الطبعة الثانية ١٩٨٩م.
٩ - السابق ص ٥.
١٠ - كان أول من تكلم فى مذهب الاعتزال واصل بن عطاء وتابعه عمرو بن عبيد فلما كان فى زمن هارون الرشيد خرج أبو الهذيل العلاف فصنف كتابا للمعتزلة وبين لهم مذهبهم، وجمع علومهم وسمى ذلك «الأصول الخمسة» وكلما رأوا رجلا قالوا خفية هل قرأت الأصول الخمسة؟ فإن قال نعم عرفوا أنه على مذهبهم انظر: بحر الكلام لأبى المعين ميمون النسفى ص ٣٤ وانظر: الملل والنحل ٣٤.
١١ - الحيوان ١٣٩/٣.
١٢ - الحيوان ٥١/٤.
١٣ - ذكر المعتزلة لابن المرتضى ص ٢٩.
١٤ - مروج الذهب ٣٠١/٨.
١٥ - الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١١٣ طبعة القاهرة ويرجح كثير من المؤرخين هذه النسبة.
١٦ - ذكر المعتزلة ٢٩.
١٧ - السابق والصفحة.
١٨ - راجع كتاب الانتصار للخياط، وأمالى المرتضى؛ لنرى جهود المعتزلة فى الرد على جميع المخالفين وفضلهم فى تأييد الإسلام.
١٩ - انظر: إبراهيم بن سيار النظام ص ١١.
٢٠ - الملل والنحل ٣٩.
٢١ - السابق ٣٨.
٢٢ - مقالات الإسلاميين ٣٤٧ - ٤٠٤.
٢٣ - الظاهر أن النظام لم يكن وحده المعنى بمباحث الحيوان وأنواعه وطباعه فلبشر ابن المعتمر قصيدتان طويلتان فى الحيوان وأنواعه وطباعه ويروى الجاحظ الكثير عن ثمامة ابن الأشرس وغيره من المعتزلة. فالظاهر أنه كان من المعتزلة طائفة عنيت بدراسة الحيوان ومن أهمهم النظام ولم تزل نزعة النظام ـ فى الحيوان ـ تنمو وتتزايد حتى بلغت أوجها فيما كتبه تلميذه الجاحظ.
٢٤ - الحيوان ٨٣/٢، ٨٤.
٢٥ - السابق ١٦/٦ وينسب شريتر إلى النظام أنه تابع أرسطو فى القول بأن الشك هو أول خطوات المعرفة: انظر: إبراهيم بن سيار النظام ٥٣.
٢٦ - انظر: المقابسات لأبى حيان التوحيدى ص٢١، ص٥٤. القاهرة ١٣٤٧هـ - ١٩٢٥م.
٢٧ - الفصل لابن حزم ٤٧/٥ وقارن مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى ٣٣٥ وانظر: المقالات العشر ص ٦٧ د/عبدالفتاح الفاوى.
٢٨ - الانتصار: للخياط ٣٠، ٣١ وانظر: المقالات العشر ص ٦٧ وما بعدها د/ عبدالفتاح الفاوى.
٢٩ - إبراهيم بن سيار النظام ٥٨ د/ محمد عبد الهادى أبو ريدة.
٣٠ - الانتصار: للخياط ٣٢ - ٣٥.
٣١ - السابق ٤٣.
٣٢ - إبراهيم بن سيار النظام ٦٠.
٣٣ - الفرق بن الفرق: للبغدادى ص١١٤، عيون التواريخ لابن شاكر ٦٨.
٣٤ - الفرق بين الفرق ٢٨.

٣٥ – شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد ٤٨/٢ بل إن القاضى عبدالجبار يذكر كما يقول ابن حجر فى لسان الميزان إن النظام كان أميا لا يكتب. ولا يستطيع الباحث أن يقر ذلك مع ما عرف من تراث النظام.
٣٦ – فى علم الكلام ٢٢٠/١ د/ أحمد محمود صبحى ـ دار النهضة المصرية ـ بيروت.
٣٧ – الحيوان للجاحظ ١٦/٦ بل يقول إن ألف شك خير من يقين واحد لا يسبقه شك.
٣٨ – الشهرستانى : نهاية الإقدام ٢٣٨.
٣٩ – الانتصار للخياط ص ٢٤، وانظر أيضا فى علم الكلام للدكتور أحمد صبحى ص ٢٢٥/١.
٤٠ – الأشعرى: مقالات الإسلاميين ص ٢٢٥، والباقلانى: إعجاز القرآن ص ١٨، ٢٨، ٩٩.
٤١ – الملل والنحل للشهرستانى: ٣٩/١ وانظر: فى علم الكلام لصبحى ٢٢٨/١.
٤٢ – إبراهيم بن سيار النظام ٢٥ د/ محمد عبد الهادى أبو ريدة.
٤٣ – فى علم الكلام د/ أحمد محمود صبحى ص ٣٣٢.
٤٤ – الفصل: لابن حزم ٥٨/٥.
٤٥ – الانتصار للخياط ٥٢ وانظر مقالات الإسلاميين للاشعرى ٤٠٤.
٤٦ – سورة المؤمنون ١٤.
٤٧ – سورة الزمر ٦.
٤٨ – نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٩٦٤ د/ على سامى النشار الطبعة الثالثة.
٤٩ – الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١١٤ وانظر شرح المواقف ٦٠/٨ ونشأة الفكر الفلسفى ٥٦٦/١٠
٥٠ – الفصل ١٤/٥، أصول الدين للبغدادى ص ٣٢٢، ذكر المعتزلة لابن المرتضى ص ٤٥، الانتصار للخياط ص ٢٦، التنبيه والاشراف للمسعودى ص ٣٩٥.

مراجع للاستزادة :

- مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين ـ تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد مكتبة النهضة المصرية ص ١ ١٩٥٠م.
- المواقف فى علم الكلام للإيجى: عبدالرحمن بن أحمد. استانبول ١٢٩٢م.
- ذكر المعتزلة. ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. تحقيق فؤاد سيد تونس ١٩٧٤م تأليف: البلخى أبو القاسم.
- الحيوان للجاحظ. تحقيق عبدالسلام هارون ـ القاهرة ١٩٦٤م.
- الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم. القاهرة ١٢١٧ مكتبة السلام العالمية ١٣٤٨هـ.
- كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد للخياط: أبوالحسين عبدالرحيم بن محمد تحقيق د/ نيبرج ـ القاهرة ١٩٢٥م.
- الملل والنحل: للشهرستانى: أبو الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستانى ٤٧٩ – ٥٤٨هـ تحقيق محمد سيد كيلانى طبع مصطفى البابى الحلبى ١٣٧٨هـ ١٩٦٧م.
- فى علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين ط المعتزلة تأليف د/ أحمد محمود صبحى. دار النهضة العربية بيروت الطبعة الخامسة ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.
- أمالى المرتضى: تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم ١٩٥٤ مطبعة دار إحياء الكتب العربية.
- إعجاز القرآن للبقلانى: طبعة دار المعارف ١٩٨١م تحقيق السيد أحمد صقر.
- التنبيه والإشراف للمسعودى: أبو الحسن على بن الحسين بن على الشافعى ت ٣٤٦هـ طبع يناير ١٨٩٣م مطبعة بريل ـ ليدن الطبعة الثانية ١٩٣٨م دار الصاوى ـ القاهرة.
- الأمالى: لأبى على القالى: أبو إسماعيل بن القاسم بن عيزون ـ الناشر: دار الكتب العربية ـ بيروت ١٩٩٦م ص ١.
- الفرق بين الفرق لابن طاهر البغدادى. تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد الناشر: المكتبة العصرية ـ ١٩٩٠م بيروت ص ١.
- المقابسات: تحقيق حسن السندوبى الناشر: المطبعة الرحمانية ـ القاهرة ١٩٢٩م جـ١.
- شرح نهج البلاغة : تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ الناشر : دار الجيل بيروت ١٩٩٦م.
- نهاية الإقدام فى علم الكلام للشهرستانى: (أبو الفتح بن عبدالكريم بن أحمد) تحقيق الفرد حيوم الناشر مكتبة الثقافة العربية ـ القاهرة بدون تاريخ.
- المقالات العشر فى منهج علم الكلام وقضاياه د/ عبد الفتاح أحمد الفاوى ـ كلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة ١٤١٣هـ ١٩٩٣م مكتبة الزهراء ـ القاهرة.



النواصب

يختلف مفهوم النصب لدى أهل السنة عما تراه الشيعة الإمامية اختلافًا بينًا سواء فى حقيقته ومعناه، أو فى سعته وشموله؛ فهو لدى أهل السنة منحصر فى بغض الإمام علىّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على سبيل التدين[1]. وقد يتسع المعنى ليشمل «الذين يؤذون أهل البيت بقول أو عمل»[2]. وبتعبير آخر: «هم المتعصبون على الحسين وأهل بيته»[3]. وقد يزداد الأمر اتساعًا ليدخل فى مفهومه «من يبغضون عليًا وأصحابه»[4].

وقد ظهرت هذه الطائفة بعد التحكيم، وفى أعقاب حرب صفين لدى بعض أتباع معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فى الشام، وفى الكوفة بعد ذلك، يقول ابن تيمية: «وفيها ـ أى الكوفة ـ من يبغض عليًا وأصحابه؛ لما جرى من القتال فى الفتنة»[5] وعندما ولى عمر بن عبد العزيز الخلافة منع الولاة من سب علىّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وآل بيته؛ الأمر الذى جعل المسلمين يحمدون له هذه المكرمة، وقد سجلها له كثير عزه بقوله :

وُلِّيتَ فلمْ تشتُمْ عليا ولم تخَفْ

بَذِيًا ولم تَتْبعْ مقالةَ مجرم

ويبدو أنه قد بقيت بقايا من هذه الطائفة فى الشام حتى القرن السابع الهجرى، وهو ما يظهر من قول الذهبى: «وكان فى الدماشقة بقايا نصب»[6]. ثم انقرضت هذه الطائفة بعد ذلك، وإن بقيت بعض آثارها كعادات اجتماعية فى بعض البلاد دون أن تُدرك دلالتُها؛ إذ خفى أصلها التى كانت تدل عليه؛ مثلُ الاحتفال بيوم عاشوراء، فى بعض الدوائر السنية الذى مازال يُمارس إلى اليوم هنا وهناك، وربما تكلف له البعض حديثًا موضوعًا خاصًا بالتوسعة فى عاشوراء ـ على ما سيأتى بيانه ـ فى حين كان مقصد المحتفلين به فى بدايته إبداءَ السرور بقتل الحسين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بينما تَخُصّ الشيعة هذا اليوم بالطقوس الجنائزية الحزينة ومراسم التعزية إلى وقتنا هذا، على ما هو معروف ومشهور.

منشأ النواصب : ظهرت هذه الفرقة ـ مثل فرق أخرى ـ نتيجة لقصور فى فهم النصوص الشرعية كالعجز عن الجمع بين الدليلين المتعارضين، أو اعتبار ما ليس بدليل دليلا وقد أشار إلى هذا المعنى ابن الوزير اليمانى بقوله عن مثل هذه الفرق: «قوم أسرفوا فى التقصير فى علم السمع: تارة

وفى طلب معرفة نصوصه وألفاظه وطرق صحتها، وتارة فى معانيها، وتارة فى كيفية الجمع بين المتعارضين؛ فيقدمون العموم على الخصوص، والظواهر على النصوص، ونحو ذلك.. كالنواصب، والروافض، وكثير من الوعيدية» ثم استطرد مبينًا الآفة التى جاءهم منها هذا التقصير وهى أنهم «ظنوا أن السمع [أى النص الشرعى] ورد بعقائدهم، فجحدوا كل ما خالف ذلك مما لم يعلموه، وتأوّلوا ما علموه بجهلهم، حيث قدموا الأكاذيب ـ المعلوم عند أهل السمع بطلانُها ـ على المتواترات»[٧].

الفرق بين النواصب والروافض : مع أن كلتا الفرقتين على طرفى نقيض فإنهما يجتمعان فى الخروج عن الجادة؛ الأمر الذى جعل كثيرًا من الأئمة يدرجونهما فى فرقة واحدة، ويرون أنهما جميعًا أحق بتسمية واحدة وهى النصب على عكس الظاهر والشائع.

وذلك أن النواصب تبغض عليًا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وتناصبه وأهل بيته العداء، وتزعم مروقهم من الدين، ويهتف قائلهم: «اللهم إن أبا تراب ـ كنية الإمام علىّ ـ ألْحد فى دينك، وصدّ عن سبيلك فالعنه لعنًا وبيلا»[٨]. وكذلك اتهموا الحسين بالخروج عن طاعة الإمام الشرعى وشق عصا الطاعة عليه. وعلى العكس من ذلك كله غلا الروافض فى حب علىّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حتى أخرجوه من نطاق البشرية، وخلعوا عليه صفات الألوهية، هو وبنيه؛ فهم يعلمون الغيب وهم المعصومون عن الخطأ، فكلا الفريقين أجرموا فى حق الإمام علىّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وفى هذا المعنى يقول الإمام أحمد بن حنبل: «وأما الرافضة فإنهم يسمون أهل السنة الناصبة، وكذبت الرافضة، بل هم أولى بهذا؛ لانتصابهم لأصحاب رسول الله ﷺ بالسب والشتم، وقالوا فيهم بغير الحق.. ظلمًا وجرأة على الله عَزَّ وَجَلَّ، واستخفافًا بحق الرسول ﷺ وهم أولى بالتعبير منهم»[٩].

ويتفق الخوارج مع نواصب بنى أمية فى كراهية علىّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وبغضه، غير أن الخوارج تكفره، والنواصب تفسقه وتكفره.

والحقيقة أن مذهب الخوارج يستلزم النصب، أما نواصب بنى أمية فهم مع محاربتهم لعلى وبغضهم إياه، لا ينطبق وصف النصب إلا على القليل منهم ممن أُلبس عليهم أمر علىّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وراج بينهم أن له يدًا فى قتل عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وأنه منع أبناء عثمان من الاقتصاص لأبيهم، مثلما حدث من شرحبيل الكندى الذى أرسل إليه معاوية بقميص عثمان فطاف به مساجدَ القبائل واستنفر به أهل الشام، وقد كان كثير العبادة لكن التبس عليه الأمر حتى هدد معاوية ـ وكان معاوية قد أراد اختبار حميته فألان له القول ـ فقال

شرحبيل: والله لئن بايعت له لنخرجنك من الشام أو لنقتلنك ـ فانتهزها معاوية ـ وقد تأكدت له حمية الرجل فقال له: ما كنت لأخالف عليكم، ما أنا إلا رجل من أهل الشام[١٠].

أما ما سوى هؤلاء السُّذّج من الأمويين الذين التبس عليهم الأمر فإنهم يبغضون عليًا لا على سبيل التدين ـ كما هو قيد النصب ـ وإنما لمصالحهم.

وكذلك قتلة الحسين لم يقاتلوه تدينًا، وإنما هى السياسة. ومن هنا جاء وصف الذهبى[١١] ليزيد بالنصب على سبيل التجوز والمسامحة.

ظهور النصب: بدأ النصب باتهام علىّ بما هو منه براء؛ فقيل ـ كذبًا وزورًا ـ إنه كان ظالمًا، طالبًا للدنيا، وإنه طلب الخلافة لنفسه، وقاتل عليها بالسيف، فقتل على ذلك ألوفًا من المسلمين[١٢]. كما ادعوا أيضًا أنه كان يعرف قتلة عثمان ويقدر عليهم، ولم يقتص منهم لرضاه بقتله[١٣]. وهذا كله عند المحققين هراء لا وزن له؛ فقد ثبت أن عليًا لم يسع للإمارة، وإنما بايعه المسلمون على كره منه، وتأبى عليهم أول الأمر، وأراد مبايعة طلحة بن عبيد الله قائلا له: «إن الناس قد أجمعوا إلى ليبايعونى، فلا حاجة لى فى بيعتهم، فابسط يدك ليبايعك الناس على كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، فقال له طلحة: أنت أولى منى بذلك لفضلك وسابقتك وقرابتك، وقد اجتمع لك من مثل الناس ما اجتمع»[١٤]. فما رضى بالبيعة وعاد إلى منزله، فرجع الناس إليه وهم مجتمعون، فاستخرجوه من داره وقالوا له: ابسط يدك نبايعك فقبضها ومدها، فلما رأى اجتماعهم عليه قال: لا أبايعكم إلا فى مسجد رسول الله، فإن كرهنى قوم لم أبايع[١٥]. ويورد أبو جعفر الإسكافىُّ وجهًا دقيقًا فى أحقية علىّ بالخلافة فيقول: «جعل عمر الإمامة شورى بين ستة.. وجعل الاختيار إلى عبدالرحمن بن عوف ورضى أهل الشورى بذلك لما أخرج نفسه.. ووجدناه عدل عن الثلاثة إلى الاثنين اللذين هما علىّ، وعثمان، فصار ذلك بمنزلة الرضا من الجميع على أنهما أولى من الكل، فإذا صح ذلك، ثم قتل عثمان فالواجب أن يتعين اختياره للإمامة بالقضية المتقدمة»[١٦]. أما عن محاربته لأهل القبلة فلم يكن مخطئًا فى ذلك لكونهم بغاة خارجين على صاحب البيعة الشرعية. وهناك من الدلائل ما يدعوه إلى ذلك ومنها:

١ – قوله ﷺ له: «**إنك ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين**»[١٧].

٢ – وكذلك قوله ﷺ فى شأن عمار: «**تقتله الفئة الباغية**»[١٨].

ويذكر القاضى عبد الجبار أن الزبير «لما نظر عمارًا فى أصحاب على قال: وانقطاع ظهراه، فقال له بعض أصحابه: ممن يا أبا عبدالله؟ فقال: سمعت النبى ﷺ يقول: «**ما لهم ولعمار، يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار**»، ويعلق ابن حجر على هذا الحديث بقوله: «هذا الحديث علم من أعلام النبوة، وفضيلة ظاهرة لعلى وعمار، ورد على النواصب الزاعمين أن عليًا لم يكن مصيبًا فى حروبه»[19].

ثم ازداد النصب وأخذ مع مرور الزمن صورًا أخرى؛ منها:

(أ) **تجريد الإمام علىّ من فضائله الثابتة**؛ وفى هذا يقول أبو جعفر الإسكافى عن ناصبة بنى أمية ومن معهم من المروانيين إنهم «لم يألوا جهدًا فى طول ما ملكوا أن يخملوا ذكر علىّ وولده، ويطفئوا نورهم ويكتموا فضلهم ومناقبهم وسوابقهم»[20]. وهو ما اعترف به الأمويون على ما يروى من قول الوليد بن عبدالملك لبنيه: «عليكم بالدين فإنى لم أر الدين بنى شيئًا فهدمته الدنيا، ورأيت الدنيا قد بنت بنيانًا فهدمه الدين، مازلت أسمع أصحابنا وأهلنا يسبون علىّ بن أبى طالب، ويدفنون فضائله، ويحملون الناس على شنآنه، فلا يزيده ذلك فى القلوب إلا قربًا»[21].

(ب) **ومحاولة إقحامه فى حديث الإفك على نحو جائر**؛ إذ حاول المروانيون الزعم بأن علىّ بن أبى طالب شارك فى حديث الإفك، معتمدين على لفظ موهم للسيدة عائشة رضي الله عنها لم يحسنوا تفسيره، وحاولوا التعلق بظاهره، وأرادوا من الإمام الزهرى تأييدهم فى هذا فأبى عليهم أشد الإباء، وأنكر أن يكون المعنى ما فهموه؛ فقد سأل هشام ابن عبدالملك الزهرى عن (الذى تولى كبره) فقال: هو ابن أبىّ، فردّ عليه هشام كذبت هو علىّ، وعلى ذات المنوال سأل الوليد بن عبدالملك السؤال نفسه للزهرى قائلا: أبلغك أن عليًا كان فيمن قذف عائشة؟ فكان رد الزهرى الإنكار أيضًا، مستدلا بقول عائشة فى علىّ رضي الله عنه: إنه كان مسلِّمًا[22]؛ أى لم يخض فى هذا الأمر. أما ما جاء فى إحدى الروايات «إنه كان مسيئًا» فهو محمول على المقارنة بينه وبين أسامة ابن زيد، فمقصود عائشة من هذا الوصف أنه لم يكن مثل أسامة فى قوله: «أهلك ولا نعلم إلا خيرًا» فى حين قال علىّ: «لم يضيق الله عليك والنساء سواها كثير».

(جـ) **والافتراء عليه ـ كرم الله وجهه ـ :**

ومن أغرب ما تعرض له الإمام من أكاذيب وافتراءات، أنه كان لا يقيم الصلاة، تمويهًا على أهل الشام حتى يشتدوا فى قتاله؛ فقد ذكر القاضى عبدالجبار أن غلامًا من أهل الشام قاتل قتالا شديدًا فقال له بعض أصحاب على: يا فتى هل أهمك أمر هذا الدين؟ فقال: لا والله ولا أقول باطلا ما أهمنى ذلك قط، قال له: هل تعلم من تقاتل؟ قال: إن أصحابى يخبرون أن صاحبكم لا يصلى، قالوا له: وكيف يقولون ذلك وهو أول من صلى وأجاب الرسول إلى الهدى، وأن أصحابه أهل القرآن والفقه. فرجع الفتى إلى أصحابه فقالوا: خدعك العراقى، فقال: لا والله إنه نصح لى، وترك المحاربة[٢٣].

(د) **الابتهاج بموت الحسين** : فقد قام ناصبة بنى أمية بالاحتفال بيوم عاشوراء، وهو اليوم الذى قتل فيه الحسين، وأهل بيته فى كربلاء، فيما عرف بـ «توسعة عاشوراء»، وتكلفوا لذلك حديثًا موضوعًا، فى مقابل مظاهر التعزية والحزن الذى يبالغ فيها الشيعة وهو ما نبه عليه ابن كثير إذ يقول: «وقد عاكس الرافضة والشيعة يوم عاشوراء النواصبُ من أهل الشام»[٢٤]. وأنكر ابن تيمية صنيع الفريقين فقال: «وما يفعل يوم عاشوراء من اتخاذه عيدًا بدعة أصلها من بدع النواصب، وما يفعل من اتخاذه مأتمًا فإنها بدعة أبشع منها، وهى من البدع المعروفة فى الروافض»[٢٥].

أشهر النواصب : مر بنا أن النصب بغض علىّ تدينًا، وفى الحوار الذى دار بين علىّ، وحُرقوص السعدى، وزُرعةُ بن البَرح الطائى، عقب حادث التحكيم بين علىّ ومعاوية، ما يُظهر غلبة العاطفة الدينية المضلّلة على هذين الرجلين من الخوارج؛ وشعورهما أنهما يتقربان إلى الله - تعالى - بهذه الأفكار الغالية؛ وقد بدا ذلك بقولهما: «لا حكم إلا لله، فقال علىّ: لا حكم إلا لله، فقال له حرقوص : تب من خطيئتك، واذهب بنا إلى عدونا حتى نقاتلهم حتى نلقى ربنا. فقال علىّ : قد أردتكم على ذلك فأبيتم، وقد كتبنا بيننا وبين القوم عهودًا، وقد قال الله تعالى: ﴿ **وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم** ﴾[٢٦]. فقال له حُرقوص: ذلك ذنب ينبغى أن تتوب منه، فقال علىّ، ما هو بذنب ولكنه عجز من الرأى، وقد تقدمت إليكم فيما كان منه، ونهيتكم عنه فقال له زُرعة بن البرج : أما والله يا علىّ لئن لم تدَعْ تحكيم الرجال فى كتاب الله لأقاتلنّكَ؛

أطلبُ بذلك رحمة الله ورضوانه، فقال عليّ: تبًا لك، ما أشقاك! كأنى بك قتيلا تَسْفِى عليك الريح، فقال: وددت أن قد كان ذلك، فقال له عليّ: إنك لو كنت محقًا كان فى الموت تعزية عن الدنيا، ولكن الشيطان قد استهواكم»[٢٧].

فخرجا من عنده يُحكّمان، وفشى فيهم ذلك، وجاهروا به للناس وتعرضوا لعلى فى خطبه، وأسمعوه السب والشتم والاعتراض عليه بآيات من القرآن، وذلك أن عليًا قام خطيبًا فى بعض الجُمع، فذكر أمرَ الخوارج فذمه وعابه. فقام رجل منهم وهو واضع إصبعه فى أذنيه يقول: ﴿ **ولقد أُوحى إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين** ﴾[٢٨]. فجعل علىّ يقلب يديه هكذا وهكذا، وهو على المنبر، ويقول: «حكم الله ننتظر فيكم. ثم قال : إن لكم علينا أن لا نمنعكم مساجدَنا ما لم تخرجوا علينا، ولا نمنعكم نصيبكم من هذا الفئ، مادامت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتى تقاتلونا»[٢٩].

كما يعد عبد الله الراسبى أيضًا من أشهر النواصب؛ حيث اجتمعت الخوارج فى منزله، فخطبهم خطبة بليغة زهدهم فى الدنيا ورغّبهم فى الآخرة والجنة، وحثهم على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ثم قال : فاخرجوا بنا إخوانَنَا من هذه القرية الظالم أهلها، إلى جانب هذا السواد، إلى بعض كُوَرِ الجبال، أو بعض هذه المدائن منكرين لهذه الأحكام الجائرة، ثم تولى إمرتهم، ومن الأقوال التى شاعت بين أتباعه: «اشهدوا على أهل دعوتنا من أهل قبلتنا أنهم قد اتبعوا الهوى، ونبذوا حكم الكتاب، وجاروا فى القول والأعمال.. اضربوا وجوههم وجباههم بالسيوف، حتى يطاع الرحمن الرحيم، فإن أنتم ظفرتم بهم وأُطيع الله كما أردتم أثابكم ثواب المطيعين له الآمرين بأمره»[٣٠].

ومنهم أيضًا عبد الرحمن بن ملجم المرادى (٤٠هـ/٦٦٠م) الذى أدرك الجاهلية وهاجر فى خلافة عمر، وقرأ على معاذ بن جبل، فكان من القراء والعباد ومن شيعة علىّ، وشهد معه صفين، ثم خرج عليه واتفق مع (البرك) و (عمرو بن بكر التميمى) على قتل علىّ ومعاوية وعمرو بن العاص. فقتل ابن ملجم عليًا من حيث أخفق الآخران. وقد عده الخوارج مجاهدًا واعتبروا عمله وسيلة تقربًا إلى الله وتضمن له الجنة[٣١] حتى قال فيه شاعرهم ابن أبى مياس المرادى:

ولم أر مهراً ساقه ذو سماحة
كمَهر فطام بين عرب ومعجم

ثلاثة آلاف وعبد وقينة
وضرب على بالحسام المصمم

فلا مهر أغلى من علىّ وإن غلا
ولا فتك إلا دون فتك ابن ملجم

ومنهم المستورد بن علقمة التيمى: (٤٣هـ/٦٦٣م) ثائر من بنى تيم الرباب ومن كبار الشجعان والخطباء والدهاة، خرج على علىّ فى النخيلة بعد واقعة النهروان فى جماعة من أهل الكوفة فسار إليهم علىّ، فقاتلهم ونجا المستورد فاستتر بالكوفة، إلى أن وليها المغيرة بن شعبة، فعاد إلى الخروج سنة ٤٢هـ، وبايعه أصحابه وخاطبوه بأمير المؤمنين[٣٢].

ومنهم شَمِرُ بنُ ذى الجَوْشَنِ : (٦٦هـ/٦٨٦) واسمه شُرحبيل، كان فى أول أمره من أصحاب الرياسة فى هوازن، شهد يوم صِفين مع علىّ، ثم أقام بالكوفة، ثم شارك فى قتل الحسين، وأرسله عبيد الله بن زياد مع آخرين إلى يزيد بن معاوية فى الشام يحملون رأس الحسين، وقد قتله رجال المختار بن أبى عبيد الثقفى بعد أن طاردوه فى قرية من قرى خوزستان.

ومنهم عِمرانُ بن حِطَّان : وكان فى أول أمره فقيهًا ومحدثًا كما كان خطيبًا يروع من يستمعون إليه وفى ذلك يقول أبو الفرج الأصفهانى: «إنه كان قبل أن يفتن بالشُّراة مشتهرًا بطلب العلم والحديث حتى بلى بهذا المذهب فضلَّ وهلك»[٣٣] وقد اشتهر بالدهاء والمعرفة وله مسائل كثيرة فى أبواب العلم.

وقد اعتنق مذهب الخوارج فجأة وقد أرجع ذلك لتفسيرين الأول: إنه تزوج ابنة عمه وكانت خارجية ليردها عن مذهبها فإذا هى ترده عن مذهب الجماعة، بينما يذهب التفسير الثانى إلى أنه جادل حروريًا فى مجلسه فإذا هو يصبح فى نفس المجلس خارجيًا[٣٤]، وقد مدح ابن مَلجَم لقتله عليًا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بقوله:

يا ضربةً من تقى ما أرادَ بها ... إلا ليبلغ من ذى العرش رضوانا
إنى لأذكره يومًا فأحسَبُهُ ... أوفى البرية عند الله ميزانا
لله در المرادى الذى سفكت ... كفاه مهجة شر الخلق إنسانا
أمسى عشيةَ غشَّاهُ بضربته ... مما جناه من الآثم عريانا

وقد رد عليه القاضى أبو الطيب كيده فى نحره فقال:

إنى لأبرأ مما أنت قائله ... عن ابن ملجَم الملعون بهتانا
يا ضربةً من شقى ما أراد بها ... إلا ليهدم للإسلام أركانا
إنى لأذكره يومًا فألعنه ... دنيا، وألعن عمرانا وحطانا
عليه ثم عليه الدهر متصلا ... لعائن الله إسراراً وإعلانا

كما عارضه بعضهم بقوله[٣٥]:

قل لابن ملجَم، والأقدار غالبة، ... هدمتَ، ويلك، للإسلام أركانا
قتلت أفضل من يمشى على قدم ... وأول الناس إسلامًا وإيمانا

مفهوم النواصب عند الشيعة: اتسع

مفهوم الناصبة عن الشيعة ـ كما سلفت الإشارة ـ ليشمل المسلمين جميعًا من غير الشيعة، بل إن ما سوى الإمامية من فرق الشيعة المختلفة وعلى رأسها الزيدية لتدخل فى النصب عندهم، وذلك بناء على تعريفهم للنواصب بإحدى هذه الوجوه الخمسة التالية:

١ – القادح فى علىّ رضي الله عنه.

٢ – من ينسب إلى أحد الأئمة الاثنى عشر ما يسقط العدالة.

٣ – من ينكر فضيلتهم لو سمعها.

٤ – من يعتقد تقدم أحد من الصحابة على علىّ رضى الله عنهم جميعًا.

٥ – من ينكر النص على علىّ بعد سماعه أو وصوله إليه بوجه يصدقه[٣٦].

وقد نص الإمامية فى غير موضع على دخول الزيدية، وسائر الشيعة ممن يصدق عليه بعض الوجوه السابقة، فى دائرة النواصب؛ ويروُون عن الإمام الجواد: «أن الزيدية والواقفة والنُّصَّاب بمنزلةٍ واحدة[٣٧]، ويوضح الطباطبائى ـ من المعاصرين ـ هذا المعنى بقوله: «لا فرق بين الزيدى وغيره؛ فإن الزيدى قد ينصب لهم لاعتقاده تقصيرهم فى أداء ما يجب عليهم من الأمر بالمعروف، وقد لا ينصب لهم لاعتقاد عذرهم، وإنما ينصب للشيعة لاعتقاد خطئهم فى اعتقاد إمامتهم. وكذلك الحال فى المخالف فقد يكون ناصبًا لهم؛ لادعائهم الإمامة الخاصة التى يعتقد بطلانها، وقد لا يكون ناصبًا لهم لاعتقاده عدم ادعائهم ذلك، وإنما ينصب لشيعتهم لاعتقاده بطلان مذهبهم»[٣٨].

وقد أجمل صاحب العروة الوثقى ذلك كله بقوله: «النصب مجرد الاعتقاد بإمامة الجبت والطاغوت»[٣٩].

ومن هنا لم يختلف موقف بعض الشيعة المعاصرين عن قدمائهم فى النظر إلى مخالفيهم ورميهم بالنصب؛ فقديمًا أوَّل البحرانى قوله تعالى: ﴿ **عاملة ناصبة** ﴾[٤٠]. بأنهم أعداء علىّ، وبمن نصّب غيره من ولاة الأمر.. إذ كل من أنصف من نفسه عرف أن حب الأئمة ـ عليهم السلام ـ لا يجتمع مع حب أعدائهم الغاصبين لحقهم فى قلب واحد»[٤١]، بل إن الأمر ليصل إلى حد أبعد من ذلك؛ فالنصب عند الشيعة لا يختص بمخالفة الأئمة الاثنى عشر، وإنما يتعدى ذلك ليشمل من يخالف الشيعة أنفسهم، وينسبون ذلك المعنى لأحد أئمتهم إذ يقول: «ليس الناصب من نصب لنا أهل البيت لأنك لا تجد أحدًا يقول: أنا أبغض محمدًا أو آل محمد، ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم أنكم تواِلُوننا»[٤٢].

حكم الناصبة عند الشيعة : من اللافت

للنظر أن الشيعة يخالفون عليًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فى الحكم على الخارجين عليه المخالفين له؛ فبينما هو يصفهم بالبغاة مع التسليم بإيمانهم، ولم يتعرض للخوارج عليه حتى سفكوا الدماء، نجد طائفة من الشيعة يكفرون هؤلاء وأولئك، بل يكفرون سائر الأمة ممن لا يرى رأيهم فى أئمتهم حتى ولو لم يكن لهؤلاء الأئمة وجود أو ظهور.

ولا نريد أن نطيل فى سرد فتاوى هؤلاء الشيعة المكفِّرة وإنما نكتفى هنا بقول البحرانى: «الذى ظهر لنا من الأخبار هو كفر كل مخالف وشركه، وأنهم شر من اليهود والنصارى، وأن من اعتقد لهم فى الإسلام نصيبًا فهو كافر.. وقد خالف أكثر فقهائنا فى ذلك.. فقصَرُوا الكفر على النواصب والخوارج والغلاة»[٤٣]. ويقول أيضًا: «فما أدراك بالناصب الذى جاءت فيه الآيات والروايات أنه أشرك.. بل ما من آية من كتاب الله فيها ذكر المشرك إلا كان هو المراد فيها، والمَعنىّ بها»[٤٤].

ومن أقوالهم المترددة فى كتبهم: «كل ناصب لنا وإنْ تعبّد واجتهد يصير إلى هذه الآية[٤٥]. يقصدون قوله تعالى: ﴿ **عاملة ناصبة** ﴾. قد يذهب هؤلاء المتشددون منهم إلى تجويز قتل مخالفيهم من أهل السنة، واستحلال أموالهم، وحرمة تزويجهم، بل ويحكمون عليهم بالنجاسة؛ فيقول صاحب العروة الوثقى: «لا إشكال فى نجاسة الغلاة والخوارج والنواصب»[٤٦]. وكذلك الأمر فى الزواج، فمن آرائهم «لا تتزوج الناصبة ولا تُزوِّج ابنتك ناصبًا»[٤٧].

تبرئة الصحابة من النصب : خرج على الإمام علىّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بعض من بايعه لفتنة عمياء عرضت لهم، فلم يبصروا وجه الحق، ولعل فيما روى عن الزبير بن العوام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ما يوضح لنا ذلك إذ قال عند نزوله البصرة: «والله ما كان من أمر قط إلا عرفت أين أضع قدمى فيه إلا هذا الأمر؛ فإنى لا أدرى أمقبل أنا فيه أم مدبر؟»[٤٨]. وفى قول آخر: أنه أتى السيدة عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فقال : يا أمة، ما شهدت موطنًا قط فى جاهلية ولا إسلام إلا ولى فيه داع غير هذا الموطن ما لى فيه بصيرة، وإنى لَعَلَى باطل[٤٩].

أما علىّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فيقول فى خطاب له إلى أهل الكوفة بعد المعركة فى صفين، وما تمخضت عنه: «فسألونى ما دعوتهم قبل القتال فقبلت منهم، وأغمدت السيف، وأخذت بالعفو فيهم، وأجريت الحق والسنة بينهم»[٥٠]. وقد قاتل معاوية ومن معه فى صفين من الذين بغوا عليه، وكان فى ذلك مصيبًا مع الشهادة لهم بالإيمان؛ لقوله تعالى: ﴿ **وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ..** ﴾ (الحجرات: ٩).

وقد شارك بعض الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ فى محاربة علىّ، اجتهاداً منهم بأنه المخطىء؛ إذ لم يقتص من قتلة عثمان، غير أن محاربتهم له لا تلحقهم بالنواصب؛ إذ مر بنا فى تعريف النصب أنه «بُغْض علىّ تديناً»؛ وهؤلاء الصحابة لم يروا فى قتالهم لعلى وخلافهم له أنه من باب التدين، وإنما كان من قبيل الاجتهاد فى الإصلاح. ثم خرج الأمر من أيديهم على ما سيأتى فى موقعة الجمل. وربما كان الأمر من باب الأثرة والعصبية لدى بعض المشاركين فى واقعة صفين فى حين يلزم النصب بعض المروانيين أو حشوية بنى أمية. ومن هنا قال حذيفة رضي الله عنه: «إنى لأعلم قائد فتنة فى الجنة ومن اتبعه فى النار»(٥١).

وإذا ما تتبعنا الأحداث التى جرت بين أم المؤمنين عائشة، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، وبين الإمام علىّ عليه السلام؛ وجدنا أن الأمر بدأ اجتهاداً من قبل الزبير، وطلحة، ورغبة فى الإصلاح من السيدة عائشة، وهو ما ظهر جلياً من تفسيرهم للخروج، وهذا ما أكدته الأحداث أيضاً عندما ذكَّرَ علىٌّ الزبير بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم له: «لتقاتلنه وأنت له ظالم، فقال الزبير: لو تذكرتها ما خرجت، فقال له علىّ: يا زبير ارجع فرجع من فوره»(٥٢).

ويقال: إن عماراً لحقه عند انصرافه من الموقعة قائلا له: «إلى أين يا أبا عبدالله؟ فوالله ما أنت بجبان ولكن أراك تشككت، فقال: هو ذاك أيها الرجل، فقال عمار: يغفر الله لك».

وقد حاول الشريف المرتضى التشكيك فى موقف الزبير قائلا: «لو كان راجعاً لوجب أن يصير إلى حيز أمير المؤمنين معترفاً على نفسه بالخطأ»(٥٣).

والحق أن المرتضى هنا متعنت، وقد أشار القاضى عبد الجبار فى «المغنى» إلى ما قد يتمسك به خصوم الزبير، يظهر فى قوله ـ فيما يبدو ـ أنه «ليس لأحد أن يقول: لو كان (أى الزبير) تائباً لوجب أن يعدل إلى علىّ. ولحارب معه ويصلح ما أفسده حتى تصح توبته» لكنه أغفل جواب القاضى عن هذه الشبهة: «إنما يجب معه أن لو طلب ذلك منه، فأما إذا لم يشدد عليه، فليس ذلك بواجب، حتى يقدح تركه فى التوبة»(٥٤). كذلك يظهر تعنت الشريف المرتضى فى تفسيره لشك الزبير إذ يقول: «واعترافه بالشك يدل على خلاف التوبة؛ لأنه لو كان تائباً لقال له فى الجواب: ما شككتُ بل تحققتُ أنك وصاحبك على الحق، وأنا على الباطل، وقد ندمت على ما كان منى»(٥٥).

وما يقال فى الزبير يقال فى طلحة؛ حيث ندم على القتال وأراد الرجوع غير أنه لم

يمهل؛ حيث أصيب بسهم غارب فى هذه الموقعة المشئومة. وقد حاول الشريف التشكيك فى توبة طلحة أيضًا كما شكك من قبل فى توبة الزبير. ومن غرائبه فى ذلك أنه يورد رسائل الإمام علىّ إلى أنصاره يبين فيها سير الحرب ويترحم على من مات من أصحابه ويخبرهم بانتصاره على مخالفيه، ثم يستنتج منها كفر من قاتل الإمام فيقول: «وفى تفريقه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من الخبر عن قتلاه وقتلاهم، ووصف من قتل من عسكره بالشهادة دون من قتل منهم، وفى دعائه لقتلى عسكره دون طلحة والزبير دلالة على ما قلناه. ولو كانا مضيًا تائبين لكانا أحق الناس بالوصف بالشهادة والترحم والدعاء»[٥٦].

والمرتضى لم يراع فى كلامه هذا مقتضيات الموقف حينذاك؛ وأن هناك حربًا توشك أن تستعر بين علىّ ومعاوية، الأمر الذى يحتم عليه التفرقة بين أصحابه وبين مخالفيه؛ فهو يستغفر لأصحابه ويترحم عليهم، دون أن يشرك معهم المخالفين، حتى لا يفت ذلك فى عضد أتباعه أو يغرى الآخرين بقتاله، على أنه آثر عنه أنه أثنى على طلحة والزبير، ودعا لعائشة ودعت له، على ما سيأتى.

هل كان معاوية من النواصب؟: مما لا شك فيه أن معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نازع عليًا فى الخلافة بعد أن آلت إليه بالبيعة، وكان مخطئًا فى قتاله له، إلا أننا لا نستطيع وصفه بالنصب؛ لأن محاربته لعلى لم تكن من قبيل التدين ببغضه، وكذلك الأمر بالنسبة لعائشة - رضى الله تعالى عنها - حيث كان مخرجها فى وقعة الجمل اجتهادًا ورغبة فى لم الشعث والإصلاح بين الناس؛ فقد قيل لها: تخرجين وتصلحين بين الناس فكان ما كان»[٥٧]، ثم تطور الأمر دون إرادتها إلى قتال، وقد أدرك كل منهما عذر الآخر فقد روى عن عائشة: «والله لوددت أن مت قبل هذا اليوم بعشر سنين»[٥٨].

كما أن عليًا رفض أن ينال أحد من عائشة أو يتعرض لها بشىء من القول. فبعد انتهاء حرب الجمل دخل علىّ ليطمئن على عائشة فاستقبلته إحدى النساء بقولها: «يا علىّ يا قاتل الأحبة ومفرق الجمع، أيتم الله بنيك»، فلم يعرض لها حتى دخل على عائشة فسلم وقال لها: «جبهتنى صفية، أما إنى لم أرها منذ كانت جارية حتى اليوم»[٥٩].

وحين قال رجل آخر: «والله لا تفلتنا هذه المرأة» غضب علىّ وقال: «لا تهتكن سترًا، ولا تدخلن دارًا، ولا تهجن امرأة بأذى.. وإن شتمن أعراضكم، وسفهن أمراءكم وصلحاءكم فإنهن ضعاف. ولقد كنا نؤمر بالكف عنهن وإنهن لمشركات، وإن الرجل ليكافئ المرأة

ويتناولها بالضرب فيعير بها عقبه من بعده»[٦٠].

هكذا كانت سيرة علىّ وخطته مع المخالفين، خاصة مع السيدة عائشة، فقد صانها من كل أذى ومكروه ورعاها، ومنع أصحابه من قولة السوء فيها واشتد فى ذلك حتى أمسكوا.

وجهَّز علىّ عائشة بكل ما ينبغى لها من مركب وزاد، وأخرج معها كل من نجا ممن خرج معها، إلا من أحب المقام، وأمر لها باثنى عشر ألفًا من المال واختار لها أربعين امرأة من نساء البصرة المعروفات، وقال لأخيها: يا محمد بلغها[٦١].

وفى المقابل كانت عائشة إذا ما قرأت قوله تعالى: ﴿وقرن فى بيوتكن﴾ بكت حتى تبل خمارها[٦٢]. وكانت كلما ذكر يوم الجمل تبكى حتى كان يظن من رآها أنها لا تسكت[٦٣].

كما أثر عنها قولها: «وددت أنى لم أخرج هذا المخرج، وإن أصحابنا كيت وكيت». من أمور ذكرتها شاقة[٦٤]. واعترافًا بخطئها أوصت بدفنها مع أزواج رسول الله ﷺ فقالت: «إنى أحدثت بعد رسول الله فادفنونى مع أزواج النبى»[٦٥].

مخالفة الإمام علىّ للشيعة : ومما لا شك فيه أن بعض الشيعة عندما يطلقون مصطلح «النواصب» على جميع خصومهم، ويجعلونه من الاتساع والشمول بحيث يضم فرق السنة - أشاعرة، ومعتزلة وغيرهم - فضلا عن الزيدية. يقعون فى التطرف والمغالاة، وظاهرٌ أن ما رتبوه من أحكام لا يتفق ومنهج الإمام على وسيرته فى مواجهة الخارجين عليه المحاربين له، المتسم دومًا بالتسامح والبعد عن التكفير. ولنأخذ موقفه من السيدة عائشة رضي الله عنها كمثال لهذا النهج الكريم؛ حيث صانها من كل أذى ومكروه، ومنع أصحابه من النيل منها، أو الوقوع فيها واشتد فى ذلك.

وعندما أرادت العودة إلى المدينة جهَّزها بكل شىء تحتاجه، وأخرج معها كل من نجا من واقعة الجمل إلا من أحب المقام معه، وأمر لها باثنى عشر ألفًا من المال، واختار لها أربعين امرأة من نساء البصرة المعروفات، وأرسل معها أخاها محمد بن أبى بكر.

وعندما عبرت عن خطئها تجاه علىّ بقوله: «والله ما كان بينى وبين علىّ فى القديم إلا ما يكون بين المرأة وأحمائها، وإنه عندى - على معتبتى - من الأخيار»[٦٦]. أقرها علىّ وقال: يا أيها الناس صدقت والله وبرت، وما كان بينى وبينها إلا ذلك، وإنها زوجة نبيكم فى الدنيا والآخرة»[٦٧].

ولم يقتصر تسامح علىّ على أم المؤمنين فقط وإنما تعداه إلى الآخرين ممن شاركوا

فى الحرب بل ومن الذين استفزوه بعد الانتهاء منها. كما حدث من استفزاز صفية له بعد حرب الجمل.

وقد تناول بعض أصحابه عائشة رضي الله عنها فقال: «جُزيت عنا أمنا عقوقًا».

وقال الآخر: «يا أمنا توبى فقد خطيت»، فبلغ ذلك عليًا فأرسل القعقاع بن عمرو، ليضرب أعناقهم ثم بدا له فأمر بضربهما مائة»[68]، وكذلك الأمر بالنسبة إلى معاوية رضي الله عنه فهو مع أنه نازع عليًا فى الخلافة بعد أن آلت إليه بالبيعة وكان مخطئًا فى قتاله لعلىّ لا يمكن وصفه بالنصب؛ لأن محاربته لعلى لم تكن قائمة على التدين ببغض علىّ - وهو قيد يجب مراعاته - فى الوصف بالنصب، وإنما كانت المحاربة من باب الأثرة والعصبية والهوى، وكذلك كان لعن معاوية لعلىّ، وأمر الناس بذلك من باب السياسة وتزهيد الناس فيه، خاصة أهل الشام؛ حيث كانوا يعتقدون أن عليًا هو المسئول عن قتل عثمان وإلا فقد كان معاوية من أعرف الناس بفضل علىّ وعظم مكانته وهو ما ظهر فى الوقائع التالية:

١ - عندما جاء نعى علىّ لمعاوية بكى واسترجع، فقالت له امرأته: تبكى عليه وقد كنت تقاتله؟ فقال لها: ويحك إنك لا تدرين ما فقد الناس من الفضل والفقه والعلم.

٢ - روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال لمعاوية: «ألا تكف عن شتم هذا الرجل؟ فقال: ما كنت لأفعل حتى يربو عليه الصغير ويهرم فيه الكبير»[69]. وكذلك كان الأمراء بعده.

ومن الدلائل أيضًا على أن معاوية لم يكن يبغض عليًا تدينًا، وهو معنى النصب، وأن حربه له كانت من باب الاستئثار بالسلطة، أن رجلا جاء إلى معاوية فسأله عن مسألة فقال: سل عنها ابن أبى طالب فهو أعلم، فقال: أريد جوابك يا أمير المؤمنين، فقال: ويحك! لقد كرهت رجلا كان رسول الله يغره بالعلم غرا، ولقد قال له: أنت منى بمنزلة هارون من موسى، غير أنه لا نبى بعدى، ولقد كان عمر بن الخطاب يسأله فيأخذ عنه، وكان إذا أشكل على عمر شىء قال: ها هنا علىّ، قم لا أقام الله رجليك، ومحا اسمه من الديوان. وجماع القول فى اعتراف معاوية بفضل علىّ وتقديره له يظهر فى رسالة وجهها إلى الحسين بن علىّ بعد وفاة أبيه وفيها يقول: «إن هذه الأمة لما اختلفت بعد نبيها لم تجهل فضلكم ولا سابقتكم ولا قرابتكم من النبى ولا مكانتكم فى الإسلام وأهله»[70].

٣ - يصف عمر بن عبد العزيز - رحمه الله -

حال أبيه عندما كان يَسُبّ علىّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فيقول: كان أبى يخطب فلا يزال مستمرًا فى خطبته، حتى إذا صار إلى ذكر علىّ وسبه تقطع لسانه واصفر وجهه وتغيرت حاله، فقلت له فى ذلك، فقال: أوَقد فطنت لذلك؟ إن هؤلاء لو يعلمون من علىّ ما يعلمه أبوك ما تبعنا منهم رجل[٧١].

٤ - وخطب مروان بن الحكم والحسن جالس فنال من علىّ، فقال الحسن: ويلك يا مروان! أهذا الذى تشتم شر الناس؟ قال: لا ولكنه خير الناس.

موقف الإمام علىّ من مخالفيه : والمتأمل فى سيرة الإمام علىّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يلحظ أن السماحة والاعتدال هما بيت القصيد فيها. على عكس ما يتبناه بعض الشيعة من غلو فى الحكم عليهم يناقض منهج الإمام وسيرته. ومقارنة سريعة بين النهجين ترينا ذلك البون الشاسع بين النظرتين.

تكفير المخالفين : يرى الغلاة من الشيعة أن كل من لم يقل بالنص على ولاية الإمام علىّ فهو كافر، ومن هنا يكفرون سائر الصحابة، عدا نفرًا قليلا منهم لا يتجاوز أصابع اليدين.

فى حين يقرر علىّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إيمان محاربيه والخارجين عليه فى الجمل والنهروان وصفين، وهو ما يظهر فى حواره مع بعض سائليه عن المحاربين له «أمشركون هم؟ قال: من الشرك فروا، قيل: أمنافقون هم؟ قال: إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلا، قيل فما هم؟ قال: إخواننا بغوا علينا»[٧٢].

كما أوصى أصحابه فى واقعة الجمل بقوله: «لا تتبعوا مدبرًا ولا تجهزوا على جريح ومن ألقى سلاحه فهو آمن»[٧٣]، وقال أيضًا: «أصبحنا نقاتل إخواننا فى الإسلام على ما دخل فيه من الزيغ والاعوجاج والشبهة»[٧٤].

ويقول أيضًا لأتباعه مبينًا نظرة كل فريق للآخر: «إنا لم نقاتلهم على التكفير لهم، ولم يقاتلونا على التكفير لنا، ولكن رأينا أنا على حق ورأوا أنهم على حق»[٧٣]. وسمع علىّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رجلا يغلو فى القول فقال: «لا تقولوا إلا خيرًا، إنما هم قوم زعموا أنا بغينا عليهم وزعمنا أنهم بغوا علينا فقاتلناهم»[٧٥].

ومن المواقف الدالة على اختلاف نظرته عن نظرة بعض أتباعه نهيه إياهم عن سب أهل الشام إذ سمع بعض أصحابه يسبون أهل الشام أيام صفين فنهاهم عن ذلك قائلا: «إنى أكره لكم أن تكونوا سابِّين، ولكنكم لو وصفتم أعمالهم وذكرتم حالهم كان أصوب فى القول وأبلغ فى العذر، وقلتم مكان سبكم إياهم: اللهم احقن دماءنا، وأصلح ذات بيننا وبينهم»[٧٦].

وقد درج غلاة الشيعة من السبئية وغيرهم على سب الخلفاء الراشدين حتى إن أحدهم وضع كتابًا سماه (نفحات اللاهوت فى لعن الجبت والطاغوت) يقصد بهما أبا بكر، وعمر رضي الله عنهما، كما تأولوا آيات القرآن الكريم الواردة فى المشركين عليهما، فى حين كان علىّ يكثر من الثناء عليهما وعلى سائر الصحابة، ويكفى أن نورد هنا بعض هذا الثناء لنرى مدى جسامة الفجوة بين نظرة علىّ ونظرة هؤلاء الشيعة، ولم يكن علىّ وحده هو الذى يثنى على الشيخين، وإنما كان ذلك موقفًا عامًا من بنيه وآل بيته جميعًا، ولعل خير من يصور لنا العلاقة بين علىّ والشيخين ومدى ما كان بينهم من صلات هو علىّ ذاته وهذا ما توضحه الرواية التالية للحسن البصرى.

قال: لما فرغ أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضي الله عنه من قتال أهل الجمل، دخل عليه عبدالله بن الكواء، وقيس بن عبادة اليشكرى فقالا: يا أمير المؤمنين، أخبرنا عن مسيرك هذا الذى سرت، يضرب الناس بعضهم رقاب بعض! أرأيًا رأيته حين تفرقت الأمة واختلفت الدعوة؟ فإن كان رأيًا رأيته أجبناك فى رأيك، وإن كان عهدًا عهده إليك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأنت الموثوق به، المأمون فيما حدثت عنه فقال: والله لئن كنت أوَّل من صدَّق به لا أكون أوَّل من كذب عليه، أما أن يكون عندى عهد من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه فلا، والله لو كان عندى ما تركت أخا تيم وعدى على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكن نبينا صلى الله عليه وسلم لم يقتل قتلا، ولم يمت فجأة، ولكنه مرض ليالى وأيامًا، فأتاه بلال ليؤذنه بالصلاة فيقول: ائت أبا بكر وهو يرى مكانى، فلما قبض صلى الله عليه وسلم نظرنا لدنيانا من رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا، فولينا أمورنا أبا بكر فأقام بين أظهرنا. الكلمة واحدة والدين جامع - أو قال: الأمر جامع - لا يختلف عليه منا اثنان، ولا يشهد منا أحد على أحد بالشرك، وكنت آخذ إذا أعطانى، وأغزو إذا أغزانى وأضرب الحدود بين يديه بسيفى وسوطى، فلما حضرت أبا بكر - رحمه الله - الوفاة ظننت أنه لا يعدل عنى لقرابتى من رسول الله صلى الله عليه وسلم وسابقتى وفضلى، فظن أبو بكر أن عمر أقوى منى عليها، ولو كانت أثرة لآثر بها ولده، فولى عمر علَىَّ كراهة كثير من أصحابه، فكنت فيمن رضى لا فيمن كره، فوالله ما خرج عمر من الدنيا حتى رضى من كرهه، فأقام عمر - رحمه الله - بين أظهرنا والكلمة واحدة والأمر واحد، لا يختلف عليه منا اثنان، فكنت آخذ إذا أعطانى وأغزو إذا أغزانى، وأضرب الحدود بين يديه بسوطى وسيفى أتبع أثره أتباع الفصيل أمه، لا يعدل عن سبيل صاحبيه ولا يحيد عن سنتهما، فلما حضرت عمر رضي الله عنه الوفاة، ظننت أنه لا يعدل عنى

لقرابتى وسابقتى وفضلى، فظن عمر أنه إن استخلف خليفة فعمل بخطيئة لحقته فى قبره، فأخرج منها ولده وأهل بيته، وجعلها شورى فى ستة رهط منهم عبدالرحمن بن عوف فقال: هل لكم أن أدع نصيبى على أن أختار لله ولرسوله! قلنا نعم فأخذ ميثاقنا على أن نسمع ونطيع لمن ولاه. وأخذنا ميثاقه على أن يختار لله ولرسوله! فوقع اختياره على عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فنظرت فإذا طاعتى قد سبقت بيعتى، وإذا ميثاق قد أخذ لغيرى فاتبعت عثمان وأديت إليه حقه على أثرة منه وتقصير عن سنة صاحبيه. فلما قتل عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، نظرت فكنت أحق بها من جميع الناس فقالا: صدقت وبررت[٧٧].

من هنا فالأمل معقود لأهل التقريب بين السنة والشيعة أن يجعلوا من سيرة الإمام على رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ معيارًا للحكم عليها يجتمعون، وبها يأخذون ويسترشدون، وعندئذ يجدون الأمر قريب، والطريق ممهد، فتحل الألفة مكان الفرقة، والتعاون بدلا من الشقاق والتراحم، والتعاضد عوضًا عن الاقتتال والتراشق ﴿ **ويومئذ يفرح المؤمنون** ... ﴾.

ا. / رجب عبد المنصف

الهوامش :

١ - انظر: لسان العرب مادة نصب، وهو قريب مما ذكره الفيروزآبادى من أن (النواصب وأهل النصب المتدينون يبغضون علىّ لأنهم نصبوا له أى عداوة).
٢ - ابن تيمية: العقيدة الواسطية، ص ٤٦.
٣ - ابن تيمية: الفتاوى الكبرى ٢٠٢/١، ومنهاج السنة النبوية لابن تيمية ٤/٢، ٧/٥٩، ٢٥٧/٣٦٨.
٤ - ابن تيمية: مجموع فتاوى ١٩٥/١، ١٥٨/٦.
٥ - ابن كثير: البداية والنهاية ٢٢١/٦.
٦ - الذهبى: سير أعلام النبلاء ٤٧٦/١٥.
٧ - انظر: ابن الوزير إيثار الحق على الباطل، ١١٨/١.
٨ - محسن الأمين: حرب الجمل وصفين ـ دار الفكر، بيروت، ص ٨٦.
٩ - انظر: أبى يعلى الحنبلى: طبقات الحنابلة، ط دار الكتب العلمية جـ ١، ص ٣٧.
١٠ - محسن الأمين: حرب الجمل.
١١ - الذهبى: سير أعلام النبلاء، جـ ٤، ص.
١٢ - انظر: منهاج السنة ٥٩/٢، وانظر أيضًا المغنى ٧٣/٢٠.
١٣ - انظر: ابن حجر: فتح البارى، حديث رقم ٧٠٠٧.
١٤ - عبد الجبار: المغنى ٦٦.
١٥ - السابق.
١٦ - العثمانية.
١٧ - البيهقى: المحاسن والمساوىء ٥٧.
١٨ - ابن حجر: فتح البارى ١٧٨/٢، وانظر: المغنى ٨٨.
١٩ - الجاحظ: العثمانية ـ الخانجى ص ٢٨٣.
٢٠ - العثمانية ٢٨٣.
٢١ - د. عبد الله قياص تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة الإمامية، ط مؤسسة الأعلمى بيروت ١٩٧٥م ص.
٢٢ - روى بكسر اللام المشددة من التسليم بمعنى السكوت كما روى بفتح اللام من السلامة أى لم يخض فيه (انظر: فتح البارى حديث رقم ٧٠٠٧، وانظر أيضًا: روح المعانى).
٢٣ - المغنى ٩٨ - ٩٩.
٢٤ - البداية والنهاية ٢٢٠/٨.
٢٥ - منهاج السنة ١٤٩/٥.
٢٦ - من الآية: ٩١ من سورة النحل.
٢٧ - البداية والنهاية الجزء الرابع، ص ٣١١.
٢٨ - الآية: ٦٥ من سورة الزمر.
٢٩ - البداية والنهاية مصدر سابق ٣١١.
٣٠ - نفس المصدر.
٣١ - ابن سعد ٢٣/٣، النجوم الزاهرة ١٢٠/١، وانظر ابن كثير البداية والنهاية، ص ٣٥٩، ط دار الفكر العربى.
٣٢ - ابن الأثير ١٦٩/٣، الطبرى ١٠٣/٦ ـ أزمنة التاريخ ٨٦٨.
٣٣ - القاضى النعمان الفرق الدينية.
٣٤ - المصدر السابق.
٣٥ - المسعودى: مروج الذهب معادن الجوهر ٢٩٨/٢.
٣٦ - انظر: هذه الوجوه فى مسلك العروة الوثقى ـ محسن الطباطبائى، ص ٣٣٤، ط دار الكتب الإسلامية ـ العراق.
٣٧ - المصدر نفسه، ص ٣٣٥.
٣٨ - نفس المصدر، ص ٣٣٣.
٣٩ - نفس المصدر، ص ٣٣٣.
٤٠ - الغاشية: آية ٣.

٤١ - انظر : الإمامية عند الاثنى عشرية - جلال الدين محمد صالح، ص ٥٨١ - ط مكتبة ابن تيمية.
٤٢ - مجمع البحرين - فخر الدين الطريحى، جـ ٢ ن ص ١٧٣ - ط مكتبة المرتضوية - النجف.
٤٣ - الإمامية عند الشيعة، مرجع سابق، ص ٥٨٢.
٤٤ - انظر على سبيل المثال تفسير الصافى فى كثير من مواضعه.
٤٥ - انظر: مجمع البيان فى تفسير القرآن للطبرسى، - ط دار الفكر ودار الكتاب اللبنانى ١٩٥٤م جـ ٣٠، ص ٩٥.
٤٦ - العروة الوثقى، كاظم الطباطبائى، ط دار الكتب الإسلامية، ص ٢٤.
٤٧ - المقنع لأبى جعفر الصدوق العُمّى، ص ٣٠٧، ط مؤسسة الإمام الهادى.
٤٨ - المغنى، ص ٨٦.
٤٩ - المغنى ٢٠/٩٠.
٥٠ - المصدر السابق ص ٨٧.
٥١ - المرجع السابق.
٥٢ - المغنى، ص ٨٨.
٥٣ - الشافى ٣٣٢ - ٣٣٣.
٥٤ - المغنى ٨٨.
٥٥، ٥٦ - الشافى مصدر سابق ٣٣٣.
٥٧ - تاريخ الطبرى ٣/٥٤٠.
٥٨ - الكامل ٣/١١٠.
٥٩ - انظر: الطبرى ٣/٥٤٤.
٦٠ - سعيد الأفغانى عائشة والسياسة ١٩٣.
٦١ - سير أعلام النبلاء، ط ص ٦٠.
٦٢ - تاريخ الطبرى، ص ٣٥٢٩.
٦٣، ٦٤، ٦٥- عائشة والسياسة وانظر الكامل ٣/١٠٢.
٦٦ - مروج الذهب ٤/٣٣٥.
٦٧ - نفس المصدر والصفحة.
٦٨ - تاريخ الطبرى، جـ ٣ ص ٥٤٤.
٦٩ - مختصر تاريخ دمشق ٢٥، مختصر ابن عساكر ٦/٢٥.
٧٠ - مقاتل الطالبين لأبى الفرج الأصفهانى ١/٥٧، ط هيئة قصور الثقافة.
٧١ - مصنف ابن أبى شيبة ١٥/٢٥٦، ٢٥٧.
٧٢ - البيهقى فى السنن الكبرى ٨/١٧٣.
٧٣ - ابن أبى شيبة ١٥/٢٦٣.
٧٤ - الألوسى حب العذاب على من سب الأصحاب.
٧٥ - نهج البلاغة ٢/٤٦٩.
٧٦ - البيهقى: المحاسن والمساوىء ص ٥٦ ط دار ابن حزم.

المصادر والمراجع :

١ - ابن أبى شيبة: المصنف.
٢ - ابن الأثير: الكامل.
٣ - ابن حجر: فتح البارى.
٤ - ابن تيمية: العقيدة الواسطية، الفتاوى الكبرى، منهاج السنة.
٥ - ابن جرير: تاريخ الطبرى.
٦ - ابن سعد: الطبقات الكبرى.
٧ - ابن عساكر: تاريخ دمشق.

٨ - ابن الوزير: إيثار الحق على الباطل.
٩ - ابن منظور: لسان العرب.
١٠ - أبو علم: أهل البيت.
١١ - أبو الفرج الأصبهانى: مقاتل الطالبين.
١٢ - أبو يعلى: طبقات الحنابلة.
١٣ - الجاحظ: العثمانية.
١٤ - جلال الدين صالح: الإمامة عند الاثنى عشرية.
١٥ - عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل.
١٦ - عبد الله فياض: تاريخ الإمامية وأسلافهم.
١٧ - الطبرسى: مجمع البيان.
١٨ - فخر الدين الطريحى: مجمع البحرين.
١٩ - كاظم الطباطبائى: العروة الوثقى.
٢٠ - محسن الأمين: حرب الجمل وصفين.
٢١ - المرتضى: الشافى فى الإمامة.
٢٢ - المسعودى: مروج الذهب.

الهذيلية

هم أصحاب أبى الهذيل محمد بن الهذيل ابن عبدالله العلاف، البصرى، وكان من موالى عبدالقيس، ولذلك يقال له: العبدى، وإنما قيل: العلاف لأن داره بالبصرة كانت فى (منطقة) العلافين، ويعرف أتباعه بالهذيلية.

وقد عَمَّرَ أبو الهذيل نحو مائة سنة، كانت - تقريبًا - هى المائة الأولى للدولة العباسية، فقد ولد سنة ١٣٥هـ - ٧٥٢م بعد ثلاث سنوات من قيامها، ومات سنة ٢٣٥هـ - ٨٤٩م، وهناك أقوال أخرى قريبة فى تاريخ وفاته، وذلك فى أول خلافة المتوكل، وقد بلغ ذروته فى أيام المأمون، كما كان أستاذًا للمأمون فى الأديان والمقالات.

يقول عنه الشهرستانى: «شيخ المعتزلة، ومقدم الطائفة، ومُقَرِّرُ الطريقة، والمُنَاظِرُ عليها، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطاء[١] الذى أخذه بدوره عن أبى هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية، ويقال: إنه أخذه عن الحسن بن أبى الحسن البصرى.[٢]

وكان واسع الاطلاع، حافظا لكثير من الشعر، يستشهد به فى كثير من المواقف والمناظرات، وكان - شأنه شأن من سبقه من أتباع واصل - كثير المناظرة والجدل مع الزنادقة والدهرية والمجسمة والمجوس والثنوية والشكاك وغيرهم من أصحاب المذاهب والديانات الأخرى.

وكان مَنْ سبقه ممن أسسوا المذهب الاعتزالى قد شغلوا بشئون الدعوة والدفاع عن العقائد الإسلامية، من خلال تلك الأصول الخمسة التى مَيَّزوا بها أنفسهم عمن عداهم، وهى العدل، والتوحيد، والوعد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر.

ومن المعلوم أن ترتيب الأصول الخمسة على هذا النحو لم يكن كذلك فى البداية، حيث كانت بدايتها مع واصل بن عطاء حين انفصل عن مجلس الحسن البصرى بسبب حكمه على مرتكب الكبيرة بأنه فى منزلة بين المنزلتين، وأنه مُخَلَّد فى النار مالم يتب، وتعتبر هذه المسألة كالعنوان أو كالمدخل للبحث فى حقيقة الإيمان والكفر، وهى المسألة التى شغلت العالم الإسلامى منذ ظهور الفتنة. ثم بدأت المسائل تتوالى وتتابع،

وتتميز فى تصنيفها إلى أن وصل الأمر إلى رجال كأبى الهذيل العلاف، فحددوا الأصول على هذا النحو.

وقد نقل الدكتور عبدالكريم العثمان - فى مقدمته لكتاب «شرح الأصول الخمسة» للقاضى عبدالجبار - عن «بحر الكلام» للنسفى قوله: «خرج أبو الهذيل فصنَّف لهم كتابين، وبيَّن مذهبهم، وجمع علومهم، وسمى ذلك: الأصول الخمسة، وكلما رأوا رجلا قالوا له: هل قرأت الأصول الخمسة، فإن قال: نعم! عرفوا أنه على مذهبهم»[٣] واستظهر - من ذلك - أنه أول من صنّف كتابا باسم «الأصول الخمسة» بين رجال الاعتزال.

ومما ساعده على ذلك احتكاكه خلال المناظرات والمناقشات بما كان شائعا من فلسفات تختلف باختلاف الحضارات فى البلاد التى دخلها الإسلام، وكذلك اتصاله بالفلسفة اليونانية. يقول النظام: «نظرت فى كتب الفلاسفة وأنا بالكوفة، فلما أتيت البصرة كنت أظن أننى علمت من لطيف الكلام مالم يعلمه أبو الهذيل، فلما ناظرته خُيِّل إلىّ أنه لم يكن متشاغلا قط إلا بها»[٤].

ومع ذلك فقد كان كثير من مسائل المذهب مفرقا لا يجمعها نظام منهجى يضع الأصول ويجمع كل منها فروعه، لأن المناظرات والمناقشات - مع ما يتشعب منها - كانت لاتزال محتدمة.

ومن آرائه التى يخالفه فيها معارضوه، قولهُ: بأن علم البارى سبحانه هو هو، وكذلك قدرته، وسمعه، وبصره، وحكمته، وسائر صفات ذاته تعالى، وكان يقول: إنه إذا زَعَمَ أن البارى عالمٌ فقد أثبت علما هو الله، ونفى عن الله جهلا، ودل على معلوم كان أو يكون، وإذا قال: إن البارى قادر فقد أثبت قدرة هى الله، ونفى عن الله عجزا، ودل على مقدور يكون أو لايكون، وكذلك قوله فى سائر صفات الذات على هذا الترتيب[٥].

فإذا أراد خصومه أن يلزموه بما يلزم على قوله من لوازم لكى يبطلوا مقالته أبى أن يلتزم بها وأنكرها.

وقد علق الشهرستانى على ذلك بقوله: وإنما اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته (تعالى) واحدة لاكثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته بل هى ذاته[٦]

وكذلك قال أبو الحسن الأشعرى: وهذا أخذه أبو الهذيل عن أرسطوطاليس قال فى بعض كتبه: إن البارى علم كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله، فحسن اللفظ عند نفسه فقال: علمه هو هو، وقدرته هى هو.

وفرّق الشهرستانى بين قول القائل: عالم بذاته - كما كان يقول من قبله من المعتزلة - وبين قول القائل: عالم بعلم هو ذاته، «أن

الأول نفى الصفة، والثانى إثبات ذات هى بعينها صفة، أو إثبات صفة هى بعينها ذات»(٧).

ويرى بعض الباحثين فى هذه الأقوال إنكارًا لصفات الله فى الحقيقة.

ومن أقواله: إن إرادة الله قائمة لا فى مكان، وإن كلام الله بقوله: «كن» حادث لا فى محل، بخلاف الأمر، والنهى، والخبر، والاستخبار فإنه حادث خبره فى جسم من الأجسام.

وكان يرى أن لمعلومات الله كُلا وجميعا، ولما يقدر عليه كُلا وجميعا، ويترتب على ذلك أن تتقطّع مقدورات الله، وتتقطع حركات أهل الخلدين ـ الجنة والنار ـ ويصيروا إلى سكون دائم خمودا، وتجتمع اللذات فى ذلك السكون لأهل الجنة، وتجتمع الآلام لأهل النار، وقد سبقه الجهمية بقولهم: بفناء الجنة والنار(٨).

يقول الشهرستانى: وإنما التزم أبو الهذيل هذا الرأى لأنه لما ألزم فى مسألة حدوث العالم أن الحوادث التى لا أول لها كالحوادث التى لا نهاية لها، إذ كل واحدة لا تتناهى، قال: إنى لا أقول بحركات لا تتناهى آخرًا، كما لا أقول بحركات لا تتناهى أولا، بل يصيرون إلى سكون دائم.

وكان يرى أن حركات أهل الخلدين فى الآخرة كلها ضرورية، لا قدرة للعباد عليها، وكلها مخلوقة للبارى تعالى، إذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها، فهو ـ كما يرى الشهرستانى: قدرى الدنيا ـ كأصحابه ـ جبرى الآخرة(٩).

وقال: إن الاستطاعة عرض من الأعراض غير السلامة والصحة، وخالف أكثر المعتزلة فى قوله: إنها تبقى، وإن أفعال القلوب لايصح وجودها مع عدم القدرة، فالاستطاعة معها حال الفعل، وجوَّز ذلك فى أفعال الجوارح، وقال: بتقدمها على الفعل، ثم ماتولد من فعل العبد مما يعرف كيفيته فهو فعلُه عن اللون، والطعم، والرائحة، وكل ما لايعرف كيفيته. أما الإدراك والعلم الحادثان فى غيره عند إسماعه أو تعليمه فإن الله تعالى يبدعهما فيه، وليسا من أفعال العباد(١٠).

وكان يرى أن الإنسان مكلف بالأمور التى يميز العقل فيها بين الخير والشر حتى قبل ورود الشرع، فيجب عليه فعل الخير، والإعراض عن الشر، ويجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وإن قصر فى المعرفة استوجب العقوبة أبدًا، ولذلك كان يقول: بطاعات لايراد بها الله، ولا التقرب إليه، كالقصد إلى النظر، والنظر نفسه، فإنه لم يعرف الله بعد(١١).

وقد تحدث بشيء من الإجمال عن أمور من مسائل الفتنة فلم يقطع فى كثير من أحكامه، مثل قوله: لاندرى قُتل عثمان ظالما أو مظلوما.

على أن هذه الأقوال وأمثالها لم تكن وحدها تشغل أبا الهذيل وتستغرق فكره، بل كانت تشغله الآراء التى اطلع عليها أو واجهه بها أصحاب الفلسفات المختلفة، ومنها: أفكار المناظرين والمجادلين له، وما يبحثون فيه من أمور يتطرقون إليها طبيعية وغير طبيعية، فقد وجدناه يتحدث عن الجسم، والجوهر الفرد، والجزء الذى لايتجزأ، والأعراض، والكون، والحركة والسكون، وانقسام الحركة بانقسام الزمان، والمكان، والفاعلين، والمتحركات، وشارك فى تحديد الإنسان ماهو، والنفس، والروح، والحياة، ومايُرى ويُلمس من الأشياء، والحواس، والخلاف بينها، إلى غير ذلك.

ومن أعجب مايحكى عنه قوله: الحُجَّة لاتقوم فيما غاب إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر، فهم الحجة لا التواتر، واستدل على أن العشرين حجة بقوله تعالى: **﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين﴾** الأنفال/٦٥، وقال: لم يبح لهم القتال إلا وهم عليهم حجة.

قال عبدالقاهر فى كتابه «الفرق بين الفرق»: ما أراد أبو الهذيل باعتبار عشرين فى الحجة من جهة الخبر إذا كان فيهم واحد من أهل الجنة إلا تعطيل الأخبار الواردة فى الأحكام الشرعية عن فوائدها(١٢).

وقد تعرض أبو الهذيل لكثير من النقض، والرفض، والنقد والرد من المعتزلة ومن غيرهم، فقد انتقده ـ فى بعض مقالاته ـ أبو موسى المردار، ولجعفر بن حرب ـ من تلاميذ المردار ـ كتاب سماه «توبيخ أبى الهذيل»، وكذلك كتب أبو على الجبائى كتاباً فى الرد على أبى الهذيل(١٣).

وقد حاول أبو الحسين الخياط الاعتذار عن أبى الهذيل فى بعض مقالاته، وذلك فى كتابه «الانتصار».

أ.د. عبدالفتاح عبدالله بركة

الهوامش:

١ - الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبدالكريم): الملل والنحل، بتحقيق محمد سيد كيلانى، طبعة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ١٩٦٧م، جـ١، صـ ٤٩.
٢ - نفس المصدر والصفحة.
٣ - عبدالكريم عثمان فى مقدمة تحقيقه لكتاب شرح الأصول الخمسة لقاضى القضاة عبدالجبار بن أحمد الهمزانى، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٦٥م صـ ٢٦.
٤ - أحمد أمين: ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة العاشرة، القاهرة (دون تاريخ)، جـ٣، صـ ٩٩. وقد نقل الدكتور أحمد أمين هذا النص عن كتاب المنية والأمل لابن المرتضى، صـ ٢٦.
٥ - الأشعرى (أبو الحسن على بن إسماعيل)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، المكتبة العصرية بيروت ١٩٩٠م، جـ١، صـ ٢٤٥.
٦ - الشهرستانى : المصدر السابق، جـ١ ، صـ ٥٠.
٧ - نفس المصدر والصفحة.
٨ - الأشعرى: المصدر السابق، جـ١، صـ ٢٤٣ - ٢٤٤
٩ - الشهرستانى: المصدر السابق،ص٥١، ٥٢.
١٠ - نفس المصدر، جـ١، صـ ٥٢.
١١ - نفس المصدر والصفحة.
١٢ - البغدادى (عبدالقاهر طاهر بن محمد): الفرق بين الفرق، بتحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد، مكتبة محمد على صبيح، القاهرة (بدون تاريخ)، صـ ١٢٧ - ١٢٨.
١٣ - نفس المصدر، صـ ١٢٢.



الواقفية عند الشيعة الإمامية

الوقف عند الشيعة الإمامية له إطلاقان:

أولهما: الوقف العام، وهو يصدق على كل طائفة منهم وقفت على أحد الأئمة، واعتقدت أنه آخرهم، وزعمت أنه غاب ولم يمت، أو أنه يقوم بعد الموت الظاهر، وأنه المهدى القائم من آل محمد الذى يملأ الأرض عدلا، وينفى الجور والظلم.

قال أبو خلف سعد بن عبدالله الأشعرى القمى: (ت٢٩٩ أو ٣٠١هـ)؛ فى كتابه «**المقالات والفرق**» : «كل من مضى منهم إلا القليل (فإن له) واقفة قد وقفت عليه»[١].

والثانى: الوقف الخاص، وهو الوقف على الإمام السابع موسى الكاظم دون من سبقه أو ادُّعى فرضُ إمامته من بعده[٢]. وهذا الإطلاق الخاص هو الذى كتب له الشيوع والذيوع بين الشيعة الإمامية الاثنا عشرية، وقد عبر عن ذلك الوحيد البهبهانى المولى محمد باقر بن محمد أكمل (ت١٢٠٨هـ) حينما قال عن الواقفة فى فوائده: «الواقفة هم الذين وقفوا على الكاظم ـ عليه السلام ـ ...، وربما يقال لهم: الممطورة أيضا؛ أى الكلاب المبتلة من المطر كما هو الظاهر ووجه الإطلاق ظاهر[٣]، وربما يطلق الوقف على من وقف على غير الكاظم ـ عليه السلام ـ من الأئمة...؛ لكن الإطلاق ينصرف إلى من وقف على الإمام الكاظم ـ عليه السلام ـ ولا ينصرف إلى غيرهم إلا بالقرينة، ولعل من جملتها عدم دركه للكاظم ـ عليه السلام ـ وموته قبله، أو فى زمانه»[٤]. وعلى هذا جرى العرف فى كتب رجال الحديث عند الشيعة الاثنا عشرية المتأخرين[٥].

وبرغم أنَّ أحدَ الباحثين المعاصرين، وهو صاحبُ دراسة مُطَوَّلة عن الواقفية، قد أظهر معارضته لما قرره الوحيد البهبهانى فى أن إطلاق «الواقفية» لا ينصرف عن أصحاب الكاظم إلا بقرينة، وذكر أن المتقدمين يذكرون وقوف السبئية على الإمام على، ووقوف الكيسانية على محمد بن على بن أبى طالب المشهور فى الكتب بابن الحنفية، ووقوف الناووسية على جعفر الصادق، ووقوف بعض أصحاب الحسن العسكرى عليه واعتقادهم أنه الغائب القائم المهدى، ويطلقون على كل واحد من هؤلاء وغيرهم اسم الواقفى؛ فإنه قد سلَّم اشتهارَ الوقف بالمعنى الخاص ـ الذى

سبق بيانه ـ ورَدَّ ذلك إلى عدة أسباب؛ منها: كثرة من وصف من الرجال فى أصحاب الكاظم بالواقفة؛ حتى إن عددهم قد بلغ ربع أصحابه. ومنها: بروز أقطاب لهذه الفرقة من مشاهير الشيعة؛ مثل: على بن أبى حمزة البطائنى، وزياد بن مروان القندى، وعثمان بن عيسى الرواسى العامرى. وهذا وغيره أدى إلى اشتهار الفرقة واستمرارها زمان بعد الكاظم لم يحظ به سواهم من الواقفية السابقين لهم واللاحقين بعدهم[٦].

وفى التعريف بالواقفية عند الشيعة الإمامية نبدأ بذكر من يصدق عليهم الإطلاق العام، ثم نذكر الواقفية المختصين بالإمام الكاظم وفق الإطلاق الخاص والمشهور، وفى الختام نشير إلى أسباب ظهور الواقفية فى تاريخ الإمامية.

(أ) واقفية الشيعة الإمامية :

إذا طالعنا كتاب «**المقالات والفرق**» لأبى خلف سعد بن عبدالله الأشعرى القمى فسنجد أنه يؤرخ لبداية فكرة الوقف بين الإمامية بطائفة عبدالله بن سبأ .. قال أبو خلف الأشعرى: «فلما قتل على رضي الله عنه افترقت الأمة التى أثبتت له الإمامة من الله ورسوله فرضا واجبا، فصاروا فرقا ثلاثة: فرقة منها قالت: إن عليا لم يقتل، ولم يمت، ولا يموت حتى يملك الأرض، ويسوق العرب بعصاه، ويملأ الأرض **قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا. وهى أول فرقة قالت فى الإسلام: بالوقف بعد النبى من هذه الأمة، وأول من قال: بالغلو**. وهذه الفرقة تسمى السبئية أصحاب عبدالله بن سبأ»[٧]. وذكر أن أصحاب عبدالله بن عمرو بن الحرب الكندى الذين تَسَمَّوْا بالحربية قد شاركوا السبئية القول: فى الإمام على، ثم قالوا فيه جميعا بعد ذلك: إنه إلـٰه العالمين، وإنه توارى عن خلقه سخطا منه عليهم، وسيظهر[٨].

وذكر أبو خلف أن الفرقة الثانية من الإمامية بعد استشهاد الإمام علىّ قد صرفت الإمامة إلى ابنه محمد (ت٨١هـ) دون أخويه الحسن (ت٤٧هـ) والحسين (ت٦١هـ)؛ لأنه كان صاحب راية أبيه يوم البصرة، وهؤلاء هم الذين تسموا فيما بعد باسم «الكيسانية»، فبين سبب تسميتهم بهذا الاسم مع أن رئيسهم المختار بن أبى عبيد الثقفى، وذلك أنه لقب باسم صاحب شرطته كيسان المكنى أبا عمرة.

وذكر فى رواية أخرى أن المختار قد سمى باسم كيسان مولى على بن أبى طالب، وهو الذى حمله على الطلب بدم الحسين ودله على قتلته[٩].

ثم ذكر بعد ذلك فى رواية ثالثة أن الإمام

محمد بن على بن أبى طالب (ابن الحنفية) هو الذى لقب المختار بذلك لكيسه وأمره بالطلب بدم الحسين وقتل قتلته حيث كانوا. وكما أدخل أصحاب عبدالله بن عمرو بن الحرب الكندى فى مقالة السبئية أدخلهم أيضا فى مقالة الكيسانية؛ لأنهم قالوا: مثلهم بالتناسخ فزعموا أن روح الله - تعالى - صارت فى النبى، وروح النبى صارت فى علىّ إلى أن بلغت ابن الحنفية، ومن بعده صارت فى ولده أبى هاشم؛ لكنهم زعموا أن روح أبى هاشم انتسخت فى عبدالله بن عمرو بن الحرب، وأنه الإمام إلى خروج محمد ابن الحنفية من الشعب[١٠]. ومن هؤلاء الكيسانية من حصر الإمامة فى أربعة:

الأول: سبط إيمان وأمن، وهو على ابن أبى طالب.

والثانى: سبط نور وتسنيم، وهو الحسن.

والثالث: سبط حجة ومصيبة، وهو الحسين.

والرابع: هو السبط الذى يبلغ الأسباب، ويركب السحاب، ويزجى الرياح، وينفخ المد، ويسد باب الروم، ويقيم أود الحكم، ويبلغ الأرض السابعة، ويقرب من الحق، وينأى عن الجور، وهو المهدى المنتظر محمد بن على ابن الحنفية إمام الحق. واعتقدوا أنه مغيب فى جبل رضوى بين أسدين ونمرين، تؤنسه الملائكة. وقد عبر عن ذلك الشاعر كُثَيِّرُ بن عبد الرحمن فى شعر مشهور عنه، فقال:

أَلا إنَّ الأئِمَّـةَ مِنْ قُـرَيْشٍ ... وُلاةَ الحَقِّ أربَعَـةٌ سَـوَاءُ
عَلِيٌّ والثـلاثـةُ مِنْ بَنيـه ... هُمُ الأسبَاطُ لَيْسَ بهِمْ خَفَاءُ
فسِبْطٌ سِبْطُ إيمَانٍ وبِرٍّ ... وَسِبْطٌ غَيَّبَتْـهُ كَـرْبلاءُ
وسِبْطٌ لايَذُوقُ المَوتَ حتَّى ... يقُودَ الخَيْلَ يَقْدُمُهَا اللِّواءُ
تَغَيَّبَ لا يُراعيهِمْ سِنينا ... برضْوَى عِندَهُ عَسَلٌ ومَاءُ[١١]

وهؤلاء الكيسانية طوائف منهم: من جعل الإمامة بعد على بن أبى طالب فى ابنه محمد بلا فصل، ومنهم: من جعلها له بعد أخويه الحسن والحسين، ومنهم: من جعلها بعد ابن الحنفية فى ابنه أبى هاشم، ثم فى بعض أتباعه إلى أن يخرج المهدى محمد ابن الحنفية نفسه الذى عوقب بسبب ركونه إلى عبد الملك بن مروان. وأكثرهم واقفون على ابن الحنفية، وإن كان منهم من غلا وطغا حتى قال فيه ما قاله السبئية فى أبيه من ادعاء ألوهيته، وكان منهم من صرف المهدوية إلى غيره فزعموا أن المهدى ابنه أبو هاشم عبدالله (ت٩٩هـ)، أو عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر بن أبى طالب (ت١٢٩هـ)، أو محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسين ابن على بن أبى طالب (ت١٤٥هـ)[١٢].

وقد ختم أبو خلف الأشعرى كلامه عن طوائف الكيسانية قائلا: «ومنهم ومن السبئية كان بَدْوُ الغلو فى القول؛ حتى قالوا: إن الأئمة

آلهة، وملائكة، وأنبياء، ورسل، وهم الذين تكلموا فى الأظلة، والتناسخ فى الأرواح، والدور، والكور فى هذه الدار، وإبطال القيامة، والبعث، والحساب، والجنة، والنار، وزعموا أن لا دار إلا الدنيا، وأن القيامة إنما هى خروج الروح من بدن ودخوله فى بدن آخر..»[١٣].

وطفق أبو خلف يذكر بعد ذلك آراء أصناف الغلاة، ثم رجع يفصل القول فى أقسام من أسماهم «**الشيعة العلوية**» الذين قالوا: بفرض الإمامة لعلى بن أبى طالب المرتضى (ت٤٠هـ) من الله ورسوله، وثبتوا على إمامته، ثم إمامة الحسن المجتبى (ت٤٧هـ)، ثم إمامة الحسين الشهيد (ت٦١هـ)، وذكر أنهم افترقوا بعد قتل الحسين فرقا: منهم فرقة قالت: بانقطاع الإمامة بعده، ولم يجيزوا ظهور الإمامة فى أحد بعد هؤلاء الأئمة الثلاثة الذين اعتقدوا رجعتهم. لا لتعليم الناس أمور دينهم؛ لكن لطلب الثأر، وقتل أعدائهم .. قال أبو خلف: «وهذا معنى خروج المهدى عندهم وقيام القائم»[١٤].

وإذا كان السبئية قد وقفوا على الإمام علىّ ولم يجيزوا الإمامة فى أحد بعده، ووقف أكثر الكيسانية على ابنه محمد؛ فهؤلاء وقفوا على الإمام الحسين، وهم الفرقة الثالثة.

وبجانب هؤلاء الثلاثة فإن من الشيعة العلوية من أثبت الإمامة بعد الحسين لابنه على زين العابدين السجاد (ت٩٤هـ)، ومن بعده لابنه أبى جعفر محمد الباقر (ت١١٤ أو ١١٧هـ)، وقد ذكر البغدادى وأبو المظفر الإسفراييني فرقة باسم الباقرية زعموا أنه المهدى المنتظر، وحكى الشهرستانى أن ممن أثبت إمامة الباقر طائفة وقفت عليه وقالت برجعته[١٥]؛ لكن أبا خلف الأشعرى القمى من الإمامية، وأبا الحسن الأشعرى من أهل السنة لم يوردا فى مقالاتهما شيئا من ذلك، ولقد اتفقا على أن بعض من أثبتوا إمامة الباقر - عليه السلام - زعموا أنه أوصى بها لمحمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسين بن على بن أبى طالب من بعده، وأن محمد بن عبدالله المعروف «بالنفس الزكية» هو المهدى القائم لم يمت ولم يقتل، وبعضهم تابع المغيرة ابن سعيد الذى زعم أن الباقر أوصى إليه إلى أن يخرج المهدى محمد بن عبدالله بن الحسن النفس الزكية.

لكن سائر مثبتى إمامة الباقر ذهبوا من بعده إلى إثبات إمامة ابنه أبى عبدالله جعفر الصادق (ت١٤٨هـ)[١٦]. وهؤلاء الذين أثبتوا إمامة الصادق كان فيهم من وقفوا عليه، وزعموا أنه حى لم يمت ولا يموت حتى يظهر ويَلى أمر الناس، وأنه القائم المهدى، ورووا

عنه أنه قـال: «إن رأيتم رأسى يُدَهْدَهُ عليكم من جبل، فلا تصدقوا فإنى صاحبكم». وقال: «إن جـاءكم من يخـبـركم عنى أنه مـرضنى وغسلنى وكفننى ودفننى؛ فلا تصدقوا فإنى صاحبكم صاحب السيف» ... قال أبو خلف: «وهذه الفرقة تسمى الناووسية، سميت بذلك لرئيس لهم يقال له: فلان بن الناووس»[١٧].

وكـان ممن أثبـتـوا إمـامـة الصـادق طائفـة زعـمـوا أنه صـرح بالوصـيـة لابنه إسـمـاعـيل، والإمـام لا يقـول غيـر الحق؛ فلم يصـدقـوا ما أعلن من خبر موته، وزعموا أن إسماعيل حى لا يموت حـتـى يملك الأرض ويقـوم بـأمـور النـاس. قـال أبو خلف: «وهـذه الفـرقـة هم الإسماعيلية الخالصة»[١٨].

وكـان منهم طائفـة أثبـتت الإمـامـة بعـد الصـادق لابنه عبدالله الذى لم يعش بعد أبيـه سوى سبعين يوما، ولم يعقب بعده ولدا ذكرا؛ فمن هؤلاء من نفى إمامته فى حياته، وذهب إلى إثبات إمامة أخيه موسى الكاظم، ومنهم: من نفى إمامته بعد وفاته والتحق بأصحاب الكاظم، ومنهم: من وقف على عبدالله، وقال بانقطاع الإمامة بعد موته؛ فلا إمام عندهم بعده[١٩].

ويذكـر أبو خلف بعـد ذلك الواقـفـة على مـوسى الكـاظم (ت١٨٣هـ) وأقـسـامـهم التى سيـأتى تفصيلها مـستقلة؛ فهم المقصودون «بالواقفة» بحسب الإطلاق الخاص كما سبق بيانه.

ومن **الشـيـعـة العلوية** من قطع بالإمـامـة بعد الكاظم لابنه على الرضا (ت٢٠٣هـ)، ومن بعـده لابنه محـمـد الجـواد التـقى (ت٢٢٠هـ)، ومن بعده لابنه على الهادى النقى (ت٢٥٤هـ). ومن هؤلاء من قال بأن عليا الهادى قد أوصى بالإمامة لابنه محمد، ولما توفى بحياة أبيه فى سُـرَّمَن رأى؛ زعـمـوا أنه حى لم يمت فى الحقيقة، وأن أباه خاف عليه فغيبه، وقالوا: بأنه هـو المهدى القـائم بمثل مـقالة أصحـاب إسـمـاعـيل بن جـعـفـر المعـروفين باسم الإسماعيلية الخالصة[٢٠].

وذكر أبو خلف أن أكثر مثبتى إمامة على الهادى إلا نفرا قليلا منهم قالوا بعده: بإمامة ابنه الحسن العسكرى الزكى (ت٢٦٠هـ)، وهو الإمام الحادى عشر فى سلسلة أئمة الشيعة الاثنا عشرية الذين أثبتوا الإمـامـة من بعـده لابنه الغائب المستتر إلى أن يأذن الله ـ تعالى ـ بإظهـاره. وهـذه هى الفـرقـة البـاقـيـة من أصحـاب الحسن العـسكرى الذين انقسـمـوا نحو خمس عشرة فرقة فيما عده أبو خلف الأشعرى، وعدهـم الشهرستانى إحدى عشرة فرقة، أذكر منهم الواقفة على الحسن. فمنهم طائفة زعمت أن الحسن العسكرى هو القائم لم يمت؛ فـالإمـام لايجـوز أن يموت وليس له

ولد ولا خلف معروف ظاهر، وزعموا أنه غاب وسيظهر ثم يغيب غيبة أخرى.. قال أبوخلف: «وذهبوا فى ذلك إلى بعض مذاهب الواقفة على موسى بن جعفر، وزعموا أن الواقفة على موسى أخطأت فى وقوفها عليه؛ لأنه - رحمه الله - توفى عن بضعة عشر ذكرا، وإنما يجوز الوقوف على من ظهرت وفاته ولا خلف له بيِّن ظاهر؛ فيجب الوقوف عليه لأنه لا يجوز أن يموت إمام بلا خلف...»(٢١).

والفرقة الثانية منهم سلمت بموت الحسن؛ لكنهم قالوا: بحياته بعد موته؛ فهو القائم الذى يقوم بعد الموت، وزعموا أنه غائب متستر إلى أن يظهر ويملأ الأرض عدلا(٢٢).

والفرقة الثالثة منهم ذهبوا إلى القول بانقطاع الإمامة بعد الحسن العسكرى، وقالوا: صحت وفاته كما صحت وفاة آبائه بما تواتر عند الولى والعدو، وبمثل هذا صح أنه ليس له خلف من بعده؛ فثبت أنه لا إمام بعده، وأن الإمامة انقطعت كما انقطعت النبوة بعد محمد ﷺ وذلك جائز فى المعقول والقياس والتعارف؛ لأن الرسالة أعظم خطرا من الإمامة وأجل، والناس إليها أحوج(٢٣).

والفرقة الرابعة منهم سلمت بموت الحسن العسكرى، وقالت بانقطاع الإمامة بعده إلى أن يبعث الله قائما من آل محمد ﷺ جوَّزوا أن يكون الحسن العسكرى أو أحد آبائه(٢٤).

(ب) واقفية الإمام موسى الكاظم :

ذكر أبو خلف الأشعرى القمى أن مثبتى إمامة الكاظم بعد إعلان موته فى حبس هارون الرشيد له للمرة الثانية، قد اختلفوا على خمس فرق: قطعت أُولاها بموته، وأثبتت الإمامة من بعده على نهج الإمامية بالوصية لابنه على الرضا.

والفرقة الثانية زعمت أن الكاظم هو القائم المهدى، وأنه حى لم يمت ولا يموت حتى يملك شرق الأرض وغربها، ويملأها عدلا كما ملئت جورا. وزعموا أيضا أنه لما خاف على نفسه هرب من الحبس نهارا وغاب دون أن يراه أحد، وأن السلطان وأصحابه موَّهوا على الناس برجل مات فى الحبس فأخرجوه ودفنوه فى مقابر قريش فى القبر الذى يدعى الناس أنه قبر الكاظم موسى بن جعفر.

والفرقة الثالثة زعمت أنه القائم، وأنه مات فلا تكون الإمامة لأحد من ولده؛ حتى يقوم ويرجع. ثم زعموا أنه رجع بعد موته، وأنه مختف فى موضع معلوم لهم يأمر وينهى، وأن من يوثق به من أصحابه يلقوْنه ويروْنه. وقال بعضهم: إنه يختفى ويجىء بعد اختفائه، وله مواضع شتى إلى أوان ظهوره.

والفرقة الرابعة زعمت أنه القائم، وأن فيه شَبَهًا بعيسى ابن مريم عليه السلام. فبعضهم سلم

قتله وكذَّبَ من قال إنه رجع؛ لأنه إنما يرجع فى وقت القيامة. وبعضهم أنكر قتله وزعموا أن الله رفعه إليه. وبعض هؤلاء الذين ذكروا أن الكاظم حى قالوا: إن الرضا ومن قام بعده من ولده ليسوا بأئمة؛ لكنهم خلفاؤه واحدا بعد واحد إلى أوان خروجه، وعلى الناس القبول منهم والسمع والطاعة لهم؛ لأنه قد استخلفهم.

والفرقة الخامسة الوقف فيها يعنى عدم الترجيح بين قولين؛ فقد وقفوا فى أمر الإمام موسى الكاظم، وقالوا: لا ندرى أحى هو أم ميت؛ لأنا روينا أخبارا كثيرة تدل على أنه القائم المهدى، ولايجوز تكذيبها، وقد ورد علينا من خبر وفاته مثل الذى ورد علينا من خبر وفاة أبيه وجده والماضين من آبائه فى معنى صحة الخبر؛ فهو أيضًا مما لايجوز رده وإنكاره لوضوحه وشهرته وتواتره من حيث لايتواطأ على مثله أهل الاختلاف والملل. فوقفوا عند ذلك عن إطلاق موته وعن الإقرار بحياته، وقالوا: نحن مقيمون على إمامته لا نتجاوزها إلى غيره؛ حتى يصح لنا أمره، وأمر هذا الذى قد نصب نفسه مكانه وادعى موته. يعنون الإمام أبا الحسن الرضا.. قال أبو خلف الأشعرى: «وقد شاهد بعضهم من أبى الحسن أمورا؛ فقطع عليه بالإمامة. وصدقت فرقة منهم بعد ذلك روايات أصحابه فقبلوها؛ فرجعوا إلى القول بإمامته»[٢٥].

وكما كان فى الواقفة السبئية والكيسانية غلاة لم يكتفوا بدعوى المهدوية لإمامتهم حتى ادعوا له الألوهية، كان فى هذه الواقفة «الممطورة» محمد بن بشير من موالى بنى أسد فى الكوفة، وكان قد ادعى ذلك أيضًا لموسى الكاظم، وقد أورد أبو خلف الأشعرى القمى خبره فى كلامه عن أصناف الغلاة من الشيعة؛ حيث روى أن محمد بن بشير، وكان صاحب شعبذة ومخاريق، ادعى أنه يقول بالتوقف، وأن موسى الكاظم هو الله، كان ظاهرا بين الخلق يراه الخلق جميعا، يتراءى لأهل النور بالنور، ولأهل الكدورة بالكدورة، بمثل خلقهم بالإنسانية والبشرية واللحمانية، ثم حجب الخلق جميعا عن إدراكه وهو قائم بينهم كما كان.

وقال أبو خلف: «ووقف محمد بن بشير ومن تابعه على رؤية موسى بن جعفر، وادعى أنه غير محجوب عن رؤيته، وأنه يراه فى كل وقت ويشافهه بالأمر والنهى، وأنه يَرَاهُ كُلُّ مَنْ شاءَ محمَّدُ بنُ بشير، وادعى فى نفسه النبوة، وأتى بشَعْبَذَةٍ كانَ يَسْتَعْمِلُها وَمَخَارِيقَ كَانَ أَحْسَنَهَا؛ فمالت إليه بذلك طائفةٌ وصدَّقوه وقالوا بنبوَّتِه. وكان يُدْخِلُ أصحابَه البيتَ ويقولُ لهم: أُريكم صاحبكم، فيُقِيمُ لهم

شَخْصًا على صورة أبى الحسن (يعنى موسى الكاظم) لا ينكرون منه شيئًا؛ حتى أضلَّ خلقًا كثيرًا، وأقْدَمُوا (يعنى تَجَرَّأوا) على أبى الحسن الرضا فى نفسه، وكل من انتسب إلى أنه من آل محمد»[٢٦].

وحينما فرغ أبو خلف من تفصيل فرق مثبتى إمامة الكاظم الخمس السالفة الذكر، تابع الكلام عن أصحاب محمد بن بشير هذا أن عُرِفوا باسم (البشرية)، فذكر أنهم قالوا: إن موسى الكاظم لم يمت ولم يحبس؛ بل غاب واستتر، وهو القائم المهدى، وأنه فى وقت غيبته استخلف على الأمة محمد بن بشير، وجعله وصيه وأعطاه خاتمه، وعلمه جميع ما تحتاج إليه رعيته من أمر دينهم ودنياهم، وفوض إليه جميع أموره وأقامه مقام نفسه[٢٧].

أقول: لعل هذا كان أول أمر محمد بن بشير وأصحابه من دعوى التوقف على الكاظم، ثم إنهم دخلوا فى مذاهب الغلاة مؤلهى الأئمة. وقد ذكر أبو خلف عن محمد ابن بشير من المذاهب والأقوال الرديئة أنه كان يقول: الظاهر من الإنسان أرضى، والباطن منه أزلى. وأنه كان مركبا من هذه الاثنية، وقد أقر بذلك فى مناظرة له مع هشام بن سالم الجواليقى.

ومهما كان أمر ابن بشير فى عقائده؛ فقد كان طامعا فى أموال الشيعة التى كانوا يقدمونها فريضة لمن زعموا إمامته من آل محمد؛ لتكون له ولذريته من بعده؛ فمن ثم زعم أنه وصى الكاظم، ثم أوصى لابنه سميع من بعده، وأن من يوصى إليه سميع فهو الإمام المستحق الطاعة إلى زمان قيام الكاظم وظهوره، وأذاعوا فى أصحابهم أن مايلزم الناس مما كان يقدم فريضة وقربى إلى الله - تعالى - إنما الواجب تقديمه إلى محمد بن بشير وأوصيائه إلى وقت قيام القائم، وزعموا أن أبا الحسن الرضا ومن ادعيت له الإمامة من ولده مبطلون كذابون؛ بل زعموا أنهم غير طيبى الولادة فنفوهم عن أنسابهم. وزادوا على ذلك القول بالتناسخ، وإبطال الفرائض سوى الصلاة والصوم، واستحلال المحارم من الفروج والغلمان، والمواساة بكل مملوك من الأموال والفروج، والاشتراك بها وغير ذلك من الأقوال التى جمعت عليهم السفلة والبطالين؛ فالتحلل من التكاليف الشرعية له فعل السحر فى اجتذاب ضعاف النفوس وأغرار العقول[٢٨].

(جـ) أسباب ظهور الواقفية :

لعرض المسألة باختصار يلزمنا بصورة عامة أن نفرق بين رءوس الواقفية وأغمار الشيعة الذين شاعت بينهم فكرة التوقف؛

فرعوس الواقفية ودعاتها حالهم فى الغالب كحال محمد بن بشير فى طلب الرياسة والأموال. وقد ذكر أبو عمرو محمد بن عمر ابن عبد العزيز الكشى فى رجاله مايعزز هذه الرؤية، فقال: «كان بدء الواقفة أنه كان اجتمع ثلاثون ألف دينار عند الأشاعثة لزكاة أموالهم وما كان يجب عليهم فيها، فحملوها إلى وكيلين لموسى بن جعفر - عليهما السلام - بالكوفة، أحدهما حنان السراج وآخر كان معه، وكان موسى - عليه السلام - فى الحبس؛ فاتخذا بذلك دورا وعقارا واشتريا الغلات. فلما مات موسى - عليه السلام - وانتهى الخبر إليهما، أنكرا موته وأذاعا فى الشيعة أنه لايموت؛ لأنه القائم. فاعتمدت عليهما طائفة من الشيعة وانتشر قولهما فى الناس؛ حتى كان عند موتهما أوصيا بدفع المال إلى ورثة موسى - عليه السلام -، واستبان للشيعة أنهما إنما قالا ذلك: حرصا على المال»(٢٩).

وقال الشيخ الطوسى: «روى الثقات أن أول من أظهر هذا الاعتقاد (أى القول بالوقف على الإمام الكاظم) على بن أبى حمزة البطائنى، وزياد بن مروان القندى، وعثمان بن عيسى الرواسى، طمعوا فى الدنيا ومالوا إلى حطامها، واستمالوا قوما بذلوا لهم شيئا مما اختانوه من الأموال...»(٣٠).

وروى بعد ذلك بإسناده عن يونس بن عبد الرحمن قال: مات أبو إبراهيم - عليه السلام - وليس من قُوَّامه أحد إلا وعنده المال الكثير، وكان ذلك سبب وقفهم وجحدهم موته؛ طمعا فى الأموال، كان عند زياد بن مروان القندى سبعون ألف دينار، وعند على بن أبى حمزة ثلاثون ألف دينار(٣١).

وأما أغمار الشيعة أو عامة الواقفية؛ فمنهم من استخفه التحلل من تكاليف الشرع، أو البدع التى ترجع إلى أصول من ثقافة القوم وعقائد أسلافهم قبل الإسلام، ويمكننا أن نتقبل مع ذلك التفسير الذى ذكره الوحيد البهبهانى فى فوائده على نحو ما، وذلك قوله: «إنَّ الشيعةَ مِنْ فرط حُبِّهِمْ دَوْلَةَ الأئمة - رحمات الله عليهم - وشدَّة تَمَنيهِم إيَّاهَا، وبسبب الشدائد والمحَن التى كانت عليهم، وعلى أئمتهم - رحمات الله عليهم - من القَتْل وَالخَوْفِ وسَائرِ الأذيَّات، وَكَذَا مِنْ بُغْضهِم أعدَاءَهُم الذين كانوا يَرَوْنَ الدَّوْلَةَ وبَسْطَ اليَد والتسلط وَسَائر نِعَمِ الدُّنْيَا عندهم، إلى غير ذلك - كانوا دائما مشتاقين إلى دولة قائم آل محمد ﷺ الذى يملأ الدنيا قسطا، مُسَلِّينَ أنفسهم بظهوره، مُتَوقِّعِينَ لوقوعه عن قريب ....، حتى قيل إنَّ الشيعةَ تُرَبى بالآمَانِى»(٣٢).

ولقد اندثرت هذه الفرق من الواقفية منذ زمن بعيد، واستمر من الشيعة الإمامية طائفة

الاثنا عشرية إلى زماننا المعاصر، وهم يقفون بالإمامة على ابن الإمام الحسن العسكرى الحادى عشر، ويزعمون أنه ولد، وأن أباه أطلع بعض خاصته عليه فى خفاء من سلطان الخلافة العباسية. وليس لهذا الميلاد من أسانيد التاريخ ما يدعم القطع به عند الموافق والمخالف، وإنما كان اعتماد متكلميهم على الدلائل الفلسفية النظرية القائمة على إيجاب الإمامة لكونها لطفا، وما يفرعونه على ذلك - بعد مقدمات سمعية تخصهم - من نفى موت الإمام دون أن يكون له خلف يوصى له. وهم يزعمون بعد ذلك أن الإمام الثانى عشر المخفية ولادته هو القائم المهدى، وإنه غاب غيبتين: صغرى امتدت من عام ٢٦٠ إلى ٣٢٩هـ، أى قرابة سبعين عاما كان ينقل عنه خلالها الأمر والنهى، ويجمع الأموال المستحقة أربعة من السفراء تولوا هذه المهمة واحدا بعد واحد. والغيبة الثانية الكبرى تبدأ بزمان انقطاع تلك السفارة ومازالت مستمرة تطوى الأزمنة، حتى يومنا هذا، وحتى يرجع الإمام المهدى على بن الحسن العسكرى؛ فهل يقال عن ختم سلسلة الأئمة بالثانى عشر والوقوف عليه، وعن أسباب هذا الوقوف ما سبق تقريره فى حق الواقفية من تفسير سياسى نفسى؛ أم أنها ضرورات مذهبية اقتضتها أصول القوم، فهم عليها يضحون وبها مستمسكون؟!.

ا.د/ مصعب الخير إدريس السيد مصطفى الإدريسى

مراجع للاستزادة :

١ - أبو خلف الأشعرى القمى: المقالات والفرق - ص ٩٣. تحقيق الدكتور محمد جواد مشكور. ط ٢، مركز انتشارات علمى وفرهنگى - إيران ١٣٦٠هـ. وراجع أيضا أبا محمد الحسن بن موسى النوبختى - (المتوفى بين عامى ٣٠٠ و٣١٠هـ): فرق الشيعة - ص ٨٢. تصحيح السيد محمد صادق بحر العلوم. منشورات المكتبة الرضوية - النجف الأشرف، العراق ١٩٣٦م.

٢ - راجع حسين الشاكرى: النحلة الواقفية - ص٦، ٧، ط ١ مطبعة ستارة - قم، إيران ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٣ - الإشارة هنا إلى ما ذكره أبو خلف الأشعرى وغيره من أن **على بن إسماعيل الميثمى، ويونس بن عبد الرحمن** ناظرا بعض الواقفة على الإمام الكاظم، فقال له **إسماعيل** وقد اشتد الكلام بينهما: ما أنتم إلا كلاب ممطورة. أراد أنكم أنتن من الجيف؛ لأن الكلاب إذا أصابها المطر فهى أنتن من الجيف؛ فلزمهم هذا اللقب فهم يعرفون به .. قال أبو خلف الأشعرى: «إذا قيل لرجل: إنه ممطور. عرف أنه من الواقفة على موسى بن جعفر خاصة؛ لأن كل من مضى إلا القليل فإن له واقفة وقفت عليه، وهذا اللقّب للواقفة على موسى بن جعفر خاصة» .. كتاب المقالات والفرق - ص ٩٢، ٩٣. وهذا ما ذكره أيضا النوبختى: فرق الشيعة - ص ٨١، ٨٢. ووافقهما فى هذه الحكاية من أهل السنة الإمام الشهرستانى فى الملل والنحل - ١/١٥٠. تحقيق محمد بن فتح الله بدران. ط٢، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، مصر ١٩٥٦م. بينما حكى الإمام أبو الحسن الأشعرى أن الذى نبز واقفة موسى الكاظم بلقب الممطورة هو **يونس بن عبد الرحمن القمى** .. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين - ١/١٠٣. تحقيق الشيخ محيى الدين عبدالحميد. ط ٢، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، مصر ١٩٦٩م. ونقل عنه كل من البغدادى فى الفرق بين الفرق - ص. ط٢، دار الآفاق الجديدة - بيروت، لبنان ١٩٧٧م. وابن تيمية فى منهاج السنة النبوية - ٣، ٤٨٣. تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم. ط١، جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض، السعودية ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م. وقد ذهب أبو المظفر الإسفراييني إلى غير ذلك فقال: يدعون الممطورة لأن **زرارة بن أعين** قال لهم يوما: أنتم أهون فى عينى من الكلاب الممطورة. أراد الكلاب التى ابتلت بالمطر، والناس يطردونهم ويتحرزون منهم» .. التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية من الهالكين - ص ٣٩. تحقيق كمال يوسف الحوت. ط عالم الكتب - بيروت، لبنان ١٩٨٣م.

٤ - الوحيد البهبهانى: الفوائد الرجالية - ص ٤٠، ٤١. الملحق برجال الشيخ على الخاقانى (ت ١٣٣٤هـ). نشر مكتب الإعلام الإسلامى - قم، إيران ١٤٠٤هـ.

٥ - راجع العلامة المامقانى (ت١٣٥١هـ): دراسات فى علم الدراية - ص ١٤١. تلخيص على أكبر الغفارى. ط١، مطبعة تابش. نشر جامعة الصادق - إيران ١٣٦٩هـ ش. وراجع أيضا الشيخ جعفر السبحانى: كليات فى علم الرجال - ص ٤١٣. ط ٣، مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين - قم. إيران ١٤١٤هـ.

٦ - راجع رياض محمد حبيب الناصرى: الواقفية ... دراسة تحليلية - ١/١٨: ٢٤. ط١، مطبعة مهر بقم. نشر المؤتمر العالمى للإمام الرضا عليه السلام - مشهد، إيران ١٤٠٩هـ.

٧ - أبو خلف الأشعرى: المقالات والفرق - ص ١٩، ٢٠.

٨ - انظر السابق - ص ٢١.

٩ - انظر السابق - ص ٢١، ٢٢.

١٠ - انظر السابق - ص ٢٦، ٢٧.

١١ - انظر السابق - ص ٢٨، ٢٩. والشطر الأول من البيت الأخير أورده الإمام أبو الحسن الأشعرى هكذا:

تغيب لا يرى فيهم زمانا

مقالات الإسلاميين - ١/٩٣. وكذلك أورده عبد القاهر بن طاهر البغدادى فى الفرق بين الفرق - ص ٢٩؛ غير أنه زاد بأن قدم من شعر نفسه جوابا لكثير قال فيه:

ولاة الحق أربعــــــة ولكـن ... لثانى اثنين قد سبق العلاء

وفاروق الورى أضحى إمـامـا ... وذو النورين بعـــد له الولاء

على بعدهم أضحى إمـامـا ... بترتيبى لهم نزل القضـاء

ومبغض من ذكرناهم لعين ... وفى نار الجحيم له الجزاء

وأهل الرفض قوم كالنصارى ... حيـارى مـا لحيـرتهم دواء

١٢ – راجع أبا خلف الأشعرى: المقالات والفرق ـ ص ٣٠: ٤٠. وقارنه بما ذكره الإمام أبو الحسن الأشعرى عن الكيسانية الذين جعلهم إحدى عشرة فرقة .. مقالات الإسلاميين – ١/٩١، ٩٧.

١٣ – أبو خلف الأشعرى : المقالات والفرق ـ ص ٤٤، ٤٥.

١٤ – السابق ـ ص ٧١.

١٥ – راجع البغدادى: الفرق بين الفرق ـ ص ٤٥. والإسفراييني: التبصير ـ ص ٣٦، ٣٧. والشهرستانى: الملل والنحل ١/١٤٧.

١٦ – راجع أبا خلف الأشعرى القمى: المقالات والفرق ـ ص ٧٦: ٧٨. وأبا الحسن الأشعرى: مقالات الإسلاميين ـ ١/٩٨، ٩٩. ولاحظ أن أبا خلف القمى قد ذكر فرقة المنصورية فى الغلاة ص ٤٦: ٥٠؛ لأن أبا منصور وإن زعم أن الباقر قد فوض إليه أموره وأوصى إليه من بعده؛ فإنه زعم بعد ذلك أن الأئمة من على بن أبى طالب إلى الباقر كانوا أنبياء ورسلا، وأنه من بعدهم نبى ورسول أيضا. ومن ثم لم يذكرهم فى الشيعة العلوية؛ لكن أبا الحسن الأشعرى ساق كلامه عن الغلاة والإمامية سوقا واحدا؛ فمن ثم ذكر المنصورية مع أقسام أصحاب الباقر فى موضع واحد.

١٧ – أبو خلف الأشعرى: المقالات والفرق ـ ص ٧٩، ٨٠. وقد ذكر الإمام الحسن الأشعرى أن رئيسهم يقال له: عجلان بن ناووس من أهل البصرة .. مقالات الإسلاميين ـ ١/١٠٠. وقال الشهرستانى عنهم: «أتباع رجل يقال له: ناووس. وقيل: نسبوا إلى قرية ناووسا».. الملل والنحل ـ ١/١٤٨.

١٨ – أبو خلف الأشعرى: المقالات والفرق ـ ص٨٠.

١٩ – راجع السابق ـ ص ٨٧، ٨٨.

٢٠ – انظر السابق ـ ص ١٠١.

٢١ – السابق ـ ٢ ١٠٦، ١٠٧. راجع الشهرستانى: الملل والنحل ـ ١/١٥٢.

٢٢ – انظر أبا خلف الأشعرى: المقالات والفرق ـ ص ١٠٧. والشهرستانى فى الموضع السابق نفسه.

٢٣ – انظر السابق ـ ص ١٠٧، ١٠٨. وراجع الشهرستانى : الملل والنحل ـ ١/١٥٣.

٢٤ – انظر أبا خلف الأشعرى: المقالات والفرق ـ ص ١٠٨.

٢٥ – انظر السابق ـ ص ٨٩: ٩١. ولاحظ أن الإمام أبا الحسن الأشعرى فى مقالاته ـ ١/١٠٣، ١٠٤ لم يفصل هذا التفصيل فى كلامه عن «الموسائية» مثبتى إمامة موسى الكاظم؛ وإنما ذكر منهم الواقفة المطورة الذين زعموا أن الكاظم حى لم يمت ولا يموت حتى يملك الأرض، والقطعية، والمتوقفين عن القطع بموته وعن الإقرار بحياته. وأضاف بعد ذلك فرقة زعمت أن الكاظم أوصى بالإمامة إلى ابنه أحمد بن موسى. وأبو خلف الأشعرى القمى ذكر الفرقة الذاهبة إلى إمامة أحمد بن موسى بعد أبى الحسن الرضا بوصية من الأخ لأخيه، وذكر أنهم أجازوها فى أخوين بعد الحسن والحسين .. المقالات والفرق ـ ص ٩٣.

٢٦ – أبو خلف الأشعرى: المقالات والفرق ـ ص ٦٢، ٦٣.

٢٧ – راجع السابق ـ ص ٩١.

٢٨ – راجع السابق ـ ص ٩٢.

٢٩ – عن الشيخ محمد بن الحسن الطوسى: اختيار معرفة الرجال (وهذا هو ما تبقى من رجال أبى عمرو الكشى) ـ ٢/٧٦٠ رقم ٨٧٠. قدم له وعلق عليه ووضع فهارسه: السيد أحمد الحسينى. ط مؤسسة الأعلمى للمطبوعات ـ كربلاء ، العراق (ب ـ ث). ٢ – تحقيق مير داماد، ومحمد باقر الحسينى، والسيد مهدى الرجائى. نشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، إيران ١٤٠٤هـ.

٣٠ – الشيخ محمد بن الحسن الطوسى: الغيبة ـ ص ٦٣ رقم ٦٥. تحقيق الشيخ عبدالله الطهرانى، والشيخ على أحمد ناصح. نشر مؤسسة المعارف الإسلامية بقم. ط٢، طبع مطبعة بهمن ـ قم، إيران ١٤١٧هـ.

٣١ – السابق ـ ص ٦٤ رقم ٦٤.

٣٢ – الوحيد البهبهانى : الفوائد الرجالية ـ ص ٤١.

أهم المصادر والمراجع (الواقفية):

١ – الإسفراييني طاهر بن محمد (أبو المظفر المتوفى ٤٧١هـ): **التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية من الهالكين.** تحقيق كمال يوسف الحوت. ط عالم الكتب ـ بيروت، لبنان ١٩٨٣م.

٢ - الأشعرى على بن إسماعيل (الإمام أبو الحسن المتوفى ٣٢٤هـ): **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. تحقيق الشيخ محيى الدين عبد الحميد. ط٢، مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة مصر ١٩٦٩م.
٣ - البغدادى عبد القاهر بن طاهر (ت٤٢٩ هـ): **الفرق بين الفرق**. ط ٢، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت، لبنان ١٩٧٧م.
٤ - الحسن بن موسى النوبختى (أبو محمد المتوفى بين عامى ٣٠٠ و ٣١٠هـ): **فرق الشيعة**: تصحيح السيد محمد صادق بحر العلوم. منشورات المكتبة الرضوية ـ النجف الأشرف، العراق ١٩٣٦م.
٥ - الشهرستانى محمد بن عبد الكريم بن أحمد (ت٥٤٨هـ): الملل والنحل. تخريج محمد بن فتح الله بدران. ط٢، مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م.
٦ - العلامة المامقانى (ت١٣٥١هـ): دراسات فى علم الدراية. تلخيص على أكبر الغفارى. ط١، مطبعة تابش. نشر جامعة الصادق ـ إيران ١٣٦٩هـ ش.
٧ - الوحيد البهبهانى المولى محمد باقر بن محمد أكمل (ت١٢٠٨هـ): **الفوائد الرجالية**. الملحق برجال الشيخ على الخاقانى (ت١٣٣٤هـ). نشر مكتب الإعلام الإسلامى ـ قم، إيران ١٤٠٤هـ.
٨ - جعفر السبحانى (آية الله): كليات فى علم الرجال. ط٣، مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجامعة إيران ١٤١٤هـ.
٩ - حسين الشاكرى: **النحلة الواقفية**. ط١، مطبعة ستارة ـ قم، إيران ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
١٠ - رياض محمد حبيب الناصرى: **الواقفية .. دراسة تحليلية**. ط١، مطبعة مهر بقم. نشر المؤتمر العالمى للإمام الرضا عليه السلام ـ مشهد، إيران ١٤٠٩هـ.
١١ - سعد بن عبدالله الأشعرى القمى (أبو خلف المتوفى ٢٩٩ أو ٣٠١هـ): **المقالات والفرق**. تحقيق الدكتور محمد جواد مشكور. ط٢، مركز انتشارات علمى وفرهنكى ـ إيران ١٣٦٠هـ.
١٢- شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسى (ت٤٦٠هـ):
اختيار معرفة الرجال (وهو ما تبقى من رجال أبى عمرو الكشى). تحقيق مير داماد، ومحمد باقر الحسينى، والسيد مهدى الرجائى. نشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، إيران ١٤٠٤هـ.
الغيبة. تحقيق الشيخ عبدالله الطهرانى، والشيخ على أحمد ناصح. نشر موسسة المعارف الإسلامية بقم. ط٢، طبع مطبعة بهمن ـ قم، إيران ١٤١٧هـ.



الوهابيــــة

دعوة إصلاحية دينية سلفية نهض بها. الشيخ محمد بن عبد الوهاب بادئًا من إقليم نجد فى القرن الثانى عشر الهجرى، الثامن عشر الميلادى. فارتبطت باسمه وأصبحت مشهورة فى بعض الأوساط بالدعوة الوهابية. وبعض الكتاب يحذف كلمة دعوة ويقول : الوهابية فقط فيعرف الناس إنها المقصودة بالكلام، وفى الكتابات الغربية يربط البعض بين الدعوة وإمامها ربطًا يشعر بأنها مذهب جديد فى الإسلام أتى به محمد بن عبدالوهاب، أو حتى إسلام جديد، وأحدث كتاب فى هذا المجال ـ كتاب الإسلام الوهابى Islam Wahhbi. تأليف .DELONG-BAS بـ NATANA طبع الجامعة الأمريكية بالقاهرة سنة ٢٠٠٥م.

والحق أن الدعوة الوهابية ليست مذهبًا جديدًا فى الإسلام أتى به الشيخ محمد ابن عبد الوهاب فهو لم يدع ذلك لا هو ولا أحد من أتباعه؛ بل هم يؤكدون: أنها دعوة سلفية تدعو إلى العودة إلى الكتاب والسنة وتسير على خطى أهل السنة والجماعة، ويقول الشيخ عبد الله بن الشيخ محمد بن عبد الوهاب : مذهبنا فى الأصول مذهب أهل السنة والجماعة، وطريقتنا طريقة السلف، وهى أننا نقر آيات الصفات وأحاديثها على ظاهرها، ونكل علمها إلى الله مع اعتقاد حقائقها، فإن مالك بن أنس ـ وهو من أجَلِّ علماء السلف ـ لما سئل عن الاستواء، فى قوله تعالى: ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ قال : «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»[1] ويقول الدكتور عبد اللّه بن عبدالمحسن التركى، وهو من كبار علماء السعودية : «لم يأت الشيخ محمد بن عبدالوهاب ـ رحمه اللّه ـ للناس بجديد، ولم يدعهم إلى أمر غريب، بل دعاهم إلى العودة لدين الله، والاستمساك بكتاب الله، وسنة رسوله، والوقوف عندهما، وتحرير العقائد مما خالطها من شوائب»[2] وأما فى الفروع، فالوهابيون يعتمدون مذهب الإمام أحمد بن حنبل فى غالب الأحوال ولكنهم للإنصاف لايجمدون على ذلك؟ فهم إذا وجدوا دليلا أقوى يؤيد رأى أحد الأئمة الثلاثة الآخرين ـ أبى حنيفة، ومالك، والشافعى أخذوا به

وتركوا العمل بمذهب الإمام أحمد، وتشير المصادر والمراجع التى أرَّخت للدعوة وإمامها، أنها قامت فى بيئة انحرفت انحرافًا شديدًا عن جوهر عقيدة التوحيد ـ فقرر إمامها تقويم ذلك الانحراف. وأنصار الدعوة لايرضون عن تسميتهم بالوهابيين، ويسمون أنفسهم الموحدين، أو الإخوان، أو السلفيين.

ولكى نؤرخ لهذه الدعوة ونعرفها تعريفًا صحيحًا، ونقول مالها وما عليها، وما واجهها من صعاب، وما حققته من نجاح وانتشار، وما تعرضت له من نقد، وما كان لها من جدوى داخل شبه جزيرة العرب وخارجها ـ لابد من البدء بأمرين هامين.

الأمر الأول : الإشارة إلى أهم المصادر والمراجع التى أرَّخت للدعوة وناصرتها، وكذلك التى ناهضتها ورفضتها.

الأمر الثانى : معرفة أحوال إقليم نجد مهد الدعوة من النواحى السياسية، والدينية، بإيجاز شديد لأنها البيئة التى ظهرت فيها، ومنها انتشرت إلى بقية شبه جزيرة العرب، ثم إلى خارجها؛ فبالنسبة إلى الأمر الأول: فإنه لما كان الشيخ محمد بن عبد الوهاب يعد فى نظر أتباعه أهم شخصية ظهرت فى بلاد العرب فى القرن الثانى عشر الهجرى ـ الثامن عشر الميلادى ـ فقد أصبح موضع اهتمامهم واهتمام غيرهم من الباحثين، وكثرت فيه المؤلفات التى تؤيده وتناصر دعوته، وكذلك التى ترفضها وتعارضها كثرة هائلة، ولذلك سنكتفى بالإشارة إلى أهمها.

فمن أقدم وأهم المؤلفات التى أرَّخت للشيخ محمد بن عبد الوهاب ودعوته كتاب «**تاريخ نجد** ـ المسمَّى روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام»، و «تعداد غزوات ذوى الإسلام» تأليف المؤرخ حسين بن غنام، وهو مؤرخ ثقة لدى كثير من الباحثين، ومعاصر للشيخ، وكان من تلاميذه، بل ألَّف كتابه هذا بناء على رغبة الشيخ نفسه، يلى ذلك الكتاب فى الأهمية. كتاب «**عنوان المجد فى تاريخ نجد**» تأليف المؤرخ عثمان بن عبد الله بن بشير، الذى ولد بعد وفاة الشيخ بزمن يسير فنشأ فى جو الدعوة الذى لم يتوقف بوفاة إمامها، وكان قريبًا من الأحداث، وهذان الكتابان لاغنى عنهما لأى باحث فى تاريخ هذه الدعوة، وكلاهما لم يكتف بتسجيل تاريخ نجد وحدها أو شبه جزيرة العرب بصفة عامة، بل تطرق إلى الحديث عن أحوال بعض الأقطار العربية، مثل العراق، والشام، ومصر، حيث يقع التمسح بالأولياء. والأضرحة كأنهما يريدان أن يقولا : ليست نجد وحدها هى التى تنتشر فيها هذه البدع بل غيرها من بلاد الإسلام كانت كذلك وتحتاج إلى إصلاح.

ومن أهم المراجع التى أرَّخت للدعوة

وإمامها الكتاب الذى يحمل عنوان : حياة الشيخ محمد بن عبد الوهاب فى العديد من كتب التراجم مثل كتاب «**علماء نجد فى ستة قرون**» تأليف الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن ابن صالح البسَّام، وكتاب «**مشاهير علماء نجد وغيرهم**»، تأليف الشيخ عبد الرحمن بن عبد اللطيف آل الشيخ، وكتاب «**المجددون فى الإسلام**»، تأليف الشيخ عبد المتعال الصعيدى، وكتاب «**زعماء الإصلاح فى العصر الحديث**» للأستاذ أحمد أمين، بالإضافة إلى كتب التاريخ التى تناولت تاريخ الدولة السعودية التى ساندت الدعوة السلفية وتحالفت معها مثل كتاب «**الدولة السعودية الأولى**» تأليف الدكتور عبد الرحيم عبدالرحمن عبد الرحيم، وكتاب «**تاريخ الشرق العربى فى التاريخ الحديث والمعاصر**» تأليف الدكتور محمد أنيس، والسيد رجب حراز، وكتاب «**تاريخ نجد الحديث بين حوليق ابن غنام وابن بشر**» تأليف الدكتور حسين محمد عبد الله الهنيدى وكان من الطبيعى ألا تكتفى الدراسة بالمؤلفات المؤيدة للدعوة وإمامها، بل كان واجبًا الاطلاع على المؤلفات الأخرى، المناهضة للدعوة والرافضة لها. ويأتى على رأس هذه الكتب كتاب «**الصواعق الإلهية فى الرد على الوهابية**» تأليف الشيخ سليمان بن عبد الوهاب - وهو شقيق الشيخ محمد بن عبد الوهاب وفى هذا الكتاب أو الرسالة يرد على أخيه كل آرائه ويخطئه فى عَدِّ التوسل بالأنبياء والأولياء شركًا» وملحق بهذه الرسالة رسائل أخرى عديدة لعدد من العلماء لنفس الغرض، منها رسالة للشيخ محمد حسنين مخلوف، مفتى الديار المصرية الأسبق فى حكم التوسل بالأنبياء والأولياء ثم كتاب بعنوان «**المنحة الوهبية فى رد الوهابية**» وهو عبارة عن عدد من المقالات والرسائل التى تناهض الدعوة الوهابية. جمعها حسين حلمى - ايشبق استانبولى. ثم كتاب بعنوان «**علماء المسلمين والوهابيون**» - وهو عبارة عن أوراق مستخرجة من عدة كتب، جمعها أيضا حسين حلمى السالف الذكر. وهناك العديد من الكتب التى ألفت فى الرد على الدعوة الوهابية وتفنيد كل ما ذهبت إليه، ففى كتاب «**المقالات السنية فى كشف ضلالات ابن تيمية**» تأليف الشيخ عبد الله الهررى عد ثلاثة وثمانين كتابًا فى الرد على الوهابية[٣]. هذه هى أهم المصادر والمراجع التى استسقى منها البحث بطريق مباشر أو غير مباشر.

أما عن الأمر الثانى : وهو دراسة أحوال إقليم نجد - مهد الدعوة السلفية - من الناحيتين السياسية والدينية قبيل ظهور محمد بن عبد الوهاب. فنذكر أولا أن إقليم

نجد هو الإقليم الأوسط من شبه جزيرة العرب[٤] يحده من الشمال جبل شمر، ومن الجنوب الربع الخالى، ومن الغرب الحجاز، ومن الشرق الدهناء والأحساء.

وعندما أشرق نور الإسلام على العالم، وبدأت قوة الإسلام فى الظهور عقب صلح الحديبية بين الرسول ﷺ وقريش سنة ٦هـ. بعث رسائله إلى ملوك العالم الكبار، وأمراء العرب، يدعوهم إلى الإسلام، فأرسل إلى هوذة بن على رسالة هذا نصها[٥] : «**سلام على من اتبع الهدى، واعلم أن دينى سيظهر إلى منتهى الخف والحافر أسلم تسلم وأجعل لك ما تحت يديك**». فلما قدم عليه سليط بن عمرو العامرى بكتاب النبى ﷺ مختومًا أنزله وحياه، وكتب إلى النبى ﷺ كتابًا هذا نصه : «ما أحسن ما تدعو إليه وأجمله وأنا شاعر قومى وخطيبهم، والعرب تهاب مكانى، فاجعل لى بعض الأمر أتبعك. فلما عاد سليط وسلم الكتاب للنبى وعلم ما فيه قال : «**لو سألنى سباية من الأرض ما فعلت، باد وباد ملكه**»، ثم لم يلبث هوذة أن توفى. أما ثمامة بن أثال فقد ذهب إلى المدينة وأسلم على يد رسول الله ﷺ وولاه أمر اليمامة، ولما استقام له الأمر بعد فتح مكة سنة ٨هـ. تقاطرت عليه وفود العرب من كل فج تعلن بيعتها وإسلامها ومنهم وفد بنى حنيفة، وفيهم مسيلمة[٦]. فأكرم النبى ﷺ وفادتهم وأسلموا وبايعوه، غير أنهم بمجرد عودتهم إلى ديارهم ادّعى مسيلمة النبوة، وكتب لرسول الله أنه أُشرك معه فى النبوة، وأن له نصف الرسالة، ونصف الأرض، فرد عليه النبى بكتاب هذا نصه : «**من محمد رسول الله إلى مسيلمة الكذاب. سلام على من اتبع الهدى، أما بعد فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين**»[٧]. وقد تابع كثير من بنى حنيفة مسيلمة فى ادعائه النبوة وارتدوا عن الإسلام واستفحلت واستفعلت ردتهم بعد وفاة الرسول ﷺ فتصدَّى الخليفة الأول أبو بكر الصديق رضي الله عنه سنة ١١ - ١٢هـ بعزم الرجال وقضى عليها، ثم قضى على سائر المرتدين فى بلاد العرب وأعاد لها وحدتها الدينية والسياسية التى تحققت لها فى آخر حياة النبى، ولما آلت الخلافة لعمر بن الخطاب رضي الله عنه سنة ١٣ - ٢٣ هـ استطاع كبح جماح القبائل العربية[٨] وحشدها للتصدى لعدوان الفرس الروم على الدولة الإسلامية الناشئة، وقد أسهمت قبائل نجد فى الفتوحات الإسلامية بجهد كبير، وشغلتها الفتوحات عن المنازعات القبلية القديمة إلى حين. وفى عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه سنة ٢٤ -٣٥هـ. استيقظت العصبية القبلية المقيتة ـ للأسف

الشديد - من جديد وكانت من أهم أسباب الفتنة الكبرى، التى اندلع لهيبها، وراح ضحيتها عشرات الألوف من المسلمين، ومنهم الخليفتان عثمان، وعلى - رضى الله عنهما -.

وقد شغلت الأحداث عليًا رضي الله عنه من الاهتمام بأمر نجد، فلما قامت الخلافة الأموية سنة ٤١ - ١٣٢هـ استطاع مؤسسها معاوية بن أبى سفيان بمهارته السياسية المعروفة أن يكسب ود القبائل النجدية وغيرها. أما من تلاه من خلفاء بنى أمية فقد أهملوا فى الغالب شأن جزيرة العرب. بصفة عامة، وإقليم نجد بصفة خاصة، ولم يكن حظ شبه جزيرة العرب من الدولة العباسية ١٣٢ / ٦٥٦هـ - ٧٥٠ / ٢٥٨م. بأحسن منه فى عهد الأمويين فبقيت مغمورة لا يعنى الخلفاء من أمرها سوى بالحرمين الشريفين فى مكة المكرمة، والمدينة المنورة، لأسباب سياسية ودينية.

ولما بدأ العثمانيون زحفهم على العالم العربى ٩٢٢هـ - ١٥١٦م سيطروا على بعض أجزاء من شبه جزيرة العرب. وبصفة خاصة المنطقة الشرقية المطلة على الخليج والحجاز المطل على البحر الأحمر(٩).

وهكذا دخلت المدينتان المقدستان (مكة المكرمة والمدينة المنورة) تحت سيطرتهم. لم يحاول العثمانيون النهوض بالبلاد، ولم يكن يعنيهم سوى الجباية فساءت أحوالها، وبصفة خاصة إقليم نجد حيث ساد الجهل والخرافات، واحتدمت العصبيات والنزاعات القبلية، وكانت الفرقة هى السائدة، فلكل عشيرة دولة، ولكل قرية إمارة أو مشيخة، وكانت الدولة العثمانية ذاتها تشجع على هذه الفرقة وتذكى النزاعات القبلية، لأن ذلك يخدم مصلحتها ويدعم سلطانها(١٠). فقد تعددت الإمارات والمشيخات، فكانت الإمارة فى العُيَينَة لآل معمر، وفى الدرعية لآل سعود، وفى حائل لآل علىّ، وفى القصيم لآل حجيلان، وكان هناك العديد من المشيخات فى أماكن أخرى حتى إن القرية الواحدة كانت تقسم بين العديد من الأسر والرياسات(١١).

هذا عن الناحية السياسية فى نجد بإيجاز شديد. فماذا عن الناحية الدينية؟

الوضع الدينى فى نجد فى القرن الثانى عشر الهجرى : كان إقليم نجد كغيره من أقاليم شبه جزيرة العرب قبل الإسلام يعيش فى الوثنية فى الغالب، وإن كانت المسيحية قد تسللت إلى أطرافه الشمالية خاصة فى قبيلة تغلب بن وائل بن ربيعة(١٢) وقد سبق أن أشرنا إلى قصتهم مع الإسلام، وكيف دخلوه، وكيف ارتدوا عنه بعد وفاة الرسول ﷺ، وكيف أعادهم أبو بكر الصديق رضي الله عنه إلى الإسلام.

ثم مرت البلاد بالظروف السياسية التى

أشرنا إليها، حيث أُهملت إهمالا يكاد يكون تامًا، الأمر الذى أدّى إلى رحيل النابغين من أبنائها من فرسان وشعراء وأدباء، حيث سكنوا فى البلاد المفتوحة حيث المناصب، والمنافع، ورغد العيش بالقرب من الخلفاء والأمراء، مما زاد من خمولها، الذى بلغ ذروته فى القرن الثانى عشر الهجرى ـ الثامن عشر الميلادى. فأصبحت مرتعًا للخرافات والبدع حتى صار الناس يستغيثون بالجن ويذبحون لها، ويحملون لها الطعام فى زوايا البيوت لتشفى لهم مرضاهم، ويتبركون بقبور الأموات ويقدسونها ويحجون إليها، وينذرون لها، وكان لهم اعتقاد حتى فى الأشجار والأحجار، يطلبون منها قضاء حوائجهم، ويتوسلون بها لرفع كروبهم، ومن أمثلة ذلك أنه كان فى قرية الجبيلة قبر لزيد بن الخطاب ـ أخى الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذى كان قد استشهد فى حروب الردة فاتخذه الناس مزارًا يتضرعون إليه لتحسين أحوالهم، وكان فى الدرعية كهف يقدسونه، وفى منفوحة فحل نخل كان العوانس من الفتيات يذهبن إليه ويتوسلن ليرزقهن بأزواج، وكن يقلن : «يافحل الفحول ارزقنى زوجًا قبل الحول»[١٣].

وسط هذا الظلام الدامس والجهالة العمياء وكان هناك بعض العلماء الذين ينكرون هذه الضلالات فى قرارة نفوسهم، لكن لم تكن لديهم الجرأة الكافية لمناهضتها علانية تجنبًا لرد فعل العامة من ناحية، ومن ناحية أخرى كان هناك علماء يشجعون هذه المنكرات لأنهم كانوا مستفيدين منها، فقد كانوا يكتبون الأحجبة للناس مقابل أموال يأخذونها منهم، كما كانوا يقبلون منهم النذور، ويؤكدون لهم قدرة الأولياء على جلب الخير ودفع البلاء[١٤].

هذا هو ملخص الأحوال السياسية والدينية فى إقليم نجد منذ ظهور الإسلام إلى ظهور الشيخ محمد بن عبد الوهاب فى القرن الثانى عشر الهجرى. فمن هو الشيخ محمد بن عبد الوهاب؟

الشيخ محمد بن عبد الوهاب : ولد محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمى النجدى الخيلى فى مدينة العينية سنة ١١١٥هـ ١٧٠٣م.[١٥] فى أسرة من أهل العلم، فجده الشيخ سليمان كان من كبارعلماء الحنابلة المشهورين فى نجد، وكان قاضيا للعينية، ولما توفى خلفه ابنه عبد الوهاب فى منصب القضاء. بدأ الطفل محمد بن عبد الوهاب حياته العلمية. بحفظ القرآن الكريم كما هى عادة الأطفال فى بلاد المسلمين فى ذلك الوقت فأتم حفظه وهو فى العاشرة من عمره، وتلقى دروسه الأولى فى قواعد اللغة

العربية، والفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، وكذلك علوم التفسير، والحديث من والده وغيره من علماء نجد مثل: الشيخ عبدالرحمن بن أحمد، والشيخ حسان التميمى[١٦]. ولقد توسم فيه والده حبه للعلم فاهتم به. وعندما بلغ سن الرشد قدّمه لإمامة الناس فى الصلاة ليكبر فى عيونهم، وكان يفخر به، وزوجه فى باكورة شبابه، ولما كانت الحركة العلمية فى مسقط رأسه العينية غير ناهضة، ولم تكن ترضى طموحه. فقد رغب فى الرحلة من أجل طلب العلم، وشد رحاله إلى البلاد الحجازية لأداء فريضة الحج، ثم اجتمع ببعض علماء مكة المكرمة، ثم توجه إلى المدينة المنورة «فزار مرقد النبى ﷺ» واجتمع ببعض علمائها وأخذ عنهم العلم، فأخذ الفقه عن السيد محمد حياة السندى، والشيخ البخارى عبد الله بن إبراهيم ابن يوسف آل سيف، ومكث فى المدينة نحو شهرين واستنكر فيها أشياء رآها شبيهة بما يفعله الناس فى بلاده نجد من توسل بالأنبياء والأولياء؛ فقد رأى بعض الناس يتفوهون بعبارات يستغيثون فيها برسول الله ﷺ فقال لشيخه السندى ﴿**إن هؤلاء متبر ما هم فيه وباطل ما كانوا يعملون**﴾ الآية (١٣٩) سورة الأعراف.

عاد الشيخ من رحلته الأولى تلك إلى الأراضى الحجازية سنة ١١٣٦هـ - ١٧٢٣م إلى بلدة العينية، (ثم كانت له رحلة أخرى إلى الحجاز)، وقد واصل طلب العلم على والده وغيره من العلماء وأظهر صبرًا وجلدًا على طلب العلم، فقد كان ـ كما يقول مؤرخوه: يكتب كراسة كاملة فى المجلس الواحد من غير سآمة ولا نصب، وكان حسن الخط، كما عكف على دراسة مؤلفات ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وتأثر بهما تأثرًا كبيرًا، ورأى فى ابن تيمية بالذات المثل الذى يحتذى فى مقاومة البدع والمنكرات والتوسل بالأنبياء والأولياء والصالحين. فبدأ يفكر فى ذلك ويعلنه على الملأ، غير أن دعوته تلك قوبلت بإنكار شديد من العامة، بل ومن بعض العلماء، شأن الناس فى كل زمان فى مقاومة كل ما يصدقهم فيما تعودوا عليه زمنًا طويلا. ولم يكتف مناوئوه بالإنكار لما يقول ويدعو إليه، بل أوغروا عليه صدور ذوى الشأن فاشتد عليه الأذى. بل حدثت خلافات بين أسرته وبين المنكرين عليه، كادت تقع بشأنها فتنة، مما جعله يفضل الابتعاد عن هذا الجو فترة من الزمن، فقرر الارتحال إلى بعض البلاد الإسلامية للاتصال بعلمائها والاستفادة من علمهم، وليكتسب خبرة بالحياة وبأحوال الناس، فترك العينية فى أواخر سنة ١١٣٦هـ - ١٧٢٤م فمر بالأحساء

واجتمع بعالمها الشيخ عبد الرحمن بن محمد ابن عبد اللطيف الشافعى الأحسائى، فأطلعه على كراريس كان قد استخلصها من صحيح الإمام البخارى فأعجب بها، ثم ترك الأحساء قاصدًا البصرة فى العراق فاتصل بعلمائها البارزين، منهم: الشيخ محمد المجموعى، والشيخ أنس بن درويش، والشيخ شهاب الدين الموصلى وغيرهم[١٨]. ثم رأى فى البصرة أشياء من التى أنكرها فى بلاده نجد وفى الحجاز من قبل، فلم يطق صبرًا على ذلك فبدأ يهاجمها وينكرها، ويبدو أنه لم يكن موفقًا فى ذلك لأنه إذا كان لم يستطع أن يفعل ذلك فى بلده وبين أهله فكيف بما يفعله ويقوم به فى بلاد أخرى بعيدة، فقد قوبل إنكاره فى البصرة لممارسات أهلها وتقديسهم للأضرحة بإنكار أشد، بل لم يقف إنكار الناس عليه عند حد الكلام؛ بل تعداه إلى التهديد بالقتل، أو الرحيل من البصرة. فآثر السلامة وخرج منها، أو أُخرج إخراجًا غير كريم. ويقول مؤرخوه: إنه كان ينوى الذهاب إلى الشام للاتصال بعلمائها والاطلاع على ما يجرى فيها، لكنه لم يجد النفقة الكافية لرحلة من هذا القبيل، ثم وصلته أخبار بأن والده الشيخ عبد الوهاب قد ترك العينية لخلاف حدث بينه وبين أميرها ابن معمر، الذى عزله عن القضاء حيث ذهب إلى حريملاء، فقرر الالتحاق بوالده لمواصلة دراساته. ومهما يكن من ألم هذه الرحلة والمعاناة التى لقيها فيها فقد اكتسب خبرة واستفاد علمًا لم يجده فى بلاده نجد التى كان قصارى جهد أهلها الاهتمام بالفقه الحنبلى، حتى العلوم الإسلامية الأخرى مثل التفسير، والحديث، وعلوم اللغة العربية كانوا قد أهملوها[١٩]. ذكر بعض المؤرخين الذين ترجموا للشيخ محمد بن عبد الوهاب أنه رحل إلى بلاد الفرس وأقام فى كردستان وهمذان وأصفهان وقم، حيث درس فلسفة التصوف والإشراق[٢٠].

غير أن بعض الباحثين ينكر ذهاب الشيخ إلى تلك البلاد ويدلل على ذلك بما يلى :

١ - لم يوجد ما يدل على معرفة الشيخ محمد بن عبد الوهاب باللغة الفارسية، فلو كان عاش فى هذه البلاد لتعلم شيئًا من لغتها.

٢ - إن دراسة آثار الشيخ العلمية تؤكد أنه لايوجد بها أثر لفلسفة التصوف والإشراق، بل هو عدو لذلك وينكره تمامًا.

٣ - إن الذين ذكروا ذهاب الشيخ إلى بلاد فارس، ودراسة الفلسفة، والتصوف. اعتمدوا على مصدر واحد هو كتاب **«لمع الشهاب فى سيرة محمد بن عبدالوهاب ودعوته»**.

٤ - إن الشيخ محمد بن عبد الوهاب ذكر فى رسائله العديدة البلاد التى زارها وتلقى العلم على يد علمائها فلم يكن من بينها بلاد فارس.[٢١].

الشيخ محمد بن عبد الوهاب فى حريملاء: عاد الشيخ من البصرة إلى حريملاء مرورًا بالأحساء والتقى بوالده واستقر معه وواصل دراساته فى الفقه الحنبلى، والتفسير، والحديث، والسيرة النبوية. وكلما تعمق فى دراساته وزادت معرفته بتراث وأفكار ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ازداد اقتناعًا بمحاربة البدع مهما كلفه ذلك، وها هو مثله الأعلى ابن تيمية تعرض فى سبيل ذلك إلى المحن وصبر عليها إلى أن مات فى السجن من أجل مبادئه، فما له هو لا يفعل ذلك؟ ومن شدة إعجابه بابن تيمية وتأثره به فقد نسخ بعض مؤلفاته بيده وتوجد فى المتحف البريطانى فى لندن رسائل كثيرة من تراث ابن تيمية بخط الشيخ محمد بن عبد الوهاب[٢٢].

لم يَطِقْ الشيخ محمد بن عبد الوهاب السكوت على ما رآه فى حريملاء فبدأ حملته عليها فمنعه والده من ذلك خشية عليه من غضبة العامة والفتك به. كما أن بعض العلماء لم يوافقوه على دعوته، وبعض الباحثين يرى أن والده ذاته كان يعارض دعوته.[٢٣] أمام إصرار والده على منعه من الجهر بآرائه لم يكن له بد من الانتظار فلما توفى والده سنة ١١٥٣هـ - ١٧٣٩م بدأ يجهر بآرائه فى إنكار التوسل بالأنبياء والأولياء الصالحين وعد ذلك شركًا بالله تعالى، وبدأ يرسل رسائله إلى أهل نجد وغيرهم بما يدعو إليه[٢٤].

فلم يجد قبولا. ثم هاجت عليه العامة وحدث ما كان يخشاه عليه والده حيث تعرض لمحاولة اغتيال لم تنجح، وعلى أثرها غادر حريملاء عائدًا إلى مسقط رأسه.

الشيخ فى العينية من جديد : لما عاد الشيخ إلى العينية تلقاه أميرها عثمان بن معمر مرحبًا، وزوجه جوهرة بنت عبد الله بنت معمر، فازدادت الروابط بينهما بتلك المصاهرة، ثم اقتنع الأمير بدعوة الشيخ ووعده بنصرته بينهم، فخطا أول خطوة عملية فى تنفيذ برنامجه، فبدأ بهدم الضريح المقام على قبر زيد بن الخطاب ﵁، فهاجت عليه العامة، ثم بعض رجال الدين الذين كانوا قد نشأوا على تقديس الأضرحة والطواف حولها، فتكتلوا عليه ورموه بالكفر والمروق من الدين. ولكن رغم ذلك مضى الشيخ فى خطته، وقام بتدمير كل الأضرحة والقباب، وقطع الأشجار التى كان يقصدها الناس ويعتقدون فى نفعها وضرها فى إمارة العينية، وبدأت نجد كلها تضج لهذا الصنيع، وتناقل

الناس تلك الأخبار، فنشط أعداء الدعوة لمناهضتها، وكتبوا العديد من الرسائل إلى أهل الأحساء، ومكة المكرمة، والمدينة المنورة، والبصرة، وبغداد، والشام يظهرون للناس أن الدعوة التى يدعو إليها الشيخ محمد بن عبدالوهاب هى خروج على الدين، ومن حركات الفساد والضلال، وأن صاحبها من أشر الخوارج طريقة(٢٦)، والشيخ بدوره أخذ يرسل رسائله إلى العلماء الذين يثق فيهم يدعوهم إلى نصرته وموافقته على صحة مايراه مستشهدًا بآيات من القرآن الكريم، وأحاديث الرسول ﷺ، وأقوال كبار علماء المذاهب السنية الأربعة، أبى حنيفة، ومالك ابن أنس، والشافعى، وأحمد بن جنبل، ومن أقواله فى ذلك إلى أحد العلماء : «وأما المالكية فقال الطرطوشى فى كتاب الحوادث والبدع. روى البخارى عن أبى واقد الليثى قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ إلى حنين ونحن حديثو عهد بكفر وللمشركين سدرة يعكفون عليها وينوطون بها أسلحتهم يقال لها: ذات أنواط فمررنا بسدرة فقلنا: «يارسول الله اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط، فقال ﷺ : «الله أكبر كما قال بنو إسرائيل لموسى : ﴿ **اجعل لنا إلها كما لهم آلهة** ﴾ سورة الأعراف الآية : ١٣٨ لتركبن سنن من كان قبلكم(٢٧) وفى مناسبة أخرى استشهد الشيخ بتصرف عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين أمر بقطع شجرة بيعة الرضوان لما رأى الناس يتبركون بها لأن الرسول ﷺ والصحابة جلسوا تحتها. ثم حدثت حادثة استغلها أعداء الشيخ محمد بن عبد الوهاب ضدَّه : فقد اتهمت امرأة بالزنا وثبتت عليها التهمة فأقام الشيخ عليها الحد بحضور أمير العينية الذى كان أول من رماها بحجر فأحدثت هذه الحادثة رجَّة عظيمة فى أرجاء شبه الجزيرة العربية لأن الناس كانوا منذ زمن بعيد لم يشهدوا إقامة الحدود. ولما كانت تلك المرأة تمت بصلة القرابة لأمير الأحساء سليمان بن عزير الحميدى زعيم بنى خالد، وكانت تظن أن قرابتها من ذلك الأمير تعصمها من إقامة الحد، استغل أعداء الشيخ الأمر لما أُقيم عليها الحد، وألّبوا عليه الأمير، وضخموا عليه الأمر، وادَّعَوا أن انتصار دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب فيه القضاء على نفوذه، وأن الشيخ تَعمَّد إثارة الناس عليه لتبديد ملكه، فانزعج الأمير لذلك وكتب إلى أمير العينية يأمره بإخراج الشيخ من بلده أو يرسله إليه وإن لم يفعل سيقطع خراجه الذى له فى الأحساء(٢٨).

من العينية إلى الدرعية : أذعن أمير العينية ابن معمر لأوامر أمير الأحساء لخشيته من بأسه وانتقامه، فأخرج الشيخ من

بلده، فذهب إلى الدرعية مقر إمارة الأمير محمد بن سعود الذى التقى بالشيخ ورحب به، ووعده بالنصر والتأييد له قائلا: «أبشر بالخير والعزة والمنعة..»، فرد عليه الشيخ: «وأنت أبشر باليمن والغلبة على جميع بلاد نجد فإنها كلمة لا إله إلا الله من تمسك بها وعمل لها ونصرها ملك البلاد والعباد». قبل أن تتم البيعة بين الشيخ والأمير أراد الأخير أن يستوثق من الشيخ فقال له: أريد أن أشترط عليك شرطين: -

الأول: إذا نحن قمنا بنصرك والجهاد فى سبيل الله وفتح الله لنا ولك البلاد لاترحل عنا وتستبدلنا بغيرنا[٢٩] (هكذا).

الثانى: أن لى على أهل الدرعية خراجًا آخذه منهم فى وقت اقتطاف الثمار فلا تمنعنى من استيفائه منهم فأجابه الشيخ.. أما الأولى: فامدد يدك لأبايعك، فمدها فقبض الشيخ عليها، وقال له الدم بالدم والهدم بالهدم.. وأما الثانية فلعل الله يفتح لنا الفتوحات فيعوضك عن الغنائم ما هو خير منها[٣٠].

وبهذه البيعة أو هذا التحالف الذى تم بينهما سنة ١١٥٨هـ - ١٧٤٤م. بدأ العمل معًا لتخليص البلاد من البدع والخرافات والعودة بالناس إلى التوحيد الخالص لله تعالى وعدم اللجوء إلى غيره فى أى أمر من الأمور. يشبه أنصار دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب هذا الاتفاق الذى تم بينه وبين الأمير محمد ابن سعود ببيعة الأنصار لرسول الله ﷺ عند العقبة الكبرى وأن الدرعية أصبحت دار هجرة وأن الشيخ آخى بين أهلها والمهاجرين إليها مقتفيًا بذلك أثر النبى ﷺ فى المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار[٣١].

لاشك فى أن هذا اللقاء وهذا التحالف الذى تم بين الشيخ والأمير يعد أهم حدث فى حياة كليهما، بل فى حياة شبه جزيرة العرب بكاملها. فبالنسبة للأمير فقد تحولت إمارته الصغيرة فى الدرعية إلى دولة كبرى ضمت معظم أجزاء شبه جزيرة العرب، ولاشك كذلك فى أن هذا يعد تطورًا إيجابيًا ـ مهما كان عليه من مآخذ ـ فقد قضت الحروب التى خاضها الأمير محمد بن سعود وأولاده وأحفاده على حياة الفرقة والشتات التى كانت تعيشها بلاد العرب وأصبح لها كيان سياسى واحد له قوته ومكانته. أما بالنسبة للشيخ محمد بن عبد الوهاب فقد وجد أخيرًا قوة تقف معه وتساند دعوته بعزيمة وإخلاص فعمت بذلك بلاد العرب بل امتد تأثيرها إلى الخارج.

سقوط الدولة السعودية الأولى ١٢٣٤هـ - ١٨١٨م: لقد أزعج صعود الدولة السعودية واتساع نفوذها والارتباط الوثيق

الذى ربطها بالدعوة الوهابية. أزعج ذلك كله الدولة العثمانية وأقلقها بصفة خاصة زحف السعوديين إلى الحجاز، حيث الحرمان الشريفان فى مكة المكرمة والمدينة المنورة اللذان يعد ضياعهما منها ضربة هائلة لهيبتها ونفوذها فى العالم الإسلامى كله. ثم إن غزوات آل السعود لم تتوقف بل وصلت فى اندفاعها إلى أطراف العراق والشام، وعجز ولاة العثمانيين فى تلك البلاد عن صد هجماتهم، الأمر الذى اضطر الدولة العثمانية إلى أن تعهد إلى والى مصر محمد على باشا - الذى كان خاضعًا لنفوذها - بمهمة القضاء على الدولة السعودية فجرد حملاته التى اشترك فيها هو نفسه وولداه طوسون وإبراهيم وبعد حروب طويلة تمكن من القضاء عليها سنة ١٢٣٤هـ - ١٨١٨م[٣٢].

قيام الدولة السعودية الثانية ١٢٥٦ / ١٣٠٩هـ - ١٨٤٠ / ١٨٩١م. لم يستسلم آل سعود لزوال دولتهم الكبيرة على يد محمد على باشا - والى مصر العثمانى - وأولاده وظلوا يكافحون حتى استطاعوا استعادة ملكهم وتشييد دولتهم السعودية الثانية التى استمرت نحو نصف قرن من الزمان. ثم زالت مرة أخرى، فلم يكد مؤسسها الحقيقى الأمير فيصل بن تركى بن عبد الله بن محمد بن سعود يفارق الحياة سنة ١٢٨٢هـ - ١٨٦٥م.

حتى دبت الفتنة والفرقة بين أولاده الأربعة، عبد الله، وسعود، ومحمد، وعبد الرحمن، فتنافسوا على الحكم، وكان هذا التناقض إيذانًا بزوال دولتهم الثانية على أيدى المتربصين بهم من أعدائهم : العثمانيين فى المنطقة الشرقية، وآل الرشيد أمراء حائل فى الشمال، الذين تحالفوا ضدهم[٣٣]. ولم تفلح محاولات عبد الرحمن بن فيصل فى استعادة الملك مما اضطره لأن يلجأ مع بنيه وأهله إلى الكويت، وبعد نحو عقد من الزمان سنة١٩٠٢م استطاع ابنه الشاب عبد العزيز أن يؤسس الدولة السعودية الثالثة.

«الدولة السعودية الثالثة ١٣٢٠هـ - ١٩٠٢م: كان عبد العزيز بن عبدالرحمن بن فيصل آل سعود من فحول الرجال يتمتع بكل الصفات اللازمة لمؤسسى الدول من الشجاعة، وعلو الهمة، وسعة الأفق، والقدرة الفائقة على تحمل الصعاب والمشقات، فلم يكد يبدأ العقد الثالث من عمره حتى تطلعت نفسه الأبية إلى استعادة ملك أبيه وأجداده، فبدأ من الكويت فى عدد قليل من الرجال، وخطا الخطوة الأولى بالاستيلاء على الرياض من آل الرشيد فى عملية من كبريات أعمال المغامرات البطولية، ولم يتوقف إلا بعد أن كوَّن دولة سعودية كبرى فاقت بكثير ملك آبائه وأجداده سعة وقوة؛

وفى سبتمبر سنة ١٩٣٢هـ أعلن قيام المملكة العربية السعودية التى شملت نحو ثلاثة أرباع مساحة شبه جزيرة العرب ولازالت باقية حتى الآن[٣٤].

كان من الضرورى الإلمام فى هذه اللمحة الخاطفة بتاريخ الدولة السعودية فى مراحلها الثلاث للارتباط الوثيق بين الدولة السعودية والدعوة الوهابية، فلا زالت الدولة السعودية على عهدها فى تبنى الدعوة الوهابية والمحافظة عليها على وجه الإجمال، ولازال أحفاد الشيخ محمد بن عبد الوهاب الذين يطلق عليهم، «آل الشيخ» يتمتعون بمكانة عالية فى المجتمع السعودى من الأسرة المالكة إلى الشعب ودورهم لم يقتصر على الهيمنة على التعليم الدينى، هم وسائر السلفيين واضطلاعهم بمناصب القضاء، والدعوة والإرشاد، والإفتاء، وهيئة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. إلى غير ذلك. بل إن بعض أحفاد الشيخ نراهم فى مناصب وزارية، وشركاء فى الحكم، ومن ثم لايمكن الحديث عن الدعوة الوهابية دون الإلمام بتاريخ حكم آل سعود وفى كل أدوار دولتهم.

جوهر الدعوة الوهابية : يمكن تلخيص جوهر الدعوة السلفية التى دعا إليها الشيخ محمد بن عبد الوهاب ونذر حياته لها فى ثلاث قضايا أساسية : -

القضية الأولى : التى شغلت تفكيره منذ حداثة سنه هى قضية التوسل بالأنبياء والأولياء والصالحين وتقديس القبور والأضرحة؛ بل وبعض الأشجار والأحجار، وطلب الاستغاثة بها، والاعتقاد فى أنها تجلب الخير والنفع، وتبعد الشر، والنذر لها من أجل ذلك، الأمر الذى أفزعه، لأن الأمور كانت قد وصلت فى بلاده نجد إلى مرحلة خطيرة من الجهل، والتخلف، والإفراط فى تقديس هذه الأشياء كما شرحنا من قبل[٣٥].

فرأى هو أن كل ذلك يتنافى مع التوحيد الخالص لله تعالى الذى يملك وحده النفع والضر، وهو وحده الذى يستحق العبادة، وأن يتوجه إليه الناس طالبين منه وحده ما يشاءون. وهذه القضية نجدها مبثوثة فى معظم مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومراسلاته مع غيره من العلماء، سواء الذين أيدوه أو الذين عارضوه[٣٦] لذلك حمل على دعاة التوسل حملة لا هوادة فيها، بدأ بالوعظ والإرشاد ومراسلة العلماء وغيرهم، ولما اشتد ساعده بمؤازرة الأمير محمد بن سعود لجأ إلى القوة حيث اعتبر الذين يفعلون هذه الأفعال مشركين بالله يجب قتالهم لإعادتهم إلى جادة الصواب، وإلى التوحيد الخالص لله تعالى، وكان يشترك بنفسه مع الأمير فى تجهيز الجيوش للغزو، ووضع الخطط

العسكرية. ومضى الشيخ والأمير فى تنفيذ ما اعتقداه صوابًا ولاصواب غيره بالقوة وبلغ الحماس بأتباعهما مبلغًا كبيرًا، وكانوا كلما مكنوا من قرية أو مدينة أو محلة أتوا على كل ما فيها من أضرحة وقباب هدمًا وتدميرًا. ولما آل إليهم أمر البلاد الحجازية فى مطلع تأسيس دولتهم الثالثة على يد عبد العزيز بن عبد الرحمن بن فيصل آل سعود هدموا كل قبور الصحابة وسووها بالأرض، وهدموا قبر السيدة خديجة أم المؤمنين رضي الله عنها والمكان الذى شهد ميلاد الرسول ﷺ حتى إنهم هموا بهدم قبر الرسول ﷺ وصاحبه أبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما. لولا أن تصدى لهم الملك عبد العزيز بنفسه ومنعهم عن ذلك تقديرًا منه وتحسبًا لرد فعل المسلمين من الإقدام على هذا الأمر. ولما وصلوا إلى هذا الحد وهم فى غاية العنف والقسوة - فى الحجاز حيث يأتى المسلمون فى كل عام من كل فج عميق لأداء فريضة الحج إلى بيته تعالى، وزيارة قبر الرسول ﷺ، انزعج المسلمون انزعاجًا كبيرًا. بل بدأت أعدادهم تقل فى الذهاب إلى تلك البقاع المقدسة خوفًا من عنف أتباع الدعوة لدرجة أن الحكومة المصرية منعت ذهاب المحمل المصرى الذى كان يحمل كسوة الكعبة التى كانت تصنع فى مصر منذ زمن بعيد، وكذلك أموال الأوقاف المصرية التى كانت موقوفة على فقراء الحرمين الشريفين[٢٨]. كل ذلك أزعج الملك عبد العزيز آل سعود، ذلك الرجل الأريب، فأراد أن يطمئن العالم الإسلامى على أغلى مقدساته فى الحجاز، فدعا إلى عقد مؤتمر إسلامى عام فى مكة المكرمة فى موسم حج ١٣٤٥هـ - سنة ١٩٢٦م. لتطلع وفود الدول الإسلامية على الموقف بنفسها وتبدى آراءها ونصائحها. وكان يرأس وفد مصر الشيخ محمد الأحمدى الظواهرى الذى أصبح شيخًا للأزهر فيما بعد - وسجل الشيخ الظواهرى ملخص ما دار فى ذلك المؤتمر فى تقرير رفعه إلى وزارة الخارجية المصرية عند عودته باعتبار أن مهمته كانت مهمة رسمية. وكان مما قاله الشيخ فى ذلك المؤتمر طبقًا لما جاء فى التقرير المشار إليه :

سأقول بصراحة وأرجو ألا يتألم أحد: كم قال القائلون: أن النجديين يكفرونكم فى كذا وكذا يشير الشيخ إلى تكفير من يتوسل بالأنبياء والأولياء وقد جئنا لنتبين الأمور - لقد كان من أبى جعفر المنصور - الخليفة العباسى - أنه أراد أن يحمل الناس على موطأ الإمام مالك، رضي الله عنه، فقال له الإمام مالك : هيهات هيهات. قد تفرق أصحاب رسول الله ﷺ فى الأمصار وعند كل قوم علم، فانظروا إلى مارآه مالك، ولم تأخذه

النعـرة ولا الأثرة والأنانيـة، وطلب أن يكون الناس أحرارًا فى مذاهبهم.. لقد رأيت بعينى هذا أمـرًا ألم نفسى، فقد كنت بالحرم أمـر خلف المقام - مقام سيدنا إبراهيم عليه السلام - بعد الطواف فشاهدت جماعة يلتفون حول شخص مصرى، ويقولون له بعنف شديد وقسوة : أأنت قلت يارسول الله؟ وهنا خاف الشخص فى نفسه، وأنكر وانكمش وذعر إلى درجة أفاضت عينى، وقد جاءنى بعد ذلك ومعه كثير من المصريين، يقولون لى : أرأيت كيف ينكرون علينا، فهدأت من روع من جاءنى، وقلت لهم : اطمئنوا ولا تفزعوا واصبروا حتى يتبين الحق، إنما الهدى هدى الله. هذا أيها السادة بعض مما يدعونى إلى إقرار هذا الاقتراح الذى أطلب الموافقة عليه: أناشدكم الله ورسوله، وإذا قلت الله ورسوله فأرجو ألا يعترض علىّ معترض، فإن هذا اعتقادى الذى أدين الله عليه : أناشدكم الله ورسوله أن تعملوا بالتسامح وسعة الصدر، وعسانا نقضى على أسباب هذه الخلافات التى أضرت بالمسلمين ضررًا بليغًا(٣٩). وهذا هو نص الاقتراح الذى تقدم به الشيخ الظواهرى : نظرًا إلى أن الحجاز الشريف مركز دينى عام لأهل القبلة جميعًا يفد إليه المسلمون من كل فج، على اختلاف مذاهبهم الفقهية والكلامية، ليعبدوا ربهم، وليقضوا مناسكهم، يقرر المؤتمر أن يمكنوا جميعًا من أن يؤدوا عباداتهم ومناسكهم وفق مذاهبهم المذكورة، وألا يمنعوا إلا مما يمس كرامة أحد من الأحياء أو الأموات، أو يخالف الإجماع المعتبر عند علماء أصول الفقه. ويقرر - المؤتمر - أن الحكم يأتى به الحاج موافق للمذهب الذى ينتسب إليه أو غير موافق إنما يكون لعلماء ذلك المذهب (كذا)(٤٠) ولما عرض هذا الاقتراح على المؤتمر دارت بشأنه مناقشات، واتسعت جوانب الكلام بين وفود الهند ومصر وسوريا ثم انتهى المؤتمر إلى إقراره(٤١). استطاع الملك عبد العزيز آل سعود بحكمته وسعة أفقه وبدعوته لهذا المؤتمر أن يطمئن خواطر المسلمين، وأن يخفف من عنف أتباع الدعوة وغلوانهم بشأن هذه القضية، وقضايا أخرى كثيرة كان موقفهم منها عنيفًا وعدوها من البدع، مثل الانتفاع بمميزات الحضارة الحديثة كاستخدام السيارة والتلغراف والتليفون وما أشبه ذلك. فقد اضطر أن يتحدث معهم بنفسه مباشرة بشأن هذه الأمور، وكان مما قاله فى هذا الشأن: إن التمدين الذى حفظ ديننا وأعراضنا وشرفنا مرحبًا به وأهلا، وأما التمدين الذى يؤذينا فى ديننا وأعراضنا وشرفنا فوالله لن نذعن له ولن نعمل به ولو قطعت رقابنا(٤٢) وطبعًا لايخفى على أى عاقل أن استخدام السيارة

والتلغراف والتليفون وغير ذلك من أدوات الحضارة الإسلامية الحديثة ليس فيه ما يؤذى الدين، ولا العرض، ولا الشرف، والحق أن أتباع دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب السلفية توسعوا فى معنى البدعة توسعًا كبيرًا، وعدوا أشياء كثيرة من البدع وهى ليست منها عند كثير غيرهم من العلماء. يقول الشيخ محمد أبو زهرة : وفى الحق إن الوهابيين قد حققوا آراء ابن تيمية، وتحمسوا لها تحمسًا شديدًا، وماشرحناه من رأى ابن تيمية عند الكلام عند الذين سموا أنفسهم سلفيين قد أخذوا به، ولكنهم توسعوا فى معنى البدعة، فتوهموا أمورًا لاصلة لها بالعبادات بدعًا، مع أن البدع على التحقيق هى الأمور التى يفعلها العباد على أنها من العبادات، ويتقربون بها إلى الله تعالى ولم يجىء بها أصل دينى، فوضع ستائر على الروضة الشريفة مثلا لم يقل أحد إن ذلك عبادة بأى نوع من أنواعها، إنما يفعلون ذلك تزيينًا لها لتسر الناظرين رؤيتها، كالشأن فى زخارف المسجد النبوى، فكان غريبًا أن يستنكروا تلك الستائر، ولايستنكروا تلك الزخارف، لأن هذا تفريق بين متماثلين. وإنه يلاحظ أن علماء الوهابيين يفترضون فى آرائهم الصواب الذى لايقبل الخطأ، وفى آراء غيرهم الخطأ الذى لايقبل التصويب، بل إنهم يعتبرون ما عليه غيرهم من إقامة الأضرحة والطواف حولها قريبًا من الوثنية.

ولقد كان ذلك لاضرر فيه أيام كانوا قابعين فى الصحراء لايتجاوزونها. ولكن وقد اختلطوا بغيرهم لما آل الأمر فى البلاد الحجازية لآل سعود، فإن الأمر يكون خطيرًا. ولذلك تصدى لهذا الأمر الملك الراحل عبد العزيز آل سعود، وجعل آراءهم لأنفسهم دون غيرهم، وسار فى هذا أشواطا بعيدة حتى إنه صنع ستائر للروضة بدل تلك الأسمال البالية (٤٣). لقد نجح الملك عبد العزيز آل سعود فى تخفيف هذا العنف ودعاهم إلى التعامل مع الناس بطريقة أيسر وقبول الانتفاع بالمنجزات الحضارية. ويقول أحد الباحثين : ولقد أشعرته روحه القوية أن هؤلاء المسلمين سكان مصر، والهند، وسوريا، وفلسطين، والقاطنين فى تركيا، وروسيا ويوغسلافيا، وباقى الأمم التى يدين بعض أهلها أو كلهم بالإسلام - أن هؤلاء جميعًا لابد أن يكون إسلامهم صحيحًا، ولابد أن قباب مساجدهم الفخمة ومآذنهم الشامخة، وفخامة البناء فى قبورهم لم تؤثر فى هذا الإسلام ولم تنقص من أركانه عندهم، بل هى على العكس تزيد فى بهائه ورونقه، وتشعر بعظمته وقوته، ثم لابد أن تكون هذه المخترعات الأوروبية الحديثة من نور كهرباء

وآلة التليفون، والراديو، والطائرات، والسكة الحديد، والأتومبيل، ـ وما شابه ذلك من المستحدثات ليست من عمل الشيطان؛ بل هى من عمل الله أوحى به لعبده ابن آدم فعلمه إياها، كما علم أباه آدم الأسماء كلها(٤٤).

ولقد أثمرت جهود الملك عبد العزيز الشخصية والمؤتمر الذى دعا إليه وأتى نتائج طيبة.

فبعد عشر سنوات تقريبًا من انعقاد ذلك المؤتمر وفى ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م. عاد الشيخ الظواهرى لأداء فريضة الحج، فرأى الأمور أفضل بكثير مما رأى فى المرة الأولى، فقد تغيرت أفكار الوهابيين إلى حد بعيد، فأجهزة الراديو تسمع فى كل مكان، والتليفون قد أدخل إلى قصر ابن سعود وباقى دواوين حكومته. بل إن الشيخ الظواهرى نفسه طار إلى الأراضى الحجازية على طائرة مصرية من شركة مصر للطيران، وكان فى صحبته طلعت حرب باشا رئيس الشركة ومؤسسها ليؤكد للمسلمين عامة وأهل نجد خاصة أن الطيران كوسيلة من وسائل الانتقال إلى الحج أمر جائز، بل مستحسن(٤٥).

القضية الثانية : التى حاربها الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأتباعه من بعده حتى الآن، هى: قضية التصوف، والفلسفة على وجه الإجمال، دون تفرقة بين التصوف السنى أو السلفى الذى ينبع من الكتاب والسنة، وسلوك الصحابة رضي الله عنهم والذى يقره جمهور علماء أهل السنة، وبين التصوف الفلسفى الذى يقول: بالحلول، والاتحاد، ووحدة الوجود.

القضية الثالثة : هى رفض الشيخ محمد ابن عبد الوهاب وأتباعه من بعده وحتى الآن للتأويل فى القرآن الكريم، وإبقاء الآيات التى تتحدث عن الذات العلية وصفاتها على ظاهرها. هذه هى القضايا الاعتقادية الثلاث التى التزم بها الفكر الوهابى التزامًا شديدًا. ولقد عارض فى هذا الفكر علماء كثيرون معظمهم من أهل السنة والجماعة، أى أنهم سلفيون أيضًا كالوهابيين، ولهم فى ذلك عشرات الكتب والرسائل التى تفند الفكر الوهابى، وترد عليه بأدلة من الكتاب والسنة، وأعمال الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ أجمعين(٤٦). ففيما يتعلق بالمسائل الأولى، وهى قضية تقديس القبور والأضرحة والاعتقاد فى نفعها وضرها والنذر لها كان أول من رد على الشيخ محمد بن عبد الوهاب وخطأه فى تفكير من يتوسل بالأنبياء والأولياء والصالحين أخوه الشيخ سليمان بن عبد الوهاب فى رسالتين إحداهما بعنوان الصواعق الإلهية فى الرد على الوهابية، والثانية بعنوان «فصل الخطاب فى الرد على

ابن عبد الوهاب» ورسالة الصواعق وتقع فى أربع وستين صفحة كلها من أولها إلى آخرها فى رد آراء الشيخ محمد وملحق بها عدة رسائل لكثير من العلماء مثل رسالة الشيخ محمد حسنين مخلوف، مفتى الديار المصرية سابقًا فى حكم التوسل، والتى يقول فيها :- بعد أن يشرح المعنى اللغوى لكلمة التوسل -(٤٧). والتوسل إلى الله تعالى بالأنبياء والأولياء يقع من الناس على وجوه، **أولها**: أن يتوسل الإنسان إلى الله تعالى بالنبى أو الولى، يريد طلب الدعاء منه، كأن يقول المتوسِّل : اللهم إنى أتوسل إليك بالنبى ﷺ أو بآل البيت، أو بفلان الولى أن تقضى حاجتى أو تشفى مريضى، أو ترد ضالتى، أو ترزقنى، أو تدخلنى الجنة، ويريد طلب الدعاء منه، ليكون كلاهما داعيًا متوجهًا إلى الله تعالى.. فهذا ونحوه مما لانزاع فى جوازه لقوله تعالى ﴿ **وتعاونوا على البر والتقوى** ﴾ سورة المائدة (٢)، والله فى عون العبد مادام العبد فى عون أخيه، وقد توسل الصحابة رضي الله عنهم بالنبى ﷺ فى الاستسقاء، ثم بعمه العباس ثم إن النبى ﷺ قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما أراد العمرة. لا تنسنا يا أخى من دعائك وقال: فاسألوا الله لى الوسيلة، وهى منزلة فى الجنة خصَّ الله بها الأنبياء كما جاء فى الحديث، وهذا أصل يرجع إليه جميع التوسلات التى بمعنى طلب الدعاء. وكذلك قوله تعالى ﴿ **ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما** ﴾ (سورة النساء الآية : ٦٤). فإنه فيه حث الأمة على المجيء إليه ﷺ والاستغفار عنده وليس كذلك خاصًا به ﷺ لعدم دليل الخصوصية فيدل على مشروعية الاستشفاع بالصالحين، وجعلهم وسلية إلى الله تعالى على هذا الوجه، وكذلك قوله تعالى ﴿ **يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة** ﴾ (سورة المائدة الآية: ٣٥) أى اتقوه بفعل الطاعات وترك المعاصى، وابتغوا ما تتوسلون به إليه من فعل طاعة أو ترك معصية صادر منكم، أو عمل صالح صادر من غيركم يوصلكم إلى مطالبكم من حوائج الدنيا والآخرة.. ولافرق فى ذلك بين كون المتوسل به حيًا أو ميتًا، لما تقرر أن أرواح الموتى مطلقًا بعد مفارقة أبدانها لاتزال حية باقية عالمة سامعة، مبصرة متكلمة، وأنها تخاطب كما يخاطب الأحياء، فقد صح أنه ﷺ كان يعلم أصحابه إذا زاروا القبور أن يقولوا . السلام عليكم أهل الديار من المؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون. فيخاطبونهم مخاطبة الأحياء وهم يسمعون كلامهم ويردون سلامهم، كما ورد فى الحديث الصحيح». هذا عن التوسل الذى يراه الشيخ

مخلوف جائز ولا شىء فيه. أما عن التوسل الذى لا يرتضيه لما فيه من شبهة الشرك، فهو طلب الفعل من الوسيلة وإسناده إليها، فيقول: وهذا النوع من التوسل موضع الكلام ومحفل الأفهام، وهو التوسل بالنبى أو الولى حيًا وميتًا بإسناد الفعل إليه، نحو يانبى الله أو ياسيدى فلان أشف مريضى، أو رد ضالتى وارزقنى، أو أدخلنى الجنة، أو نجنى من النار، أو نحو ذلك مما من شأنه أن يسند إلى الله تعالى. فإن كان على معنى طلب السعى فى ذلك والتسبب فى حصوله معتقدًا أن النبى أو الولى لايملك من ذاته ضرًا ولا نفعًا، وإنما أسند الفعل إليه ليتوجه إلى الله تعالى يسأله أن يفعل ذلك، بحيث لايكون للنبى أو الولى إلا مجرد التوجه والطلب من الله والفعل لله وحده، .. فهذا السعى وإن كان جائزًا وواقعًا لكثيرمن الأنبياء والأولياء، فكم شفى مريض بتوجهاتهم، وكم قضيت حاجات بإرادتهم وإرشاداتهم، فقد صح أنه ﷺ ردعين قتادة بعد أن سالت على وجنته، وشفى ابن ملاعب الأسنه من استسقانه.. إلا أنه لايجوز دعاء النبى أو الولى ولا طلبه منه بمثل هذه الصيغ التى من شأنها أن تسند إلى الله تعالى، لأن فى ذلك إيهام أن للنبى أو الولى شيئًا من صفات الألوهية، وأنه معبود من دون الله تعالى، واللائق بحال المؤمنين، كما قال العلامة الألوسى وغيره البعد عن هذا وعدم التفوه به وأن لايحوم حول حماه[٤٨]. فالعلماء إذن يفرقون بين أن يطلب الإنسان من النبى أو الولى أن يكون وسيلته إلى الله تعالى لاعتقاده أنه أقرب إلى الله منه. ويعتقد أن الفعل كله من الله تعالى فهذا لابأس به، أما الطلب من الوسيلة والاعتقاد إنها تقدر فهذا هو الذى لا يرتضيه العلماء لما فيه من إيهام وشبهة لاداعى لهما.

أما الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأتباعه فهم يرفضون التوسل بجميع صيغه وعباراته. وهذا الرأى - كما سبقت الإشارة - مثبوت فى معظم مؤلفاته ومؤلفات أتباع دعوته. ومن أحسن ما قرأت فى الرد على الشيخ محمد ابن عبد الوهاب ما رد عليه شيخه الشيخ محمد سليمان الكردى فقد كتب إليه : يا ابن عبد الوهاب.. سلام على من اتبع الهدى، فإنى أنصحك لله تعالى أن تكف لسانك عن المسلمين، فإن سمعت من شخصٍ أنه يعتقد بتأثير ذلك من المستغاث به من دون الله تعالى، فعرِّفه الصواب وأبِنّ له الأدلة على أنه لا تأثير لغير الله فإن أبى فكفره حينئذٍ بخصوصه، ولاسبيل إلى تكفير السواد الأعظم من المسلمين[٤٩]. أما موقف الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأتباعه من التصوف ورفضه جملة وتفصيلا، وذم أهله ووصفهم

بأوصاف غير لائقة فقد رد عليه كثير من العلماء مثل الشيخ حسن الشطى فى رسالته الملحقة برسالة الصواعق الإلهية فى الرد على الوهابية حيث يقول : الخاتمة فى التصوف وأهله ومنشأ الاعتراضات عليه من علماء الظاهر، والجواب عليه، وسبب تعرضى لذلك، ماسمعته وما بلغنى من الإنكار فى هذا الزمان على هؤلاء الأخيار من هذه الفرقة الوهابية وغيرهم من أهل العلم، عن جهل منهم بعلم هذه الطائفة الشريفة وما هم عليه من التوحيد الخالص المطابق للشريعة بالدليل والبرهان والكشف والعيان كما سنعرفه والله المستعان.

أما التصوف فقد عرفه سادات هذه الطائفة بتعاريف تزيد على مائة تعريف ومرجعها كلها إلى صدق التوجه إلى الله تعالى... وأما أهله فهم أهل الوجود وأرباب المعرفة والشهود[٥٠] وذكر الشيخ الشطى عددًا من أقطاب التصوف مثل الشيخ عبد الغنى النابلسى، ومصطفى البكرى الصديقى، وابن الفارض، وعبد الوهاب الشعرانى، وغيرهم.

أما الشيخ عبد الله الهروى فيقول : ومن بدع هذه الفرقة الوهابية ذم التصوف وأهله من غير تفصيل، وقد خالفوا فى ذلك زعيمهم أحمد بن تيمية فإنه قال فى الجنيد ـ وهومن أقطاب التصوف ـ سيد الصوفية ـ: وخالفوا الإمام أحمد بن حنبل ـ فإن الإمام أحمد كان يقول لأبى حمزة الصوفى : ماذا تقول ياصوفى، فإنكارهم المطلق دليل جهلهم وقصورهم، فإن الصوفى عند من يعرفه هو العامل بالكتاب والسنة مع أداء الواجبات وترك المحرمات، وترك التنعم فى المأكل والملبس ونحو ذلك، وهذه الصفة فى الحقيقة هى صفة الخلفاء الأربعة، فلذلك صنف أبو نعيم كتابه حلية الأولياء وأراد به أن يميز الصوفية المحققين من غيرهم، لما كثر فى زمانه الطعن من بعض الناس فى الصوفية، ودعوى التصوف من أناس هم خلاف الصوفية، فبدأ بالخلفاء الأربعة ويقول المستشار عبد الحليم الجندى : أما التصوف السلفى الذى يجمع عليه المسلمون، فهو زهد الصحابة والتابعين، أى السلف الصالح والمتصوفة عمومًا يعتبرون أحمد بن حنبل من أوتادهم ـ يقول أبو بكر البطانحى : «أوتاد العراق ثمانية. معروف الكرخى، وأحمد بن حنبل، وبشر الحافى، وسرى السقطى، ... وأحمد أزهد الناس فى مدخله ومخرجه ومسكنه ومأكله وملبسه»[٥٢]. وهناك ردود كثيرة على موقف الشيخ محمد بن عبدالوهاب وأتباعه من التصوف لا يتسع المقام لذكرها هنا، ومن يرد الاطلاع على المزيد منها يجد ذلك فى قائمة المصادر

والمراجع - غير أنه ينبغى التنويه بأن كثيرًا من العلماء لايرضون أيضًا عن موقف الوهابيين من الفلسفة بصفة عامة، فيقول الشيخ عبد المتعال الصعيدى: على أن طابع الدعوة الوهابية كان متأثرًا بطابع دعوة ابن تيمية، وقد كانت دعوة ابن تيمية تنافر، أو تهمل الفلسفة وعلومها وكان هذا نقصًا كبيرًا فيها وهو فى الدعوة الوهابية أشد ضررًا، لأن الفلسفة فى عهد ابن تيمية كانت فلسفة قديمة ليست لها قيمة كبيرة فى الحياة العملية، أما الفلسفة فى عهد الدعوة الوهابية، فقد صارت فلسفة عملية ظاهرة النفع فى الحياة، فلا يصح لدعوة إصلاحية أن تنكر فائدتها أو تتجاهلها[٥٣]. والمسألة الثالثة التى تعد من ركائز الدعوة الوهابية إنكارهم لوجود التأويل فى القرآن الكريم، والحديث الشريف، فهم يبقون الآيات الكريمة التى تتحدث عن ذات الله وصفاته على ظاهرها. فمثلا يقولون فى قوله تعالى : ﴿**يد الله فوق أيديهم**﴾ سورة الفتح الآية(١٠) : إن لله يدًا ليست كيد البشر، وفى قوله تعالى ﴿**ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام**﴾ - سورة الرحمن الآية (٢٧). لله وجه لكن ليس كوجوه البشر، وفى قوله تعالى: ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ سورة طه الآية (٥): إن الاستواء حقيقى وهو معلوم ولكنه مجهول الكيفية، ولو أنهم أخذوا بهذا القول وآمنوا به واحتفظوا به لأنفسهم لما كان هناك خطرا وضررا. فهذه أمور اختلف فيها العلماء بل إن إمام أهل السنة والجماعة - كان يرى هذا الرأى بعد انفصاله عن المعتزلة واختلافه معهم، وكان يعتقد أن هذا هو رأى الإمام أحمد بن حنبل، وكان يعتبره الإمام المقدم والعالم الفهم[٥٤]. ولكنه ترك الأخذ بهذا الرأى ولجأ إلى التأويل، فأول اليد فى قوله تعالى : ﴿**يد الله فوق أيديهم**﴾ بالقدرة والنعمة وأول الوجه فى قوله تعالى ﴿**ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام**﴾ بالذات .. إلخ[٥٥]. ولذلك يقع فيه الوهابيون ويصفونه بصفات منكرة، يعتمد الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأتباعه فى هذه القضية على رأى ابن تيمية، الذى قرر أن مذهب السلف هو إثبات كل ما جاء فى القرآن الكريم، من فوقية وتحتية ووجه ويد واستواء على العرش، ومحبة وبغض[٥٦] ... إلخ.

يقول الشيخ محمد أبو زهرة : فهل هذا هو مذهب السلف حقًا؟ ونقول فى الإجابة عن ذلك: لقد سبق بهذا الحنابلة فى القرن الرابع الهجرى... وادعوا أنه مذهب السلف، وناقشهم العلماء فى ذلك الوقت، وأثبتوا أنه يؤدى إلى التشبيه والجسمية لا محالة، وكيف لا يؤدى إليهما، والإشارة الحسِّية إليه جائزة.

لذلك تصدى لهم الإمام الفقيه الحنبلى الخطيب ابن الجوزى، ونفى أن يكون ذلك مذهب السلف ونفى أيضًا أن يكون ذلك مذهب الإمام أحمد، ويستطرد الشيخ محمد أبو زهرة فيقول : ونرى هنا أنه يجب أن نذكر أن ادعاء أن هذا مذهب السلف فيه نظر، وقد رأينا رأى ابن الجوزى فى ذلك الرأى عندما شاع فى عصره، ولنا أن ننظر نظرة أخرى وهى من الناحية اللغوية : لقد قال سبحانه : ﴿ **يد الله فوق أيديهم** ﴾ وقال : ﴿ **كل شيء هالك إلا وجهه** ﴾. هذه العبارات هل يفهم منها تلك المعانى الحسيّة أم أن يُفْهَم منها أمورٌ أخرى تليق بذات الله تعالى، فيصح أن تفسر اليد بالقوة والنعمة، ويصح أن يفسر الوجه بالذات، ويصح أن يفسر النزول إلى السماء بمعنى قرب حسابه وقربه سبحانه وتعالى من العباد، وأن اللغة تتسع لهذه التفسيرات والألفاظ وتقبل هذه المعانى، وكذلك فعل الكثيرون من علماء الكلام ومن الفقهاء والباحثين وهو أولى بلا شك من تفسيرها بما فيها الظاهرة الحرفية والجهل بكيفياتها، كقولهم إن لله يدًا، ولكن لا نعرفها وليست كأيدى الحوادث، ولله نزولا وليس كنزولنا إلى آخره، فإن هذه الإحالات على مجهولات لا نفهم موادها ولا عاقبتها، بينما لوفسرناها بمعان تقبلها اللغة وليست غريبة عنها لوصلنا إلى أمور فيها تنزيه وليس فيها تجهيل[٥٧]. إذن هذه قضايا خلافية بين كبار علماء الكلام والفقه من زمن بعيد، فالذى يرى عدم التأويل كالوهابيين له ذلك ولكن ليس من حقه أن يصادر على الآخرين آراءهم فضلا عن أن يقع فيهم ويقول عنهم كلامًا منكرًا، والحق أن عدم اعتراف الوهابيين بشرعية الاختلاف هو الذى بَاعَدَ بينهم وبين غيرهم من أهل السنة والجماعة.

أثر الدعوة الوهابية فى العالم الإسلامى : نجحت الدعوة الوهابية فى نشر مبادئها وأفكارها فى معظم أنحاء شبه جزيرة العرب، وترسخت تلك المبادىء فى تلك البلاد، فالمملكة العربية السعودية التى تبلغ مساحتها نحو ثلاثة أرباع شبه الجزيرة العربية. متمسكة بمبادىء الدعوة، والتعليم الدينى فيها قائم على أساسها، وكذلك نظام القضاء والدعوة والفتوى والإرشاد وهيئة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.. إلخ.

ولا يخفى ما للمملكة من تأثير فى بقية دول الخليج العربى، فهى ترسل كثيرًا من المدرسين والدعاة إلى تلك الدول وهم فكريًا وعلميًا قد تربوا على منهج الدعوة الوهابية وفى الوقت نفسه متحمسون لنشر ذلك المنهج. كما تأثر بالدعوة فى اليمن الشيخ محمد بن على الشوكانى ١١٧٣ / ١٢٥٢هـ –

١٧٥٩ / ١٨٣٦م، وكان معجبًا بالشيخ محمد ابن عبد الوهاب ورثاه ـ بعد وفاته ـ بقصيدة طويلة تدل على الحب والتقدير[٥٨] ولقد تخطى تأثير الدعوة الوهابية لبث دعوتهم والترويج لها بين الحجاج الذين يأتون من كل أنجاء العالم الإسلامى. وممن تأثروا بها عن هذا الطريق السيد أحمد الزعيم الهندى ١١٩٧ / ١٢٤٧هـ - ١٧٨٢ / ١٨٣١م[٥٩]. والشيخ محمد عبده فى مصر ١٢٦٦ / ١٣٢٣هـ - ١٨٤٩ - ١٩٠٥م، ومحمد أحمد المهدى فى السودان ١٢٥٩ / ١٣٠٣هـ - ١٨٤٣ / ١٨٨٥م، وعبد الرحمن الكواكبى فى الشام ١٢٦٥/١٣٢٠هـ - ١٨٤٨/١٩٠٢م، ومحمود شكرى الألوسى فى العراق ١٣٧٣هـ - ١٨٦٥/ ١٩٣٥م. وكثيرون من غير هؤلاء لايتسع المقام لذكرهم[٦٢]. ويعد المستشرق الأمريكى لوثروب ستوارد LOTHROP STODDORD دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب أساس اليقظة العربية فيقول : خلال جيل تلا اتسعت الدعوة الوهابية بأفقها ومضطربها اتساعًا كبيرًا وتطورت تطورًا عظيمًا ـ حتى صارت تعرف باليقظة العربية، ثم اتسعت دعوة اليقظة بأفقها أيضًا حتى تعددت متجهاتها ومناحيها، وأهم هذه المتجهات إنما هى الدعوة الكبرى المعروفة باسم الجامعة الأوهام، ونقض التفاسير المختلفة والتعاليم المتضاربة التى وضعها أربابها فى عصور الإسلام الوسطى، ودحض البدع وعبادة الأولياء، وعلى الجملة الرجوع إلى الإسلام والأخذ به على أوله وأصله، ولبابه وجوهره، أى الاستمساك بالوحدانية التى أوحى الله بها إلى صاحب الرسالة ﷺ صافية ساذجة والاهتداء والائتمام بالقرآن المنزل مجردًا، وأما ما سوى ذلك فباطل، وليس فى شىء من الإسلام[٦٣].

وعلى الرغم من كل ما قيل عن الدعوة الوهابية وإمامها، وما وجه لها وله من نقد وتفنيد ـ أشرنا إلى أطراف منها فيما سبق ـ فقد أثنى عليها كثير من المفكرين المسلمين بل وغير المسلمين. فمن الذين أثنوا على الدعوة الوهابية وإمامها من المسلمين الشيخ محمد عبده، والدكتور طه حسين، والأستاذ عباس محمود العقاد، والشيخ جمال الدين القاسمى، والشيخ عبد الرازق البيطار، والشيخ طاهر الجزائرى ومن المستشرقين الذين أثنوا على الدعوة وصاحبها إضافة إلى المستشرق الأمريكى آنف الذكر لوثروب، المؤرخ الألمانى الشهير بروكلمان والمستشرق الهولندى سيديو[٦٤]. وقد وضعه الأستاذ أحمد أمين ضمن زعماء الإصلاح فى العصر الحديث[٦٥]. حتى بعض الذين نقدوا الدعوة وإمامها نقدًا لاذعًا وضعوا الشيخ محمد بن عبد الوهاب ضمن المجددين فى الإسلام فى القرن الثانى عشر الهجرى، ومن بين هؤلاء

الشيخ عبد المتعال الصعيدى(٦٦). وفى الوقت الحاضر يوجد للدعوة الوهابية أنصار ومؤيدون فى كثير من بلاد العالم الإسلامى. ولقد وفرت الإمكانات المادية الهائلة للدولة السعودية ـ إضافة إلى موسم الحج فرصة عظيمة لبث أفكار ومبادىء الدعوة الإسلامية، فقد أنشأت المملكة العربية السعودية الجامعة الإسلامية فى المدينة المنورة سنة ١٣٨١هـ - ١٩٦١م، لغرض تعليم أبناء العالم الإسلامى حيث يدرس فيها طلاب من سبعين بلدًا إسلاميًا(٦٧). ولما كانت الدراسة فى هذه الجامعة تقوم على أساس منهج الدعوة الوهابية. فمن الطبيعى أن يتأثر هؤلاء الطلاب بالدعوة ثم يأخذوها معهم عائدين إلى بلادهم عند الانتهاء من دراستهم. ثم إن المملكة العربية السعودية قامت بإنشاء الكثير من المعاهد العلمية والكليات الإسلامية فى العديد من البلاد الإسلامية مثل جامعة الملك فيصل حيث تعيش جاليات إسلامية مثل اليابان، وكوريا الجنوبية، واستراليا، وأمريكا، وأوروبا.

هناك العديد من المؤسسات العلمية والمراكز الثقافية الإسلامية التى أنشأتها المملكة، وكذلك الكثير من المساجد والمكتبات ولاشك فى تأثير كل هذا فى نشر مبادىء الدعوة الوهابية. كما أن نشر المملكة العربية السعودية للتنمية والذى أسهم فى تمويل ٢٧٦ مشروعًا فى ٦١ بلدًا(٦٨). هذا بالإضافة إلى وقوف المملكة مع الدول الإسلامية فى آسيا الوسطى، وكذلك فى البوسنة والهرسك وغيرها ومد يد المساعدة فى الأزمات الطارئة كالزلازل وغيرها، كل هذه الأعمال لابد أن يكون لها تأثير فى بث مبادىء الدعوة الوهابية فى تلك البلاد. لا أُريد أن أقول إنه حيثما وجدت الأموال والمؤسسات السعودية وجدت الدعوة الوهابية بالضرورة، ولكن أُريد أن أقول إن هذه الأمور تهيىء الفرص لاتباع الدعوة وهم بطبيعتهم نشطون ومتحمسون ـ لنشر دعوتهم.

شخصية الشيخ محمد بن عبد الوهاب:

قدمنا طرفًا من حياة الشيخ محمد بن عبد الوهاب من حيث نشأته الأولى وتعليمه ورحلاته المتعددة فى سبيل طلب العلم واكتساب الخبرة بأموال المسلمين، والآن نريد أن نقدم نبذة عن سماته الشخصية، وتراثه العلمى، فالرجل وقد مضى على وفاته أكثر من قرنين من الزمان (١٢٠٦هـ - ١٧٩٢م). لايزال حيا بعلمه وتعاليمه بين أتباعه، ولايزال يحظى بالإجلال والإكبار، وتناول حياته كثير من هولاء الأتباع، وهم مجمعون على أنه كان مستقيم السلوك، طيب السيرة، زكى الخلق، كريمًا جوادًا. يقول الشيخ حسين خلف : كان الشيخ محمد بن عبد الوهاب عالمًا غزير العلم، فاضلا مناضلا شجاعًا من

طراز ابن تيمية، وإن كان لابن تيمية عليه فضل السبق، وغزارة العلم، وقوة أسلوب الكتابة، ولكن الشيخ محمد بن عبد الوهاب كان أجمع لصفات الزعامة[٦٩]. ويقول الأستاذ عبد الله بن سعد الرويشد. ولقد كان - رحمه الله - علمًا من أعلام الإصلاح فى العصر الحديث، وكان قوى العقيدة، عميق الإيمان لايخاف فى الحق لومة لائم، يسير على عقيدة محمد ﷺ، شديد الغيرة على الدين، قوى البنية، ربع القامة، ذا وقار وهيبة، يبجله أصحابه ويرفعون منزلته، وكان قوى الشخصية، غزير المعرفة، شجاع الرأى، يرجع إلى ابن تيمية، وابن القيم فى العقيدة السلفية، وما كان يحب أحدًا من العلماء بعد الإمام أحمد بن حنبل مثل ما أحب ابن تيمية[٧٠]. لقد ترك الشيخ محمد بن عبد الوهاب تراثًا علميًا غزيرًا فى التوحيد، والفقه، والتفسير الحديث، والسيرة النبوية... إلخ.. ولقد أقامت جامعة الإمام بن سعود الإسلامية بالرياض احتفالية عالمية بالشيخ محمد بن عبد الوهاب لمدة أسبوع كامل من ٢١/٤/١٤٠٠هـ - ٨/٣/١٩٨٠م إلى ١٥/٣/١٩٨٠م. وبهذه المناسبة أعادت طبع جميع آثاره فى طبعات فاخرة ومحققة تحقيقًا علميًا دقيقًا قام به نخبة من العلماء الأجلاء، تزوج الشيخ محمد بن عبد الوهاب عدة مرات وأنجب ستة من الأولاد الذكور هم: إبراهيم، وعبدالعزيز، وعبد الله، وحسن، وحسين، وعلى، وستًا من البنات هى : سلمى، وصفية، وفاطمة، وسعدى، وعايدة، وجيلبة، وتعرف ذرية الشيخ، من أولاده الذكور بآل الشيخ وهم يسيرون على طريقة جدهم «فى خدمة العلم، ونشر الدين، وهداية الشعب، وإصدار الكتب العلمية النافعة، ويقومون فى الوقت نفسه بتدريس العلوم الدينية والأدبية فى بيوتهم[٧١].

شيوخ الشيخ محمد بن عبد الوهاب :

تلقى العلم عن عدد كبير من العلماء منهم : والده الشيخ عبد الوهاب بن سليمان، والشيخ إسماعيل العجلونى، والشيخ حسن التميمى، والشيخ حسن الإسلامبولى، والشيخ صفة الله الحيدرى، والشيخ عبد الله بن إبراهيم بن سيف، والشيخ عبد الله بن محمد بن عبداللطيف، والشيخ عبد الكريم الكردى، والشيخ على الداغستانى وغيرهم كثيرون.

ومن أشهر تلاميذه أولاده الستة، وأحمد ابن ناصر بن معمر، وشيان بن سعود وحسن ابن عبد الله بن عيدان، وحمد بن حسين، وحمدين بن راشد العرينى، وسعود بن الإمام عبد العزيز، وسعيد بن حجر، وعبد العزيز بن سويلم، وعبد العزيز الناصرى وعشرات غير هؤلاء يضيق المقام عن ذكرهم[٧٢].

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

ا.د/ عبد الشافى محمد عبداللطيف

الهوامش

١ – الدولة السعودية الأولى د/عبد الرحمن عبد الرحيم : الناشر دار الكتاب الجامعى بالقاهرة سنة ١٩٧٩م.ط. ٣ جـ١ ص ٥٠، نقلاً عن : الوهابيون والحجاز تأليف الشيخ رشيد رضا. ص١١.

٢ – مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب. ملحق المصنفات، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض سنة ١٣٩٨هـ – ١٩٨٨م، ص٢.

٣ – انظر : الشيخ عبد الله الهررى، المقالات السنية فى كشف ضلالات ابن تيمية، تأليف الشيخ عبد الله الهررى، الطبعة الثالثة، طبع دار المشاريع للطباع والنشر والتوزيع بيروت لبنان سنة ١٤١٧هـ – سنة ١٩٩٦م ص ٢٤٤ : ٢٥١.

٤ – د. محمود طه أبو العلا : جغرافية شبه جزيرة العرب، الجزء الأول، مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٩٣م. ص ٤٣.

٥ – انظر : ابن سيد الناس : عيون الأثر فى فنون المغازى والشمائل والسير منشورات دار الأوقاف الجديدة – بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م. ط٢ جـ٢، ص ٣٤٢.

٦ – محمد بن جرير الطبرى : تاريخ الرسل والملوك، الطبعة الثانية، دار المعارف. بالقاهرة سنة ١٩٦٩م جـ٣ ص ١٣٧.

٧ – المصدر السابق، ص٣ : ١٤٦.

٨ – الشيخ حسين خلف (الشيخ خزعل) : حياة الشيخ محمد بن عبد الوهاب كتب فى بيروت ١٣٨٨ – ١٩٦٨م، ص٣٤.

٩ – د. محمد أنيس، والسيد رجب حراز : تاريخ الشرق العربى فى التاريخ الحديث والمعاصر، دار النهضة العربية بالقاهرة سنة ١٩٦٧م، ص٣٠ وما بعدها.

١٠ – حياة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مرجع سابق ص ٣٨.

١١ – المرجع السابق، ص٣٩.

١٢ – المرجع السابق، ص٤٠.

١٣ – المرجع السابق، ص٤٢.

١٤ – المرجع السابق ص٤٣.

١٥ – رجعنا فى حديثنا عن حياة الشيخ إلى المصادر والمراجع التى ذكرناها فى صدر البحث.

١٦ – سنذكر أسماء بعض الشيوخ الذين تلقى عنهم الشيخ محمد بن عبد الوهاب العلم فى نهاية البحث.

١٧ – حياة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مرجع سابق، ص٥٩.

١٨ – المرجع السابق، ص٦٠ – ٦١.

١٩ – الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن بن صالح البسَّام : علماء نجد فى ستة قرون، مكتبة ومطبعة النهضة الحديثة. بمكة المكرمة، الطبعة الأولى سنة ١٣٩٨م، جـ١، ص٢٩.

٢٠ – د. أحمد أمين؛ زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة سنة ١٩٦٥م، ص١٠.

٢١ – الدولة السعودية، مرجع سابقة، جـ١ ص٣٤.

٢٢ – المجددون فى الإسلام، الشيخ عبد المتعال الصعيدى، مكتبة الآداب ومطبعتها درب الجماميز بالقاهرة، بدون تاريخ، ص٤٣٨.

٢٣ – المقالات السنية، مرجع سابق، ص٤٥.

٢٤ – مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، القسم الخاص، الرسائل الشخصية فهو يوحى كل رسائل الشيخ، وهو من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

٢٥ – الشيخ عثمان بن بشر : عنوان المجد فى تاريخ نجد، مكتبة الرياض الحديثة بالرياض بدون تاريخ جـ١، ص٩.

٢٦ – حياة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مرجع سابق ص ١١٦.

٢٧ – المرجع السابق، صـ١٢٤.

٢٨ – عنوان المجد، مصدر سابق، جـ١، ص١٠-١١.

٢٩ – الصواب أن يقول ـ ولاتستبدل بنا غيرنا لأن البناء تدخل المتروك.

٣٠ – عنوان المجد، مصدر سابق جـ١، ص١٢.

٣١ – حياة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مرجع سابق ١٦٤.

٣٢ – الدولة السعودية الأولى، مرجع سابق جـ١ ص ٣٢٧ ومابعدها.

٣٣ – د. فواد عبد السلام الفاسى : الأصالة والمعاصرة، المعادلة السعودية، دار الأصفهانى للطباعة بجدة ـ المملكة العربية السعودية، بدون تاريخ، ص ٢٧٨ – ٢٧٩.

٣٤ – المرجع السابق ص ٤٣٤.
٣٥ – الشيخ محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية فى السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، نشر دار الفكر العربى بالقاهرة سنة ١٩٩٦م، ص ٢١٢.
٣٦ – مجموعة التوحيد، وتحتوى على ست وعشرين رسالة لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية وشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب ونخبة من علماء المسلمين الأفاضل. نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية بدون تاريخ ص١٦٩ وما بعدها. وانظر كذلك الجزء الثانى من تاريخ نجد، تأليف الشيخ حسين بن غنام ـ تحقيق الدكتور ناصر الدين الأسد، الطبعة الثالثة، الرياض سنة ١٤٠٣هـ ففيه الكثير من رسائل الشيخ محمد بن عبد الوهاب.
٣٧ – الشيخ سليمان بن عبد الوهاب : الصواعق الإلهية فى الرد على الوهابية، وملحق بها رسائل أخرى، الطبعة الثانية، مطبعة الفتوح الأدبية بالقاهرة، بدون تاريخ ص١٩٠.
٣٨ – د. فخر الدين الأحمدى الظواهرى، السياسة والأزهر، مطبعة الاعتماد بالقاهرة سنة ١٣٦٤هـ – ١٩٤٥م، ص ٢٤٠.
٣٩ – المرجع السابق ص ٢٤٥.
٤٠ – المرجع السابق ص ٢٤٦.
٤١ – المرجع السابق ص ٢٤٦.
٤٢ – المستشار عبد الحليم الجندى : الإمام محمد بن عبد الوهاب أو انتصار المنهج السلفى طبع دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٦م ص ١٨٣.
٤٣ – تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق ص ٢٦١.
٤٤ – السياسة والأزهر، مرجع سابق ص ٢١٤.
٤٥ – المرجع السابق ص ٢٦٢.
٤٦ – الصواعق الإلهية، مصدر سابق من أوله إلى آخره.
٤٧ – المصدر السابق، ص ٨٤.
٤٨ – المصدر السابق ، ص ٨٤.
٤٩ – علماء المسلمين والوهابيون. مجموعة رسائل لعدد من العلماء جمعها حسين حليم إيشيق بن سعيد استانبولى – مكتبة ايشيق – استانبولى سنة ١٣٩٢هـ سنة ١٩٧٢م. ص ١٧٦.
٥٠ – الصواعق الإلهية، مصدر سابق ص ١١٧.
٥١ – المقالات السنية، مرجع سابق، ص ٢٢٢.
٥٢ – الإمام محمد بن عبد الوهاب أو انتصار المنهج السلفى، مرجع سابق ص ٤٢.
٥٣ – المجددون فى الإسلام، مرجع سابق ص ٤٣٩.
٥٤ – تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق ص ١٦٨.
٥٥ – المرجع السابق، ص ١٧٠.
٥٦ – المرجع السابق، ص ١٩٦.
٥٧ – المرجع السابق، ص ١٩٧ – ١٩٨.
٥٨ – الإمام محمد بن عبد الوهاب أو انتصار المنهج السلفى، مرجع سابق، ص ١٩١.
٥٩ – لوثروب ستودارد : حاضر العالم الإسلامى، وعليه تعليقات وإضافات للأمير : شكيب أرسلان، نقله إلى العربية الأستاذ حجاج نويهض، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت والقاهرة، الطبعة الرابعة ١٣٩٤هـ ١٩٧٣م – جـ١ ص ٢٦٣.
٦٠ – المرجع السابق، جـ ١ص ٢٦٣.
٦١ – عبد الله بن سعد الرويشد: قادة الفكر الإسلامى عبر القرون: مكتبة الحلبى بالقاهرة سنة ١٩٧٣م ص ٢٥٩.
٦٢ – المرجع السابق ص ٢٦٣. وما بعدها.
٦٣ – حاضر العالم الإسلامى، مرجع سابق، جـ١ ص ٢٦٣ – ٢٦٤.
٦٤ – قادة الفكر الإسلامى مرجع سابق ص ٢١٣ وما بعدها.
٦٥ – زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، مرجع سابق، ص ١٠ وما بعدها.

٦٦ - المجددون فى الإسلام، مرجع سابق ص ٤٣٧ وما بعدها.

٦٧ - الأصالة والمعاصرة، المعادلة السعودية، مرجع سابق، بدون تاريخ، ص ٣٧٨

٦٨ - المرجع السابق ص ٤٣٤.

٦٩ - حياة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مرجع سابق ص ٣٣٤.

٧٠ - قادة الفكر الإسلامى، مرجع سابق ص ٢١١ - ٢١٢.

٧١ - حياة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مرجع سابق ص ٣٤٣ - ٣٤٤.

٧٢ - توجد قوائم كاملة بأسماء شيوخ وتلاميذ الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومؤلفاته العلمية فى المرجع السابق ص ٣٤٤ - ٣٤٩.

أخبارية الشيعة الإمامية الاثنا عشرية
تاريخهم وأصل منهجهم فى استنباط الأحكام

يستلزم الكلام عن «الأخبارية» من الشيعة الإمامية الاثنا عشرية الإشارة ابتداء إلى طائفتين أُخريين اقتسمتا مع الأخباريين طريق الاثنا عشرية فى بيان الأحكام الاعتقادية فى أصول الدين، والأحكام الفقهية فى فروعه العملية.

الأولى: «الأصولية» الذين اعتمدوا فى استنباط الأحكام على الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، وأقاموا أصولا للأحكام فرعوا عليها الكثير من المسائل، واتفقوا على ثبوت العلم والعمل بما كان متواترا من الأخبار المنتهية إلى المعصومين، وكان لهم فى الآحاد تفصيل واختلاف نظر، ورفضوا القطع بصحة جميع ما اشتملت عليه مجاميعهم الحديثية؛ فنظروا فى تنويع أخبار السنة عند الاحتجاج بها على الأقسام الأربعة المشهورة لديهم؛ فعملوا بالصحيح والحسن، وتكلموا فى العمل بالموثق، وأجمعوا على ترك الاحتجاج بالضعيف، ورجحوا عند التعارض قطعى العقل على ما كان ظنيا من النقل، وجروا فى أحكام طهارة الأشياء وإباحتها على «**قاعدة البراءة**» المستمدة لديهم من حكم النقل والعقل بقبح العقاب بلا بيان، والمفيدة فى التطبيق أن الأصل فى الأشياء الطهارة والإباحة حتى يثبت ما يغير هذا الأصل فى بعض الأشياء على وجه التعيين. ولما أثبتوا دور الفقهاء المجتهدين خلال غيبة الإمام، وعرفوا أثر الزمان، واختلاف الأحوال فى كثير من الأحكام[1]؛ اشتهر لديهم المنع من تقليد الأموات ابتداء واختلفوا فى جواز بقاء التقليد بعد موت الفقيه، وقد ربط كثيرٌ منهم المقلدين بمراجع من المجتهدين الأحياء، ومنهم من اقتصر على إيجاب تقليد الأعلم منهم[2].

والظاهر أن الأصوليين ـ وهم المتكلمون فى أصول الدين والمجتهدون فى الفقه ـ يمثلون جمهور علماء الشيعة الاثنا عشرية من زمان الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان (ت٤١٣هـ) وتلاميذه خاصة الشريف المرتضى على بن الحسين الموسوى البغدادى

(ت٤٣٦هـ) وشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسى (ت٤٦٠هـ)، ومرورا بالشيخ فخر الدين محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلى (ت٥٩٨هـ)، ثم المحقق الحلى نجم الدين أبى القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى الهذلى (ت٦٧٦هـ) وابن أخته وتلميذه العلامة الحلى الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدى (ت٧٢٦هـ)، ثم الشهيد الأول الشيخ محمد بن مكى العاملى (ت٧٧٦هـ)، ثم الشهيد الثانى زين الدين بن على بن أحمد العاملى الجبعى (ت٩٦٦هـ)، فنجله الحسن بن زين الدين (ت١٠١١هـ)، ثم الفاضل التونى عبدالله بن محمد البشروى (ت١٠٧١هـ)، ثم الوحيد البهبهانى المولى محمد باقر محمد أكمل (ت١٢٠٨هـ) صاحب الدور الكبير فى مناهضة الحركة الأخبارية، وتلاميذه العلامة السيد مهدى بحر العلوم (ت١٢١٢هـ)، والسيد على الطباطبائى (ت١٢٢١هـ)، والشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت١٢٢٧هـ)، ثم المولى أحمد النراقى (ت١٢٤٥هـ)، وشريف العلماء محمد شريف بن حسن على (ت١٢٤٥هـ)، والشيخ محمد تقى عبد الرحيم الأصفهانى (ت١٢٤٨هـ)، ثم الشيخ الأصولى المجدد مرتضى بن محمد أمين الأنصارى (ت١٢٨١هـ)، الذى لم يزل الأصوليون يعيشون مرحلة تجديده إلى زماننا الجارى فى إيران، والعراق، ولبنان، ومنطقة الخليج العربى، وفى الهند، وباكستان، ووسط آسيا، وغير ذلك من البلاد التى تضم أقليات شيعية اثنا عشرية[٣].

والثانية: «الشيخية» التى ظهرت فى مطلع القرن الثالث عشر الهجرى على يد الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائى (ت١٢٤١هـ)، وقد ذهب إلى اعتماد طريق المكاشفة فى إدراك حقائق الدين ومعرفة أحكامه؛ لكن فى الإطار الإمامى الاثنا عشرى حيث جعل المعرفة بواسطة الأئمة الاثنى عشر، وزعم فى سيرته المدونة بقلمه أنه رأى فى منامه الأئمة المجتبى الحسن بن على، والسجاد على بن الحسين، والباقر محمد بن على ـ عليهم السلام ـ فسأل المجتبى عن عدد ما بقى من سنوات عمره فأجابه، ثم وضع فمه الشريف على فم الأحسائى وأخذ يمج فيه من ريقه ليصلح ما خرب من مزاجه، ثم أمرَّ يده الشريفة على وجه الأحسائى وصدره حتى وجد بردها فى قلبه، وذكر أنه علمه أبياتا من الشعر ليتخلق بما فيها، فلما فعل انفتح له باب رؤية الأئمة مناما؛ فكان يسألهم ويأخذ عنهم سوى الإمام محمد الجواد فقد كان متوهما متشككا فى أنه رآه. وذكر الشيخ الأحسائى أنه بعد انقضاء سنوات على ذلك الحال رأى الرسول ﷺ فكان يجيبه ويسقيه من ريقه أيضا[٤].

وكان للشيخ أحمد الأحسائى سوى ذلك

آراء شاذة فيما ادعاه من العلم الحضورى للأئمة، وتفويضهم فى تدبير بعض ما اشتمل عليه الكون، وفى معراج الرسول بما أسماه **«الجسم الهورقليائى»**، وهو جسم لطيف غير «الجسم الصورى» الكثيف الذى نتمكن من إدراكه بالحواس[٥]، وكذلك زعم أن الإمام الثانى عشر غاب فى جسمه الهورقليائى فمن ثمّ لم يتطرق إليه الفساد ولا الفناء على طول مدة غيبته، وأن العباد يحشرون عند المعاد فى مثل هذا الجسم لا فى الأجسام الصورية التى تكون قد فنيت ويستحيل إعادتها بكل ما فيها من كثافة وكدورة. وزعم أيضا أن المهدى القائم يظهر عام ١٢٦٠هـ على رأس ألف عام من غيبته، وهذا هيأ لظهور «البابية» فيما بعد وانتشارها فى أتباع **«الشيخية»** التى كانت تنتظر ظهور المهدى الذى غاب فى جسم هورقليائى ادعى الباب الميرزا على بن محمد الشيرازى (المعدم عام ١٢٦٦هـ) أنه حل فيه، ثم تطورت حركة الباب إلى الحركة **«البهائية»** التى أعلنت خروجها عن الإسلام وغدت ديانة مستقلة.

وفى أتباع **«الشيخية»** من يرى أن أكثر هذه الآراء لم تصدر عن الشيخ الأحسائى، وإنما أخذ فيها بجرم الجار ووزر المتعدى من التلاميذ الذين لم يحسنوا فهم كلام شيخهم[٦].

وبعد الأحسائى انتقلت زعامة **«الشيخية»** إلى تلميذه السيد كاظم بن قاسم الحسينى الرشتى (ت١٢٥٩هـ)، ثم انقسمت بعد وفاته فرقتين:

إحداهما: **«الركنية»** بزعامة الحاج محمد كريم خان الكرمانى (ت١٢٨٨هـ) الذى ألف كتابا فى بيان كفر الباب وأتباعه[٧]. وقد اعتقد الركنيون أن للإيمان أصولا أربعة: معرفة الله، ومعرفة الرسول، ومعرفة الإمام، ومعرفة الفقيه الجامع للشرائط الذى يقوم مقام الإمام فى زمان الغيبة، وهو الشيخ الأحسائى، ثم تلميذه السيد كاظم الرشتى، ثم الحاج محمد كريم الكرمانى. وقد سجل الكرمانى ذلك فى كتابه **«هداية الأطفال»**، وحينما اشتد عليه نكير جمهور الاثنا عشرية ألف رسالة فى بيان أن الركن الرابع قد يتمثل فى أى شخص من علماء الطائفة وأهل الرواية عن الأئمة[٨]؛ لكن من الناحية العملية غدا ذلك الركن الرابع منصبا تتوارثه سلالة الكرمانى. وهم يتبنون بعد ذلك جميع الآراء التى سلفت نسبتها إلى الأحسائى فى الجسم الهورقليائى والمعراج والغيبة والمعاد.

وقد كانت زعامة **«الركنية»** فى منطقة كرمان بإيران حيث يوجد أكثر أتباعهم، ثم انتقلت زعامتهم إلى العراق بالبصرة عام ١٤٠٠هـ حيث المركز الثانى لأتباعهم، ويوجد منهم قلة فى دولة الكويت وبعض مناطق إيران الأخرى.

والثانية: «**الكشفية**» بزعامة أحد تلاميذ الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائى، وهو الميرزا حسن بن على الحائرى الشهير بكَوهر (ت١٢٦٦هـ) الذى ناهض أيضا الحركة البابية، ودعا إلى اتخاذ القرار بإعدام الباب الميرزا على بن محمد الشيرازى. ولئن ذهب أهل «الركنية» إلى حصر الإيمان فيمن اعتقد ثبوت الأركان الأربعة جميعا؛ فقد أكد «**الكشفية**» أن الكلام فى الركن الرابع لا يعرف عن الشيخ الأحسائى وأنه من ابتداع الكرمانى، ثم قسموا الطائفة الاثنا عشرية كلها قسمين: أولهما: كامل العقيدة أو الإيمان، ويتمثل فى «**الكشفية**» أنفسهم وفيمن شاركهم قولهم فى أئمة أهل البيت من إثبات العلم الحضورى لهم بمعنى أن الواحد منهم يعلم بما كان وما سيكون إلى يوم القيامة بإرادة الله ـ تعالى ـ بحيث تكون جميع هذه المعلومات حاضرة فى ذهنه دائما كأنه يشاهدها عيانا، وهم يعتقدون مع ذلك أن دماء الأئمة وجميع فضلاتهم طاهرة. والقسم الثانى: ناقص العقيدة، ويمثله سائر الشيعة الاثنا عشرية. وعلى أساس هذه القسمة ذهب «**الكشفية**» إلى اشتراط كمال العقيدة فى مرجع التقليد وإمام الجماعة، وإلى عدم جواز صلاة كامل العقيدة مؤتما بناقص العقيدة.

وإذا كان أتباع «**الركنية**» يعتقدون أن الركن الرابع نائب الإمام الغائب يلتقى به ويتلقى عنه مباشرة؛ فإن أتباع «**الكشفية**» يعتقدون أن شيخهم الكامل يتلقى عن الأئمة كشفا وإلهاما، على نحو ما سبق ذكره فى الكلام عن منامات الشيخ الأحسائى(٩).

وزعامة «**الكشفية**» الآن فى دولة الكويت يتوارثها أبناء الشيخ محمد باقر الإسكوئى الإحقاقى (ت١٣٠١هـ)، ويوجد منهم قلة فى تبريز بإيران، وفى بعض المدن بجنوب العراق، وفى منطقة الأحساء. وهم الآن ـ كما يرى بعض الباحثين ـ أقرب إلى الأخذ بنظرية الاجتهاد ومراجعة كثير من الآراء التى ضربت عليهم حصارا طويلا داخل إطار الشيعة الاثنا عشرية(١٠).

وبعد هذه الإشارة العجلى غير المفصلة نشرع فى بسط الكلام عن «**الأخبارية**» التى ظهرت فى مطلع القرن الحادى عشر الهجرى فى ساحة الشيعة الاثنا عشرية حركة مستقلة لها دعوى خاصة تقام لها الحجج، ومنهج محدد فى استنباط الأحكام الاعتقادية والفقهية العملية يتبنى فكرة أحادية الدليل النقلى عن الأئمة المعصومين فى ثبوت الأحكام، وإقصاء العقل والإجماع وظواهر الكتاب والسنة النبوية عن دائرة الاستنباط، وترك الاجتهاد الذى تعارف عليه الأصوليون، ورفض جواز العمل بالظن، مع القطع بثبوت الأخبار الواردة عن الأئمة فى كتب الحديث

الأربعة[11]، واعتماد حجيتها جميعًا، وأن لكل واقعة حكما معينا عليه دليل قطعى عند الأئمة، ويجب التوقف والأخذ بالاحتياط عند عدم الوقوع عليه.. قال الشيخ محمد البابانى: «فلا حجية عندهم للمفاهيم ولا لقياس الأولوية، بل لا يرى بعضهم الحجية لقياس منصوص العلة أيضا. ولم يقتصر البعض منهم على إقصاء العقل عن دائرة الشرعيات فحسب، بل ذهب إلى إقصائه عن دائرة غير الضروريات من علم الكلام، فالمعيار عندهم هو دلالة النص فى كلا المجالين»[12].

وقد يسمى الأخباريون بين الشيعة أيضا باسم «**أصحاب الحديث**»، وقد قال آية الله السيد شهاب الدين الحسينى المرعشى النجفى (ت١٤١١هـ): «**أصحاب الحديث**: يطلق تارة على جماعة قصروا النظر على الأحاديث، ونبذوا حكم العقل والإجماع، وجعلوا نصوص الكتاب وظواهره من المتشابهات، ويقال لهم الأخبارية أيضا، وهم عدة كثيرة فى أصحابنا، كالأمين الاسترآبادى، والشيخ خلف وغيره من علماء البحرين .....، وتارة يطلق **أصحاب الحديث** على من كان همه وتخصصه فى الحديث، بحيث توغل فى جمعه وضبطه وتنقيح أسانيده»[13].

أهم رجالات الحركة الأخبارية:

١ - مؤسسها وأول دعاتها الشيخ محمد أمين ابن محمد شريف الاسترآبادى الأخبارى (ت١٠٣٣هـ). صاحب الفوائد المدنية[14].

٢ - الشيخ محمد تقى المجلسى (ت١٠٧٠هـ). صاحب كتاب روضة المتقين فى شرح من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق[15].

٣ - الشيخ حسين بن شهاب الدين الكركى العاملى (ت١٠٧٦هـ). صاحب كتاب هداية الأبرار[16].

٤ - المولى محمد محسن الفيض الكاشانى (ت١٠٩١هـ). صاحب كتاب الوافى، وتفسير الصافى، والأصول الأصلية، ونقد الأصول الفقهية، ورسالة الحق المبين فى تحقيق كيفية التفقه فى الدين[17].

٥ - الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملى المشَغْرى (ت١١٠٠هـ). صاحب كتاب وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، وكتاب الفصول المهمة فى أصول الأئمة[18].

٦ - السيد هاشم بن السيد سليمان التوبلى الكتكانى البحرانى (ت١١٠٧هـ). صاحب تفسير البرهان، الذى جمع فيه المأثور من الروايات فى التفسير[19].

٧ - المولى محمد باقر بن محمد تقى المجلسى (ت١١١١هـ). صاحب بحار الأنوار فى أخبار الأئمة الأطهار، أكبر موسوعة حديثية عند الشيعة الاثنا عشرية[٢٠].

٨ - الشيخ عبد على بن جمعة العروسى الحويزى (ت١١١٢هـ). صاحب تفسير نور الثقلين[٢١].

٩ - السيد نعمة الله بن عبد الله الحسينى الموسوى الجزائرى (ت١١١٢هـ). صاحب كتاب الأنوار النعمانية فى بيان النشأة الإنسانية، وكتاب نور البراهين فى أخبار السادة الطاهرين، وهو شرح كتاب التوحيد للشيخ الصدوق[٢٢].

١٠ - عبدالله بن صالح البحرانى السماهيجى (ت١١٣٥هـ). صاحب كتاب جواهر البحرين فى أحكام الثقلين، وكتاب منية الممارسين فى أجوبة مسائل الشيخ ياسين[٢٣].

١١ - الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم الدرازى البحرانى (ت١١٨٦هـ). صاحب كتاب الحدائق الناضرة والدرة النجفية[٢٤].

١٢ - الشيخ محمد بن عبد النبى بن عبدالصانع، المحدث النيسابورى، المعروف باسم الميرزا محمد الأخبارى (ت١٢٣٢هـ). صاحب كتاب الطهر الفاصل، وكتاب معاول العقول لقلع أساس الأصول، وكتاب كشف القناع عن عور الإجماع، وكتاب الميزان لمعرفة الفرقان[٢٥].

ظهور الحركة الأخبارية وأطوارها التاريخية:

القول فى ظهور «**الأخبارية**» واستقلال دعوتها على يد الشيخ محمد أمين الاسترآبادى يصرح به أكثر الأصوليين، ويزعمون اتفاقهم فى ذلك مع بعض شيوخ الأخباريين أيضا؛ لكن دعاة «**الأخبارية**» الأوائل كانوا مصرين على أن دعواهم كانت تمثل الخط الرئيسى للشيعة الاثنا عشرية قبل زمان الغيبة وبعده، وأن الأصوليين هم الذين انحرفوا عنه إلى منهج العامة (أهل السنة)؛ فالشيخ محمد أمين الاسترآبادى يصرح بذلك، ويزعم السبق التاريخى للأخبارية بحيث تشمل جميع أصحاب الأئمة - عليهم السلام - ومن جاء بعدهم من أكابر محدثى القوم كالشيخ الكلينى، والشيخ الصدوق ووالده، وهو يطلق على هؤلاء اسم الأخباريين المتقدمين، ويرى أن تقسيم علماء الشيعة إلى أخباريين وأصوليين إنما عرف من

بعدهم، واستدل على ذلك من أقوال العامة (أهل السنة) بقول الإمام محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستانى الأشعرى (ت٥٤٨هـ) عن الشيعة الإمامية: «وكانوا فى الأول على مذهب أئمتهم فى الأصول، ثم لما اختلفت الروايات عن أئمتهم وتمادى الزمان اختارت كل فرقة منهم طريقة؛ فصارت الإمامية بعضها **معتزلة** إما وعيدية وإما تفضيلية، وبعضها **أخبارية** إما مشبهة وإما سلفية»[٢٦]. وقول المحقق الشريف محمد بن على الجرجانى (ت٨١٢هـ) فى كلامه عن الفرق من أواخر شرحه لكتاب المواقف: «وكانت الإمامية أولا على مذهب أئمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا وتشعب متأخروهم إلى معتزلة إما وعيدية أو تفضيلية، وإلى أخبارية يعتقدون ظاهر ما ورد به الأخبار المتشابهة، وهؤلاء ينقسمون إلى مشبهة يجرون المتشابهات على أن المراد بها ظواهرها، وسلفية يعتقدون أن ما أراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف، وإلى ملتحقة بالفرق الضالة»[٢٧].

ويشير أيضا إلى بيان السبق التاريخى لهذا التقسيم ما لو طالعه الشيخ محمد أمين الاسترآبادى لأورده وتمسك به فى هذا المقام، قول الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازى (ت٦٠٦هـ) عن أخبار الآحاد: «وأما الإمامية **فالأخباريون** منهم مع أن كثرة الشيعة فى قديم الزمان ماكانت إلا منهم فهم لا يعولون فى أصول الدين فضلا عن فروعه إلا على الأخبار التى يروُونها عن أئمتهم. وأما **الأصوليون** فأبو جعفر الطوسى وافقنا على ذلك، فلم يبق ممن ينكر العلم بهذا إلا المرتضى مع قليل من أتباعه، فلا يستبعد اتفاق مثل هذا الجمع على المكابرة فى الضروريات. ومما يحقق ذلك أنه قال: إنهم يقسمون بالله على أنهم لا يعلمون بل لا يظنون، ونحن نعلم بالضرورة أن هذه الروايات وإن تقاصرت عن العلم إلا أنها ما تقاصرت عن الظن؛ فعلمنا أن غرض المرتضى مما ذكر محض المكابرة»[٢٨].

ومن الخاصة (الشيعة) ذكر الشيخ الاسترآبادى كلاما للعلامة الحلى (ت٧٢٦هـ) فى كتابه «**نهاية الأصول**» مقاربا لما سبق من كلام الإمام الرازى؛ فقد قال فى مبحث العمل بخبر الواحد الخالى عن القرائن:

«أما الإمامية **فالأخباريون** منهم لم يعولوا فى أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الآحاد المروية عن الأئمة ـ عليهم السلام ـ.

والأصوليون منهم كأبى جعفر الطوسى وغيره وافقوا على خبر الواحد، ولم ينكره سوى المرتضى وأتباعه لشبهة حصلت لهم»[٢٩].

وجاء من بعد ذلك الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملى، فزعم فوق ما نقله من كلام الاسترآبادى «أن رئيس الأخباريين هو النبى ﷺ ثم الأئمة ـ عليهم السلام ـ لأنهم ما كانوا يعملون بالاجتهاد، وإنما كانوا يعملون فى الأحكام بالأخبار قطعا، ثم خواص أصحابهم، ثم باقى شيعتهم فى زمانهم»[٣٠].

وقد كان الفيض الكاشانى يتكلم عن افتراق الأمة بعد وفاة الرسول ﷺ فرقتين: «فرقة قالوا: بالإجماع فى تعيين الإمام، وباتباع المتشابهات فى العقائد والأحكام مضافا إلى المحكمات؛ ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل واختيار المدلول قبل اختيار الدليل، وهم أصحاب أبى بكر بن أبى قحافة التيمى، وعمر بن الخطاب العدوى، ومن يحذو حذوهم من الذين قالوا: بالاجتهاد والرأى فى كل شىء.

وفرقة قالوا: بالنص من الله ﷻ فى تعيين الإمام والاقتصار على أتباع المحكمات فى العقائد والأحكام، وقوفا على ما جاء به الوحى والتنزيل، واتقاء عما كاد يفضى إلى الضلال والتضليل، وهم أصحاب أمير المؤمنين على بن أبى طالب وأولاده المعصومين ـ عليهم السلام ـ ومن يقتدى بهداهم من الذين لا يعولون إلا على النصوص بالخصوص فى كل شىء، مسلمين لإمامهم الآخذ علمه من الله ومن رسوله فى كل ما أنهاه إليهم فى كل شىء، مطيعين لما أمرهم الله تعالى حيث قال: ﴿ **فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون** ﴾ (النحل/ ٤٣، الأنبياء/٧). وحيث قال: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم** ﴾ (النساء/٥٩)[٣١].

ويعلل الفيض الكاشانى ظهور «**الأصولية**» بعد زمان الغيبة فى طائفته دون أن ينال منهم أو يتبرأ تبرؤ الأمين الاسترآبادى؛ فيقول: «وأما ترى من اجتهاد بعض متأخرى أصحابنا وتدوينهم الأصول وخوضهم فى الفضول؛ فإنما ذلك لشبهة جرت فيهم من مخالفيهم (يعنى أهل السنة)، كما بينا وجهه فى مسفوراتنا، مع احتمال أن يكون سبب حدوثه فيهم أولا مصلحة رأوها، ومماشاة مع مخالفيهم راعوها؛ لئلا يزعموا أن دقائق العلم ليست فينا، ثم صار ذلك شبهة لمن تأخر عنهم جرت فيهم، ثم سرت فى ذويهم. وعلى التقديرين فليس ذلك قادحا فى منزلتهم العليا، ولا سببا لإلحاقهم بالفرقة الأولى ـ حاشاهم عن ذلك ـ فإن لهم حقوقا جمة على هذه الفرقة الناجية الجليلة لترويجهم المذهب الحق بمساعيهم الجميلة، ورفعهم غل التقية عن كثير من العباد والبلاد، فجزاهم الله عنا خير الجزاء وحشرهم مع أئمتهم يوم التناد»[٣٢].

لكن هذا المذهب مرفوض بين فقهاء **«الأصولية»**، وقد قال السيد محمد باقر الصدر حينما انتقد استشهاد الشيخ محمد أمين الاسترآبادى فى فوائده المدنية على دعواه قدم الأخبارية، بذكر العلامة الحلى لطائفة من علماء الإمامية باسم الأخباريين: «الحقيقة أن العلامة الحلى يشير بكلمة الأخباريين فى حديثه إلى مرحلة من مراحل الفكر الفقهى، لا إلى حركة ذات اتجاه محدد فى الاستنباط، فقد كان فى فقهاء الشيعة منذ العصور الأولى علماء أخباريون يمثلون المرحلة البدائية من التفكير الفقهى، وهؤلاء هم الذين تحدث عنهم الشيخ الطوسى فى كتاب **«المبسوط»**، وعن ضيق أفقهم، واقتصارهم فى بحوثهم الفقهية على أصول المسائل، وانصرافهم عن التفريع والتوسع فى التطبيق. وفى النقطة المقابلة لهم الفقهاء الأصوليون الذين يفكرون بذهنية أصولية، ويمارسون التفريع الفقهى فى نطاق واسع، فالأخبارية القديمة إذًا تعبر عن مستوى من مستويات الفكر الفقهى لا عن مذهب من مذاهبه»[٣٣].

وقريب من هذا ما قاله الشيخ جعفر السبحانى: «هناك فرق جوهرى بين الأخبارية التى نادى بها الأمين الاسترآبادى، وبين الأخبارية فى عصر الأئمة، وهو أن الأخبارية فى عصر الأئمة كانت تعنى ممارسة الأخبار وتدوينها ونقلها، دون إعمال الدقة بين صحيحها وسقيمها. وأما الأخبارية التى ابتدعها الأمين الاسترآبادى، فهى أخبارية منهجية، لها أسسها ودعائمها، وقد ألقى الفكرة بصورة البرهان والنقد على الأسس التى اعتمد عليها الأصوليون، فلذلك لا يمكن عدّ الأخبارية الحديثة امتدادا جوهريا للأخبارية فى عصر الأئمة»[٣٤].

وفى الكلام عن سبب نشأة الحركة الأخبارية بصورتها الحديثة وظهورها فى بداية القرن الحادى عشر، نجد الدكتور جودت القزوينى يذهب إلى أن ذلك كان إفرازا للصراع بين المؤسسة الدينية،والسلطة الصفوية التى استاءت من سعة دائرة نفوذ المؤسسة الفقهية، وتخوفت تحولها بالفعل من سلطة روحية إلى سلطة زمنية تتدخل فى شئون الناس، وتزاحم السلطة الرسمية فى شئونها واهتماماتها[٣٥].

وقد قبل هذا الرأى الشيخ محمد مهدى الآصفى بشىء من التحفظ، ولم يجعله العامل المنفرد ولا الرئيس فى نشأة الحركة الأخبارية، فقال: «ولما تحولت المؤسسة الفقهية إلى قوة وسلطة زمنية تتحكم فى شئون الدولة والمجتمع بدا النظام الصفوى يتضايق من هذه الظاهرة. ومن هذا المنطلق

لا نستبعد أن يكون الحكم الصفوى فكر فى دعم وتكريس الحركة الأخبارية والاستفادة منها دون أن يعنى ذلك مصادرة البواعث والمنطلقات الفقهية لهذه الحركة والتى لا يمكن التشكيك فيها أو ربطها بالعجلة السياسية»[٣٦].

وقد عارض الشيخ جعفر السبحانى رأى القزوينى، وذكر أن قصارى ما يمكن أن يستفاد من ذلك هو أن السلطات كانت ترجح الأخبارية على الأصولية، وهذا يفهم منه إظهار الأخباريين وإعلاء شأنهم؛ لكنه لا يبين سبب ظهور الحركة الأخبارية ونشأتها[٣٧].

وقد دعم الشيخ على نقى المنزوى نجل الشيخ الطهرانى رأى القزوينى، على نحو ما، عندما أشار إلى أن الحكومة الصفوية أدبرت عن التصوف والعرفان، وانتخبت شيوخ الإسلام فى البلاد من بين رجال أكثرهم أخباريون غير إيرانيين، لكن المنزوى زعم أن التيار الأخبارى جاء به المهاجرون من البلاد العثمانية إلى إيران، فانتشر فى شيراز لأول مرة وفى البحرين[٣٨].

وعارض الشيخ جعفر السبحانى أيضا كلام المنزوى عن المهاجرين من البلاد العثمانية؛ فقال: «إن ما ذكره هذا الكاتب لا يدعمه دليل فمَنْ هؤلاء المهاجرون الذين قدموا إلى إيران فنشروا تلك الفكرة، ولماذا لم يحدثنا التاريخ عنهم؟!»[٣٩].

ونقل الأستاذ مرتضى المطهرى عن السيد المحقق حسين البروجردى أنه التفت إلى عامل آخر من عوامل ظهور الحركة الأخبارية الحديثة، إذ كان ينتقد الموجة الأخبارية فى أحد مجالس درسه فى «بروجرد» فى صيف عام ١٣٢٢هـ ـ فقال: «إن هذه الفكرة كانت من آثار الموجة الحسية التى ظهرت فى أوروبا». وتابع قائلا: «إن الأخباريين لم يفكروا بأن الذين اتبعوا الموجة الحسية فى أوروبا كانوا ينكرون ما وراء المحسوسات كيف يمكن للأخباريين ـ الذين يعتقدون بما وراء الحس ـ أن ينكروا ذلك؟!» وكان الأستاذ المطهرى يقول: «كنت أنتظر أن يذكر السيد ـ عندما وصل بحثنا فى الأصول إلى مبحث حجية القطع والعلم ـ مصدرا لهذه النظرية؛ ـ يقصد هذه اللفتة، ولكنه لم يتعرض لها آنذاك ولا أعلم أن ما قاله هل كان مستندا إلى مصدر أم كان حدسا لا غير، وإنى الآن آسف على عدم سؤالى منه عن مصدر ما قاله». وبعد أن نقل الشيخ محمد على الأنصارى نص كلام المطهرى علق عليه قائلا: «لكن لا يمكن الاطمئنان إلى هذه الفكرة، وذلك لأن الموجة الحسية ظهرت بشكل مدرسة على يد **«جون لوك»** المتوفى سنة ١٧٠٤م و**«دافيد هيوم»** المتوفى سنة ١٧٧٦م وقد توفى **«المحدث الاسترآبادى»** عام ١٠٢٣

هجرية المصادف حدود سنة ١٦١٦م. فكيف يكون قد تأثر الاسترآبادى بهذه المدرسة؟! نعم يعتبر معاصرا لـ «**فرنسيس بيكون**» المتوفى سنة ١٦٢٦م الذى مهد للمدرسة الحسية طريقها؛ ولكن من البعيد جدا أن تنتقل هذه الفكرة من «أوروبا» إلى الشرق، وخاصة إلى «**الجزيرة العربية**» و «**المدينة المنورة**» ويتأثر بها هذا الشخص، فى فترة قليلة»[٤٠] والمقصود بالموجة الحسية فى هذه النصوص «الاتجاه الوضعى التجريبى» فى المعرفة.

وقد أشار السيد محمد باقر الصدر إلى ما كان بين الحركة الأخبارية عند الشيعة فى الشرق والحركة الحسية فى المقدمات والنتائج، متابعا فى هذا فكرة المحقق البروجردى أو لغته البارعة، ثم قدم بالإضافة إلى ذلك بيانا لنقطة الانفصال بين الفريقين بما يكاد يكون جوابا لما سبق من تساؤل السيدالبروجردى.. قال الصدر: «هناك التقاء فكرى ملحوظ بين الحركة الفكرية الأخبارية والمذاهب الحسية والتجريبية فى الفلسفة الأوروبية، فقد شنت جميعا حملة كبيرة ضد العقل، وألغت قيمة أحكامه إذا لم يستمدها من الحس. وقد أدت حركة المحدث الاسترآبادى ضد المعرفة العقلية المنفصلة عن الحس إلى نفس النتائج التى سجلتها الفلسفات الحسية فى تأريخ الفكر الأوروبى، إذ وجدت نفسها فى نهاية الشوط مدعوة بحكم اتجاهها الخاطئ إلى معارضة كل الأدلة العقلية التى يستدل بها المؤمنون على وجود الله سبحانه؛ لأنها تندرج فى نطاق المعرفة العقلية المنفصلة عن الحس. فنحن نجد مثلا محدثا كالسيد نعمة الله الجزائرى يطعن فى تلك الأدلة بكل صراحة وفقا لاتجاهه الأخبارى، كما نقل عنه الفقيه الشيخ يوسف البحرانى فى كتابه «**الدرر النجفية**»؛ ولكن ذلك لم يؤد بالتفكير الأخبارى إلى الإلحاد كما أدى بالفلسفات الحسية الأوروبية؛ لاختلافهما فى الظروف التى ساعدت على نشوء كل منهما؛ فإن الاتجاهات الحسية والتجريبية فى نظرية المعرفة قد تكونت فى فجر العصر العلمى الحديث لخدمة التجربة وإبراز أهميتها؛ فكان لديها الاستعداد لنفى كل معرفة عقلية منفصلة عن الحس. وأما الحركة الأخبارية فكانت ذات دوافع دينية، وقد اتهمت العقل لحساب الشرع لا لحساب التجربة؛ فلم يكن من الممكن أن تؤدى مقاومتها للعقل إلى إنكار الشريعة والدين. ولهذا كانت الحركة الأخبارية تستبطن فى رأى كثير من ناقديها تناقضا؛ لأنها شجبت العقل من ناحية لكى تخلى ميدان التشريع والفقه للبيان الشرعى، وظلت

من ناحية أخرى متمسكة به لإثبات عقائدها الدينية؛ لأن إثبات الصانع والدين لا يمكن أن يكون عن طريق البيان الشرعى بل يجب أن يكون عن طريق العقل»[٤١].

ومن المعلوم ـ بالإضافة إلى ماذكره السيد الصدر ـ أن الحركة الوضعية التجريبية فى الغرب نشأت وتطورت فى رفقة النزعة الإنسانية التى كان من دوافعها مغازعة السلطة الكينسية فى الغرب. ولهذا كان السيد الصدر حريصا على أن يبين وعى الشيخ محمد أمين الاسترآبادى من البداية بأن دلائل العقل ليست مهملة أو غير صادقة فى جميع الأحوال؛ فأشار إلى قوله فى «الفوائد المدنية» المتعلق ببيان أن العلوم النظرية عنده على قسمين: قسم ينتهى إلى مادة قريبة من الإحساس، ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب، وأكثر أبواب المنطق، وهذا القسم لا يقع فيه الاختلاف بين العلماء والخطأ فى نتائج الأفكار؛ لأن الخطأ فى الفكر إما من جهة الصورة وإما من جهة المادة، والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء؛ لأن معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة. وقسم ينتهى إلى مادة هى بعيدة عن الإحساس، ومن هذا القسم الحكمة الإلهية والطبيعية، وعلم الكلام، وعلم أصول الفقه، والمسائل النظرية الفقهية، وبعض القواعد المذكورة فى كتب المنطق كقولهم: (الماهية لا تتركب من أمرين متساويين)، وقولهم: (نقيض المتساويين متساويان) ومن ثم وقع الاختلاف والمشاجرات بين الفلاسفة فى الحكمة الإلهية والطبيعية وبين علماء الإسلام فى أصول الفقه والمسائل الفقهية وعلم الكلام وغير ذلك من غير فيصل. انتهى[٤٢].

وذهب الشيخ محمد على الأنصارى إلى أن السبب فى ظهور الحركة الأخبارية المعارضة لطريقة الاجتهاد هو عدم فهم معنى الاجتهاد عند الأصوليين من الشيعة الاثنا عشرية؛ فالاجتهاد له معنيان: **أحدهما** خاص يعنى العمل بالقياس والرأى. **والآخر** عام يعنى مطلق عملية بذل الجهد واستفراغ الوسع فى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها.. قال الأنصارى: «ولم يتميز هذان المعنيان إلى مدة من الزمن، كانت هذه الكلمة تحمل فى طياتها المعنى الخاص، ولذلك اتهم الاسترآبادى الفقهاء بأنهم اتبعوا أهل القياس والرأى، فدعا إلى رفضه والعمل بالأحاديث، فكان يعتقد أن سيرته امتداد لسيرة الفقهاء فى زمن الغيبة الصغرى وما قبلها حيث كان الفقهاء يعتمدون على الأحاديث ويرفضون الاجتهاد، ولكن ـ على حسب زعمه ـ بعض الفقهاء أمثال: ابن الجنيد، والشيخ المفيد،

والشيخ الطوسى، والسيد المرتضى، انحرفوا عن تلك الطريقة وابتدعوا طريقة الاجتهاد. فهذه الخواطر الذهنية - فى رأيى - أثرت فى نفسية الاسترآبادى كى يبدى نظريته، لا أنه تأثر بالموجة الحسية، أو كان بين الموجتين ارتباط طبيعى»[٤٣].

وأيا ما كان الأمر فقد ظهرت الحركة «الأخبارية» ونشطت مع انتشار كتاب **«الفوائد المدنية»** للأمين الاسترآبادى، الذى تلقاه عدد من علماء القوم بالقبول، على حد قول الشيخ محمد تقى المجلسى الأول ترجمه الشيخ جعفر السبحانى بما يلى: «ألّف مولانا محمد أمين الاسترآبادى كتابا باسم **«الفوائد المدنية»** ألّفها بعد الاشتغال بمطالعته الأخبارية المروية عن الأئمة المعصومين، ثم أرسل كتابه هذا إلى معظم البلاد، وقد تلقاه أكثر علماء النجف وكربلاء بالتحسين والقبول ومضوا على نهجه، والحق أن أكثر ما أفاده مولانا محمد أمين حق لا مرية فيه». ثم قال: «وهذا الاعتراف من أول المجلسيين دليل واضح على انتشار الفكرة الأخبارية بين الأوساط العلمية وامتدادها إلى أكثر الأصقاع الإسلامية...، تأثرت الأوساط العلمية بالتيار الأخبارى، وذاع صيته وكثر أتباعه، وهم بين متطرف كالأمين الاسترآبادى الذى يطعن على العلماء ويتهمهم بأمور شنيعة، وبين معتدل يتبنى نفس الفكرة، مع التبجيل والتكريم للمخالف»[٤٤].

ولقد استمر النشاط الأخبارى ظاهرا فى الساحة العلمية عند الشيعة الاثنا عشرية بعد الأمين الاسترآبادى، وبلغ فى فترة قصيرة حد السيطرة على الحوزات العلمية لديهم؛ فكان بعض شيوخ القوم وطلابهم يتحاشون لمس كتب الأصوليين، ولا يحملونها إلا بمنديل؛ لاعتقاد نجاستها[٤٥]. ولم ترجع الغلبة للأصوليين إلا بعد نهوض الوحيد البهبهانى المولى محمد باقر بن محمد أكمل (ت١٢٠٨هـ) بمناظرة الأخباريين فى أكبر معاقلهم بكربلاء، والتأليف فى الرد عليهم، وإعداد جيل من الأصوليين يرث قيادة الحوازات العلمية بعد أن أفرغت الحركة الأخبارية شحنة قوتها، ووهبت الساحة العلمية الاثنا عشرية عددا من الموسوعات الحديثية الكبيرة التى غدت رافدا مهما لعملية الاجتهاد فى دورها الجديد الذى نهض به تلاميذ الوحيد البهبهانى، وبلغ أوجه على يد المجد الأصولى الشيخ مرتضى الأنصارى (ت١٢٨١هـ)[٤٦]، والمحقق البروجردى السالف ذكره آنفا.

ولقد ساعد الوحيد البهبهانى الدور الذى قام به الفقيه الأخبارى يوسف البحرانى فى محاولة التوسط، والتقريب بروحه المعتدلة،

وترك الاشتغال بالخلاف بين الطائفتين؛ بل يمكننا أن نقول: إن البحرانى بما له من مكانة علمية بين القوم بدأ ينخلع على نحو ما من نصرة طريقة الأخباريين. فتراه يقول: «قد كثرت الأسئلة من جملة من الطلبة عن الفرق بين المجتهد والأخبارى، وأكثَرَ المسئولون من وجوه الفروق، حتى أنْهاها شيخنا المحدث الصالح الشيخ عبد الله بن صالح البحرانى - نور الله مرقده - فى كتاب «**منية الممارسين فى أجوبة مسائل الشيخ ياسين**» إلى ثلاثة وأربعين. وقد كنت فى أول الأمر ممن ينتصر لمذهب الأخباريين، وقد أكثرت البحث فيه مع بعض المجتهدين من مشايخنا المعاصرين، وأودعت كتابى الموسوم بالمسائل الشيرازية مقالة مبسوطة مشتملة على جملة من الأبحاث الشافية والأخبار الكافية تدل على ذلك وتؤيد ما هنالك. إلا أن الذى ظهر لى بعد إعطاء التأمل حقه فى المقام وإمعان النظر فى كلام علمائنا الأعلام، هو إغماض النظر عن هذا الباب وإرخاء الستر دونه والحجاب، وإن كان قد فتحه أقوام وأوسعوا فيه دائرة النقض والإبرام.

أما **أولا**؛ فلاستلزامه القدح فى علماء الطرفين والازدراء بفضلاء الجانبين كما قد طعن به كل من علماء الطرفين على الآخر، بل ربما انجر إلى القدح فى الدين لا سيما من الخصوم المعاندين، كما شنع به عليهم الشيعة من انقسام مذهبهم إلى المذاهب الأربعة، بل شنع به كل منهم على الآخر أيضا.

وأما **ثانيا**؛ فلأن ما ذكروه فى وجوه الفرق بينهما جلّه بل كله عند التأمل لا يثمر فرقا فى المقام..

وأما **ثالثا**؛ فلأن العصر الأول كان مملوءا من المحدثين والمجتهدين، مع أنه لم يرتفع بينهم صيت هذا الخلاف، ولم يطعن أحد منهم على الآخر بالاتصاف بهذه الأوصاف، وإن ناقش بعضهم بعضا فى جزئيات المسائل واختلفوا فى تطبيق تلك الدلائل...»(٤٧).

ولم يلبث خمول الحركة الأخبارية طويلا حتى ظهر الميرزا محمد الأخبارى الذى وقف قبالة الشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت١٢٢٨هـ) وغيره من علماء الأصوليين، وتجاوز كل ما يراعى من الحدود فى نقدهم والتهجم عليهم؛ حتى قال السيد محمد حسن آل الطالقانى: «وقد تطرف الأخبارى إلى أبعد حد، ووسع شقة الخلاف كثيرا، وتخلى عن الأدب والحشمة والاحترام فى مناقشته لعلماء الأصوليين... ، واستعمل بذىء القول ومرذوله»(٤٨).

وقد انتهت هذه المرحلة بمقتل الميرزا محمد الأخبارى وولده عام ١٢٣٢هـ فى بيته

بالكاظمية من بغداد، استجابة لفتوى تبيح قتله أصدرها جملة من الفقهاء على رأسهم المرجع الأصولى الشيخ موسى بن جعفر كاشف الغطاء، بعد أن سعى الميرزا محمد الأخبارى فى التحريض على التخلص من الشيخ موسى عند الوالى داود باشا، وبالغ فى الطعن على الشيخ جعفر كاشف الغطاء وإظهار سبه(٤٩). وقد أدى ذلك الحدث على نحو ما إلى انحسار الحركة الأخبارية بصورة ظاهرة، وانسحابها إلى مواقع خلفية بعيدة فى البحرين، ومناطق العراق الجنوبية القصيّة، وبعض مناطق إيران.

وإذا قررنا ابتداء الحركة الأخبارية بالأمين الاسترآبادى، وانحسار نشاطها بمقتل الميرزا محمد الأخبارى؛ فإن ذلك لا ينفى أن عددا من جملة آراء الأخباريين كان له وجود ضارب فى القدم قبل هذه الفترة من تاريخ الشيعة الاثنا عشرية، كما لا ينفى أيضا سريان شىء كثير أو قليل من هذه الأفكار فى بعض الجهود الكلامية والفقهية الجارية بعد ذلك عند الاثنا عشرية، لكن دون قيام دعوى خاصة ينتصب لها رجال وأتباع ينشرون منهجها، وينافحون عنه بصورة منتظمة فى إطار حوزة علمية تنهض بتدريسه، وتعمل على نشره واستمرار نشاطه العلمى والسياسى والاجتماعى، على غرار ما حدث خلال الزمان الممتد بين ظهور دعوى الشيخ محمد أمين الاسترآبادى ومقتل الميرزا محمد الأخبارى.

ولقد حاول أحفاد الميرزا محمد الأخبارى إحياء الحركة من جديد متخذين قرية «المؤمنين» فى جنوب العراق مركزا لنشاطهم فسعى ميرزا عناية الله (ت١٣٧١هـ) فى سبيل تنظيم الدراسة العلمية الأخبارية فى تلك القرية لتكون على غرار (النجف)، فأسس مسجدا كبيرا عام (١٣٢٤هـ)، ومكتبة، ودارا للضيافة، وتوسعت هذه المدرسة فيما بين عامى ١٣٢٤ و ١٣٤٥هـ باستقطاب الدارسين من مناطق عراقية مختلفة. وبالرغم من انتشار أفراد هذه الأسرة (التى عُرفت باسم أسرة آل جمال الدين) فى البصرة، والكويت، ومناطق أخرى، إلا أن موجة المد الأخبارى تضاءلت، وبقيت مقتصرة على أفراد متحمسين من أحفاد الميرزا محمد الأخبارى(٥٠).

وفى آل عصفور بالبحرين الآن ونحن فى أوائل القرن الخامس عشر الهجرى - من يسعى إلى إقامة حوزة علمية جديدة تنهض بإحياء الحركة الأخبارية، وَتنشط فى نشر الدعوة إليها بين الشيعة الاثنا عشرية(٥١)، ولعل هذا كله هو ما أشار إليه الشيخ جعفر السبحانى بقوله: «ولم يبق من أتباع المذهب

المبتدع إلا كصبابة الإناء تظهر بين فترة وأخرى، ونحن على يقين بأن بث هذه الفكرة فى هذه الأيام فى الحوزات مؤامرة حيكت لإفراغ التشيُّع عن طابعه العلمى، الذى هو سلاحه فى مواجهة الأعداء عبر القرون، ومن الواضح بمكان أن كل أمة إذا تخلت عن العقل والبرهان السليم أصبحت فريسة سائغة للاستعمار»[٥٢].

أصل منهج الأخبارية فى استنباط الأحكام:

ولقد سبقت الإشارة غير مرة إلى أهم ما اتصفت به الحركة الأخبارية فى منهجها فى الاستنباط عن منهج الأصوليين من الشيعة الاثنا عشرية، ولعل الأنسب فى هذا المقام الكلام عما قدمه مؤسس الحركة فى أول كتبها «**الفوائد المدنية**»، وقد أغنى الاسترآبادى نفسه عن محاولة تقديم مختص له بما ذكره فى مقدمته من رسم واف لما فصله فيه؛ فكانت أكثر أقسامه فى عناوينها بيانا لأركان المنهج الأخبارى الجديد، خاصة أنه كتب الفوائد بمثابة التعليق على جهود الأصوليين حينما أراد جمع من الأفاضل فى مكة المعظمة قراءة بعض الكتب الأصولية عليه، وهذا مما يحسب للرجل فى حسن نظام عرضه لدعواه .. وقد جعل الشيخ محمد أمين الاسترآبادى كتابه على مقدمة واثنى عشر فصلا وخاتمة. وفى بيان هذه القسمة قال:

« **المقدمة**: فى ذكر ما أحدثه العلامة الحلى وموافقوه؛ خلافا لمعظم الإمامية أصحاب الأئمة - عليهم السلام - وهو أمران: **أحدهما**: تقسيم أحاديث كتبنا المأخوذة عن الأصول التى ألفها أصحاب الأئمة - عليهم السلام بأمرهم - لتكون مرجعا للشيعة فى عقائدهم وأعمالهم، لا سيما فى زمن الغيبة الكبرى لئلا يضيع من كان فى أصلاب الرجال من شيعتهم - إلى أقسام أربعة. وعلى زعمه معظم تلك الأحاديث الممهدة فى تلك الأصول بأمرهم - عليهم السلام - غير صحيح..

والثانى: اختيار أنه ليس لله - تعالى - فى المسائل التى ليست من ضروريات الدين ولا من ضروريات المذهب دليل قطعى، وأنه - تعالى - لذلك لم يكلف عباده فيها إلا بالعمل بظنون المجتهدين أخطأوا وأصابوا، وانجر كلامه هذا إلى التزامه كثيرا من القواعد الأصولية المسطورة فى كتب العامة المخالفة لما تواترت به الأخبار عن الأئمة الأطهار - عليهم السلام - وكان فى غفلة عن ذلك. ولما ألهمنى ربى بذلك ووجب علىّ إظهاره، لم تأخذنى فى الله لومة لائم فأظهرته، والله يعصمنى من الناس..

الفصل الأول: فى إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية .. ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله أو بحكم وردت عنهم ـ عليهم السلام.

والثانى: فى بيان انحصار مُدرَك ما ليس من ضروريات الدين من المسائل الشرعية، أصلية كانت أو فرعية فى السماع عن الصادقين ـ عليهم السلام.

والثالث: فى إثبات تعذر المجتهد المطلق.

والرابع: فى إبطال حصر الرعية فى المجتهد والمقلد فى زمن الغيبة.

والخامس: فى بيان أن فى كثير من المواضع يحصل الظن على مذهب العامة دون الخاصة.

والسادس: فى سد الأبواب التى فتحتها العامة للاستنباطات الظنية بوجوه تفصيلية.

والسابع: فى بيان من يجب رجوع الناس إليه فى القضاء والإفتاء. (وهم الأئمة فى زمانهم، والرواة عنهم بعد الغيبة).

والثامن: فى جواب الأسئلة المتجهة على ما استفدناه من كلامهم ـ عليهم السلام ـ ومن كلام قدمائنا ـ قدس الله أرواحهم.

والتاسع: فى تصحيح أحاديث كتبنا بوجوه كثيرة، تفطنت بها بتوفيق الله ـ تعالى ـ، وفى جواز التمسك بها لكونها متواترة النسبة إلى مؤلفيها، وفى بيان القاعدة التى وضعوها ـ عليهم السلام ـ للخلاص من الحيرة فى باب الأحاديث المتخالفة.

والعاشر: فى بيان الاصطلاحات التى يعم بها البلوى. (تناول فيه الكلام عن مفهوم مصطلحات «نفس الأمر» و «الحكم الشرعى» و «**الأصل**» الذى يراد به الدليل، أو الراجح، أو استصحاب ما سبق).

والحادى عشر، والثانى عشر: فى التنبيه على طرف من الأغلاط والترددات التى وقعت من فحول العلماء الأعلام (الحادى عشر فى أغلاط المعتزلة والأشاعرة، والثانى عشر فى أغلاط الفلاسفة وحكماء الإسلام)، ليتضح عند أولى الألباب أن عمدة الخطأ أو التحير التى وقعت [كذا] من العلماء فى أفكارهم إنما نشأت من الخطأ فى مقدمة هى مادة المواد فى بابها، أو من التردد فيها. وليعلم أن المنطق غير عاصم عن هذا النوع من الخطأ، وغير نافع فى الخلاص عن هذا التحير والتردد، بل لابد فيهما من التمسك بأصحاب العصمة ـ عليهم السلام.

والخاتمة: فى نقل طرف من كلام قدمائنا ـ قدس الله أرواحهم ـ ليكون فذلكة لما فصلناه.

وإن أحطت خُبْرًا بما فى كتابنا هذا تجد فيه حقائق ودقائق خلت عنها كتب الأولين

والآخرين من الحكماء والفقهاء والمتكلمين والأصـــــوليين، وهى أنموذج مما أعطانى ربى عَزَّ وَجَلَّ».

والذى ينتهى إليه قارئ كتاب «**الفوائد المدنيـــة**» أن عــمليــة اســتنبــاط الأحكام الاعتقادية والعملية الفقهية - فيما لا يعد من ضروريات الدين المبنية على مقدمات حسية أو عقلية ضرورية - تقوم عند الاسترآبادى على أصل واحد لا ثانى له فى التحقيق، وهو الرواية عن الأئمة المعصومين؛ إذ لا اعتداد بظواهر الكتاب والسنة النبوية ما لم تكن مُبَيَّنة مُفَسَّرَةً من طريقهم، ولا محل بعد ذلك للإجماع ولا الاجتهاد. وإن لم يُصَبِّ الحكمُ فى السماع عن الأئمة؛ فلا يسع المُكلَّفَ إلا التوقفُ والعملُ بالاحتياط؛ لأن مناط العمل بالحكم هو كونه واردا عنهم. وهذا ما قدمه الشيخ محمد أمين الاسترآبادى صريحا فى ثنايا مقدمة كتابه بلا تمويه ولا تورية، فقال فى بيان مذهب الأخباريين وطريقتهم: «أما مذهبهم فهو أن كل ما تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة عليه دلالة قطعية من قبله - تعالى - حتى أرش الخدش، وأن كثيرا مما جاء به النبى ﷺ من الأحكام، ومما يتعلق بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ من نسخ وتقييد وتخصيص وتأويل مخزونٌ عند العترة الطاهرة - عليهم السلام.

وأن القرآن فى الأكثر ورد على وجه التعمية! بالنسبة إلى أذهان الرعية، وكذلك كثير من (سنن النبى ﷺ)[٥٣].

وأنه لا سبيل لنا فيما لا نعلمه من الأحكام الشرعية النظرية أصلية كانت أو فرعية إلا السماع من الصادقين - عليهم السلام.

وأنه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله ولا من ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر - عليهم السلام - بل يجب التوقف والاحتياط فيهما.

وأن المجتهد فى نفس أحكامه - تعالى - كذب على الله - تعالى - وافترى، وإن أصاب لم يؤجر.

وأنه لا يجوز القضاء ولا الإفتاء إلا بقطع ويقين ومع فقده يجب التوقف.

وأن اليقين المعتبر فيهما قسمان: يقين متعلق بأن هذا حكم الله فى الواقع، ويقين متعلق بأن هذا ورد عن معصوم، فإنهم - عليهم السلام - جوزوا لنا العمل به قبل ظهور القائم - عليه السلام - وإن كان فى الواقع وروده من باب التقية، ولم يحصل لنا منه ظن بما هو حكم الله تعالى فى الواقع والمقدمة الثانية متواترة عنهم معنى».

وفى الفصل الثامن من الكتاب فى الجواب

على ثانى الأسئلة التى تتوجه على طريقة الأخباريين، تعرض الاسترآبادى لدفع القول باضطرار الأخباريين إلى العمل بالظن المتعلق بنفس أحكامه ـ تعالى ـ أو بنفيها، بناء على أن الأحاديث المروية عن الأئمة تحتمل التقية. وذكر أن أكثر الأحاديث المدونة فى كتبهم صارت دلالتها قطعية بمعونة القرائن الحالية أو المقالية. ثم قال: «وأما احتمال التقية؛ فغير قادح فيما حققناه لما سبق: من أنه يكفى أحد القطعين، ومن أن مناط العمل القطع بأن الحكم ورد عنهم ـ عليهم السلام ـ لا الظن بأنه حكم الله فى الواقع».

وبناء على هذا أيضا يأخذ الأخباريون بالعمل على الاختيار بين الروايات المتعارضة فى كتب الحديث التى قطعوا بصحتها؛ لأن مناط العمل عندهم بأن الحكم ورد عن الأئمة المعصومين.

وفى الجواب عن السؤال التاسع المتعلق باستيضاح كيفية عمل الأخباريين مع ظاهر قوله ـ تعالى ـ : ﴿ **أو لامستم النساء** ﴾ النساء/ ٤٣. قوله ﷻ : ﴿ **أوفوا بالعقود** ﴾ المائد/١. وقوله ـ تبارك اسمه ـ: ﴿ **إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم** ﴾ المائدة/٥. وظاهر قول الرسول ﷺ : «**لا ضرر ولا ضرار**»[٥٤]. نجد الشيخ الأمين الاسترآبادى يقول: «نحن نوجب الفحص عن أحوالهما (يعنى الكتاب والسنة النبوية) بالرجوع إلى كلام العترة الطاهرة ـ عليهم السلام ـ فإذا ظفرنا بالمقصود وعلمنا حقيقة الحال عملنا بهما، وإلا أوجبنا التوقف والتثبت.

ولا نجوز التمسك بما تمسكت به العامة من أنه ﷺ لم يخص أحدا بتعليم كل ما جاء به، وبتعليم تفسير القرآن وما جاء به من نسخ أو قيد أو تأويل أو تخصيص؛ بل أظهر كل ما جاء به عند أصحابه وتوفرت الدواعى على أخذه ونشره، ولم تقع بعده ﷺ فتنة أوجبت إخفاء بعضه، ومن أنه لولا ذلك لم يتأخر البيان عن وقت الحاجة، وللزم الإغراء بالجهل.

وذلك لما علم من المذهب ضرورة من أنه ﷺ أودع كل ما جاء به عند العترة الطاهرة ـ عليهم السلام ـ وأمر الناس بسؤالهم والرد ـ أى الرجوع إليهم».

لكن هجر ظواهر القرآن والسنة النبوية لم يأخذ به كل الأخباريين بعد الاسترآبادى، ومما يدل على ذلك أن المحدث البحرانى فى محاولته التقريب أو رفع الخصومة بين الأصوليين والأخباريين، وبيان أن ما ذكر من وجوه الفرق بينهما عند التأمل لا يثمر فرقا فى المقام، وأنه فى الحقيقة ليس خاصا بفريق دون فريق، ولا مما أجمع عليه فريق دون الآخر ـ ذكر اختلاف الأخباريين فى هذه

المسألة؛ فقال: «ومنها أنهم ذكروا أن الاستدلال بالكتاب والسنة خاصة مخصوص بالأخباريين، مع أن الخلاف بين الأخباريين واقع فيه، فمنهم المحدث الاسترآبادى الذى هو المجدد لمذهب الأخباريين فى الزمان الأخير، فإنه قد صرح فى كتاب «**الفوائد المدنية**» بعدم جواز العمل بشىء منه إلا ما ورد تفسيره عن أهل العصمة - سلام الله عليهم -، واقتصر آخرون على العمل بمحكماته، وتعدى آخرون حتى كادوا أن يشاركوا الأئمة - عليهم السلام - فى تأويل متشابهاته»[٥٥].

ولقد قال البحرانى ذلك مع أنه هو نفسه أكثر ميلا إلى مذهب الشيخ الاسترآبادى؛ حيث قال عن الكتاب العزيز: «ولا خلاف بين أصحابنا الأصوليين فى العمل به فى الأحكام الشرعية والاعتماد عليه؛ حتى صنف جملة منهم كتبا فى الآيات المتعلقة بالأحكام الفقهية، وهى خمسمائة آية عندهم. وأما الأخباريون فالذى وقفنا عليه من كلام متأخريهم ما بين إفراط وتفريط، فمنهم من منع فهم شىء منه مطلقا؛ حتى مثل قوله: ﴿**قل هو الله أحد**﴾ (الإخلاص : ١) إلا بتفسير من أصحاب العصمة - صلوات الله عليهم - ومنهم مَن جوّز ذلك حتى يكاد يدّعى المشاركة لأهل العصمة - عليهم السلام - فى تأويل مشكلاته وحل مبهماته. والتحقيق فى المقام أن الأخبار متعارضة من الجانبين ومتصادمة من الطرفين، إلا أن أخبار المنع أكثر عددا وأصرح دلالة»[٥٦].

وهذا المنهج الأحادى الأصل هو الذى قاد الشيخ الاسترآبادى إلى إعلان تخطئة المعتزلة والأشعرية جميعا فى تعيين أول الواجبات على المكلفين فى مجال علم الكلام، وينضم إليهم من تكلم فى المسألة أيضا من متكلمى الشيعة الاثنا عشرية الذين اختلفوا فى أن أول الواجبات معرفة الله - تعالى - أو النظر المفضى إلى حصول هذه المعرفة، أو القصد إلى ذلك النظر[٥٧]. وخطّأ المعتزلة والأشاعرة ومن وافقهم من الاثنا عشرية أنفسهم فى تعيين أول الواجبات.

وبعد أن يذكر آراء أهل السنة من شرح المواقف وغيره يعلن مذهبه فى أن أول الواجبات إنما هو الإقرار اللسانى بالشهادتين معتمداً على: «تواتر الأخبار عن أهل بيت النبوة متصلة إلى النبى ﷺ بأن معرفة الله - تعالى - ومعرفة توحيده أنه خالق العالم، وأن له رضا وسخطا، وأنه لابد من معلم من جهة الله تعالى - ليعلم الخلق ما يرضيه وما يسخطه من الأمور الفطرية التى وقعت فى القلوب بإلهام فطرى إلهى، كما قال الحكماء: الطفل يتعلق بثدى أمه بإلهام فطرى إلهى.

وتوضيح ذلك: أنه ـ تعالى ـ ألهمهم بتلك القضايا، أى خلقها فى قلوبهم، وألهمهم بدلالات واضحة على تلك القضايا، ثم أرسل إليهم الرسول، وأنزل عليه الكتاب، فأمر فيه ونهى. وبالجملة، أنه لم يتعلق بهم وجوب ولا غيره من التكليفات إلا بعد بلوغ خطاب الشارع، ومعرفة الله ـ تعالى ـ قد حصلت لهم قبل بلوغ الخطاب بطريق الإلهام بمراتب، وكل من بلغته دعوة النبى ﷺ يقع فى قلبه من الله ـ تعالى ـ يقين على صدقه، فإنه تواترت الأخبار عنهم ـ عليهم السلام ـ بأنه ما من أحد إلا وقد يرد عليه الحق حتى يصدع قلبه، قبله أو تركه؛ **فأول الواجبات الإقرار اللسانى بالشهادتين**. وكذلك تواترت الأخبار عنهم ـ عليهم السلام ـ بأن منه ـ تعالى ـ التعريف والبيان ، وعلى الخلق أن يقبلوا ما عرفهم الله ـ تعالى.

ا. د/ مصعب الخير إدريس السيد مصطفى الإدريسى

أهم المصادر والمراجع :

١ - آقا بزرگ الطهرانى (الشيخ العلامة): الذريعة إلى تصانيف الشيعة. ط٢، دار الأضواء - بيروت، لبنان ١٤١٠هـ.

- توضيح الرشاد فى تاريخ حصر الاجتهاد. تحقيق الشيخ محمد على الأنصارى. نشر مدرسة الإمام المهدى. مطبعة الخيام - قم، إيران ١٤٠١هـ.

٢ - الحر العاملى محمد بن الحسن: أمل الآمل. تحقيق السيد أحمد الحسينى. نشر مكتبة الأندلس ببغداد. مطبعة الآداب - النجف - الأشراف، العراق ١٣٨٥هـ.

- الفوائد الطوسية. ط المطبعة العلمية - قم، إيران ١٤٠٣هـ.

٣ - السيستانى آية الله العظمى السيد على الحسينى: الرافد فى علم الأصول (تقرير محاضراته بقلم السيد منير السيد عنان القطيفى) - ص.

٤ - الشريف الجرجانى محمد بن على (ت٨١٢هـ): شرح المواقف. تصحيح السيد محمد بدر الدين النعسانى. على نفقة الحاج محمد أفندى ساسى المغربى التونسى. ط١، مطبعة السعادة - القاهرة، مصر ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م.

٥ - الشهرستانى محمد بن عبد الكريم بن أحمد (ت٥٤٨هـ): الملل والنحل. تخريج محمد بن فتح الله بدران. ط٢، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، مصر ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م.

٦ - الفخر الرازى محمد بن عمر بن الحسين الخطيب: المحصول فى علم أصول الفقه. تحقيق طه جابر فياض العلوانى. ط٣، مؤسسة الرسالة - بيروت، لبنان ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٧ - الفيض الكاشانى المولى محمد محسن بن مرتضى (ت١٠٩١هـ): الحق المبين فى تحقيق كيفية التفقه فى الدين. تصحيح ونشر مير جلال الدين الحسينى الآرموى المحدث. سازمان چاب دانشگاه إيران ١٣٩٠هـ.

٨ - الوحيد البهبهانى المولى محمد باقر: الرسائل الفقهية. تحقيق ونشر مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانى. ط١، مطبعة أمير - قم، إيران ١٤١٩هـ.

٩ - جعفر السبحانى (آية الله): تاريخ الفقه الإسلامى وأدواره. ط١، دار الأضواء - بيروت، لبنان ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

١٠ - جعرف الشيخ باقر آل محبوبة: ماضى النجف وحاضرها. عنى بطبعه ونشره: محمد سعيد محبوبة. ط٢، مطبعة الآداب - النجف الأشرف، العراق ١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م،

١١ - جودت القزوينى (الدكتور): الحركة الأخبارية وحقيقة الصراع الأصولى. بحثه المنشور بالعدد الأول من مجلة الفكر الجديد. إصدار مؤسسة دار الإسلام بلندن. كانون الثانى رجب ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

١٢ - شهاب الدين المرعشى (آية الله العظمى): شرح إحقاق الحق. منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى - قم، إيران ١٤٠٥هـ.

١٣ - عباس جمال الدين (الميرزا): التقليد للأئمة المعصومين. مطبعة الآداب - النجف ١٩٥٨م.

١٤ - عبدالله نعمة: فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم. ط١، دار الكتاب الإسلامى - قم، إيران ١٩٨٧م.

١٥ - على أصغر الجابلقى البروجردى: طرائف المقال فى معرفة طبقات الرجال. تحقيق السيد مهدى الرجائى. نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشى. ط١، مطبعة بهمن - قم، إيران ١٤١٠هـ.

١٦ - كاشف الغطاء الشيخ جعفر بن خضر النجفى: **الحق المبين فى تصويب المجتهدين وتخطئة الأخباريين**. نشر مؤسسة كاشف الغطاء - النجف الأشرف، العراق ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

١٧ - محسن الأمين: **أعيان الشيعة**. تحقيق حسن الأمين. ط دار التعارف للمطبوعات - بيروت لبنان ١٤٠٣هـ.

١٨ - محمد الغراوى: الأخبار بين الأصوليين والأخباريين. مقال فى مجلة الفكر الجديد.إصدار مؤسسة دار الإسلام بلندن. العدد ٩ - السنة الثالثة - آب ١٩٩٤م/ صفر ١٤١٥هـ.

١٩ - محمد أمين الاسترآبادى: الفوائد المدنية. ط دار النشر لأهل البيت - عليهم السلام - قم، إيران ١٤٠٥هـ. وقد رجعت إلى نسختها الإلكترونية على شبة الإنترنت، على موقع الشيخ محسن آل عصفور، بمنتدى الأخباريين والمحدثين - قسم رسائل ومصنفات من تراث علماء الأخباريين:

http://67.15.143.28/~ alasfoor/vb/showthread. php?t = 1500

٢٠ - محدم باقر الخواتسارى (ت١٣١٣هـ). روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات. الطبعة الحجرية إيران ١٣٠٧هـ.

٢١ – محمد باقر الصدر: **المعالم الجديدة للأصول.** ط٢، مطبعة النعمان بالنجف الأشرف. نشر مكتبة النجاح ـ طهران، إيران ١٣٩٥هـ.

٢٢ – محمد حسن آل الطالقاني: الشيخية نشأتها وتطورها ومصادر دراستها. ط الآمال للمطبوعات ـ بيروت، لبنان ١٤٢٠هـ. ١٩٩٩م.

٢٣ – محمد زكي إبراهيم: المدرسة الشيخية. ط١، دار المحجة البيضاء ـ بيروت، لبنان ٢٠٠٤م.

٢٤ – محمد عبد الحسن محسن غراوي: مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين. نشرة وزيري شوميز، إيران ١٣٧١هـ ش.

٢٥ – محمد علي أسبر: العلامة الجليل أحمد بن زين الدين الأحسائي في دائرة الضوء. ط١، دار الأصالة ـ بيروت، لبنان ١٤١٣هـ. ١٩٩٣م.

٢٦ – محمد علي الأنصاري: الموسوعة الفقهية الميسرة. نشر مجمع الفكر الإسلامي. ط١، مطبعة باقري ـ قم، إيران ١٤١٥هـ.

٢٧ – محمد مهدي الآصفي: تاريخ فقه أهل البيت عليهم السلام. المنشور تصديرا لكتاب «رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل» للسيد علي الطباطبائي (ت١٢٣١هـ). تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم، إيران ١٤١٢هـ.

٢٨ – محمد هادي معرفة: صيانة القرآن من التحريف. ط٢، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم، إيران ١٤١٨هـ.

٢٩ – مصعب الخير إدريس السيد مصطفى الإدريسي: الفكر الكلامي الاثنا عشري خلال القرن الخامس الهجري.. دراسة مقارنة بآراء أهل السنة. رسالة دكتوراه بمكتبة كلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة ٢٠٠٥م.

٣٠ – هاشم بن محمد الشخص: **أعلام هجر من الماضين والمعاصرين.** ط١، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر ـ بيروت، لبنان ١٤١٦هـ.

٣١ – يوسف بن أحمد بن إبراهيم البحراني (الشيخ المحدث المتوفى ١١٨٦هـ): الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة. تحقيق محمد تقي الإيرواني. نشر محمد علي الآخوندي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم، إيران ١٣٦٣هـ ش.

الإحالات والتعليقات:

١ – راجع الشيخ محمد مهدي الآصفي: تاريخ فقه أهل البيت عليهم السلام. المنشور تصديرا لكتاب **«رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل»** للسيد علي الطباطبائي (ت١٢٣١هـ) – ٨/١، ٩. وراجع أيضا كلام الآصفي عن محاور الخلاف بين الأصوليين والأخباريين ـ ص ١٠٥ – ١٠٨ من المرجع نفسه.

٢ – راجع الوحيد البهبهاني: الرسائل الفقهية. (**رسالة في عدم جواز تقليد الميت** ـ ص ٥ : ٢٧. **رسالة حكم عبادة الجاهل** ـ ص ٢٩ : ٤٦. **رسالة أصل طهارة الأشياء** ـ ص ٤٧ : ٥١. **رسالة أصالة عدم صحة المعاملات** ـ ٢٩٥ : ٣٠٧. **رسالة أصالة الصحة والفساد في المعاملات** ـ ص ٣٠٩ : ٣١٨).

وفي عموم الكلام عن الأصوليين وأظهر ما تميزوا به عن الأخباريين راجع ما يلي:

(أ) الأخبار بين الأصوليين والأخباريين: محمد الغراوي. مقال في مجلة الفكر الجديد.

(ب) تاريخ الفقه الإسلامي وأدواره: آية الله الشيخ جعفر السبحاني.

(جـ) **الحق المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة الأخباريين:** الشيخ جعفر بن خضر النجفي كاشف الغطاء.

(د) **مصادر الاستنباط بين الأصولين والأخباريين:** محمد عبد الحسن محسن غراوي.

(هـ) **المعالم الجديدة للأصول:** السيد محمد باقر الصدر.

٣ – انظر السيد الصدر: المعالم الجديدة للأصول ـ ص ٨٧: ٨٩. وانظر أيضا الشيخ محمد علي الأنصاري: الموسوعة الفقهية الميسرة ـ ٥٢/١. وراجع تفصيل الكلام عن جهود هؤلاء الفقهاء الأصوليين وغيرهم على امتداد تاريخ الفقه الشيعي الاثنا عشري عند الشيخ جعفر السبحاني: تاريخ الفقه الإسلامي وأدواره ـ ص ٢٤٦: ٣٧٦، ٤٠٦: ٤١٠، ٤١٨: ٤٥٧.

٤ – راجع سيرة الأحسائي. تحقيق حسين محفوظ. طبع بغداد ١٩٥٧م. والسيرة أيضا بموقع الشيخ الأوحد على شبكة الإنترنت: http://www. alashai.net/awhad/seera-1asp.

٥ - وللشيخ الأحسائى رسالة أجوبة عن مسائل الجسم والجسد والجسد الهورقليائى، فرغ منها عام ١٢٣٢هـ، وتوجد منها نسخة خطية فى مكتبة أمير المؤمنين العامة بالنجف الأشرف، ضمن مجموعة من رسائله وأجوبة مسائله برقم ١٢٣٠ .. راجع السيد عبد العزيز الطباطبائى: فهرست مخطوطات مكتبة أمير المؤمنين العامة. ضمن المجلد ٥٤ من مجلة «تراثنا» ـ ص ٣٠٩. إصدار مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، إيران ١٤١٩هـ.

٦ - انظر الشيخ هيثم خفاجي: مقدمة تحقيقه لكتاب «**صراط اليقين فى شرح تبصرة المتعلمين**» للشيخ الأحسائى ..
http:/www.alahsai.net/awhad/seera ٢.asp

٧ - راجع الشيخ آقا بزرگ الطهرانى: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ـ ١٠/١٦٤، ١٦٥.

٨ - راجع السابق ـ ٢٥/١٦٩، ١٧٠.

٩ - راجع الدكتور جودت القزوينى: الحركة الأخبارية وحقيقة الصراع الأصولى.

١٠ - انظر أحمد الكاتب: المرجع الجديد لـ (الشيخية) الفرقة الأم التى أولدت الحركة البابية والبهائية .. الميرزا عبد الرسول الإحقاقى .. هل يواصل مسيرة الإصلاح والانفتاح؟ المرجعية الشيخية مستقلة وتعتمد النظام الوراثى العمودى. مقاله المنشور بموقعه على شبكة الإترنت بتاريخ ١٢/١٢/٢٠٠٠م.
http://wwwalkatib.co.uk/shaikheah.htm

ولتفصيل الكلام عن أعلام «الشيخية» وأطوارها راجع ما يلى:

(أ) **أعلام هجر من الماضين والمعاصرين:** السيد هاشم بن محمد الشخص.

(ب) **أعيان الشيعة:** السيد محسن الأمين.

(جـ) **الشيخية نشأتها وتطورها ومصادر دراستها:** السيد محمد حسن آل الطالقانى.

(د) **العلامة الجليل أحمد بن زين الدين الأحسائى فى دائرة الضوء:** محمد على أسير.

(هـ) **المدرسة الشيخية:** محمد زكى إبراهيم.

ويوجد للركنية أتباع محمد كريم خان موقع على شبكة الإنترنت يعرف بهم وبأفكارهم وأظهر ما يستقلون به عن سائر الشيعة الاثنا عشرية ويعرض أهم كتبهم:
http://www.alabrar. info/ar/index.htm?sh=refer

وموقع الكشفية من أتباع كوهر الحائرى وآل الإسكوئى الإحقاقى:
http://wwwalahsai.net

ولهم موقع آخر لمؤسسة فكر الأوحد (أى الشيخ أحمد الأحسائى) يهتم بنشر كتبهم، ويضم قسما تحت الإنشاء لعرض المخطوطات:
http:/www.fikralawhad.net/home.htm

١١ - الكتب الحديثية الأربعة المعمول عليها فى الاستنباط عند الاثنا عشرية هى

١ - **الكافى** لأبى جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكلينى (ت٣٢٨هـ).

٢ - **من لا يحضره الفقيه** للشيخ الصدوق محمد بن على الحسين بن بابويه القمى (ت٣٨١هـ).

٣ - **تهذيب الأحكام.**

٤ - **الاستبصار فيما اختلف من الأخبار.** وهما لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسى (ت٤٦٠هـ).

١٢ - الشيخ محمد البابانى: النراقيان فى مواجهة المد الأخبارى. بحثه المنشور بموقع الفاضلين النراقيين الملا محمد مهدى النراقى وابنه الملا أحمد، على شبكة الإنترنت:
http://naraqi.vom/ara/v/f/avf10.htm

١٣ - آية الله المرعشى: تعليقه على كتاب إحقاق الحق ـ ١٦٨/١ . وكتاب «**إحقاق الحق، وإزهاق الباطل**» للقاضى نورالله الحسينى المرعشى التسترى ثم الهندى (ت١٠١٩هـ) صاحب كتاب «**مجالس المؤمنين**».

١٤ - قال الحر العاملى فى ترجمته بكتاب أمل الآمل ـ ٢٤٦/٢ رقم ٧٢٥: «مولانا محمد أمين الاسترآبادى. فاضل محقق ماهر متكلم فقيه محدث ثقة جليل، له كتب منها كتب الفوائد المدنية، وذكر فيها أنه شرع فى شرح أصول الكافى، وشرح تهذيب الحديث، وكتاب فى رد ما أحدثه الفاضلان فى حواشى شرح الجديد للتجريد ـ يبعنى ملا جلال ومير صدر الدين ـ، وكتاب فوائد دقائق العلوم العربية وحقائقها الخفية انتهى. ورأيت له شرح التهذيب لم يتم، وشرح الاستبصار لم يتم، ورسالة فى البداء، وجواب مسائل شيخنا الشيخ حسين الظهيرى العاملى، ورسالة فى طهارة الخمر ونجاستها، ورسالة فارسية فى مسائل متفرقة سماها بدانش نامه شاهى، وغير ذلك».

وقال الشيخ آغا بزرگ الطهرانى فى الذريعة ـ ٣٥٨/١٦: «**الفوائد المدنية فى الرد على القائل بالاجتهاد والتقليد فى الأحكام الإلهية**: أول من فتح باب الطعن على المجتهدين وجعلهم فى قبال الأخباريين، المولى المحدث محمد أمين بن محمد شريف الاسترآبادى الأخبارى، المتوفى فى سنة الثالثة والثلاثين بعد الألف ...، رتبة على مقدمة واثنى عشر فصلا وخاتمة...، فرغ منه فى مكة فى ربيع الأول ١٠٣١هـ واحد وثلاثين وألف. وقد نقضه السيد نورالدين بـ (الفوائد المكية)...، ونقضه أيضا السيد دلدار على بـ (أساس الأصول)...، وقد طبع (الفوائد المدنية) هذا بإيران فى ١٣٢١هـ وبهامشه (**الشواهد الملكية**)».

وكتاب (**الشواهد المكية فى دحض حجج الفوائد المدنية**) هو نفسه كتاب (الفوائد المكية) للسيد نورالدين على بن على بن الحسين الموسوى العاملى (ت١٠٦٢هـ)، كما ذكر الشيخ الطهرانى فى الذريعة ـ ٢٤٤/١٤.

وهذه الطبعة الإيرانية الحجرية كانت هى المتاحة إلى أن أعادت نشره دار النشر لأهل البيت ـ عليهم السلام ـ قم، إيران ١٤٠٥هـ.

١٥ - هو المعروف بالمجلسى الأول، وقد قال الحر العاملى فى ترجمته بكتاب أمل الآمل ٢٥٢/٢ رقم ٧٤٢؛ «كان فاضلا عالما، محقّقا، متبحرا، زاهدا، عابدا، ثقة، متكلما، فقيها. له كتب منها: شرح الصحيفة، وحديقة المتقين، وشرح من لايحضره الفقيه فارسى، وشرح آخر عربى، ورسالة فى الرضاع، وغير ذلك. وهو من المعاصرين».

وقال الشيخ جعفر السبحانى بعد نقله لكلام الحر فى كتابه: تاريخ الفقه الإسلامى وأدواره ـ ص ٣٩٥: «يعد شرحه على الفقيه باسم «روضة المتقين» من أفضل الشروح الذى يعرب عن تضلع الشارح بالأدب والرجال والفقه والحديث، وقد طبع فى اثنى عشر جزءا».

وكتاب «روضة المتقين» للمجلسى الأول طبعته المطبعة العلمية ـ قم، إيران ١٣٩٩هـ.

١٦ - قال خير الدين الزركلى فى ترجمته بكتاب الأعلام - ٢٣٥/٢، ٢٣٦: «حسين بن شهاب الدين حسين بن جاندار البقاعى الكركى العاملى: أديب، من الشعراء العلماء. كان متكلما حكيما. سكن أصفهان، وانتقل إلى حيدر آباد، فأقام إلى أن توفى فيها. من كتبه (**شرح نهج البلاغة**) كبير، و (عقود الدرر فى حل أبيات المطول والمختصر) و(هداية الأبرار) فى أصول الدين، وكتاب فى (الطب) كبير، ومختصر فى (الطب) و (مختصرالزانى) و (الإسعاف) وأرجوزتان فى (النحو) و (المنطق) وديوانان أحدهما للمدائح سماه (كنز اللآل) والثانى للأهاجى سماه (السلاسل والأغلال) وشعره جيد».

وقد تابع خير الدين الزركلى الحرَّ العاملى فى وصف كتاب «هداية الأبرار» بأنه فى أصول الدين، وقد قال الشيخ الطهرانى عن الكتاب فى الذريعة - ١٦٧/٢٥: «ذكره المحدث الحر وقال إنه فى أصول الدين. لكن الموجود مرتب على مقدمة وثمانية أبواب وخاتمة. المقدمة فى بيان محل النزاع بين من قال بالاجتهاد ومن نفاه. والأبواب فى بيان صحة الأحاديث الموجودة، وأنها حجة، وأن بكل واقعة حكما معينا وعليه دليل قطعى، وبيان كيفية عمل القدماء، وإثبات بطلان بدعة الاجتهاد والتقليد، وطريق الاحتياط، والغنى عن علم الأصول، وذكر غفلات المتأخرين».

وهذه هى أهم أصول الحركة الأخبارية التى نازعوا عليها الأصوليين، وقد طبع كتاب «هداية الأبرار» غير مرة: منها الطبعة التى صححها وقدم لها الأستاذ رءوف جمال الدين. ط المكتبة الوطنية ـ بغداد، العراق ١٩٧٧م.

١٧ - قال الحر العاملى فى ترجمته بكتاب أمل الآمل ـ ٣٠٥/٢ رقم ٩٢٥: «المولى الجليل محمد بن مرتضى المدعو بمحسن الكاشانى، وكان فاضلا عالما حكيما متكلما محدثا فقيها محققا ، شاعرا أديبا، حسن التصنيف من المعاصرين، له كتب منها: كتاب الوافى جمع الكتب الأربعة مع شرح أحاديثها المشكلة إلا أن فيه ميلا إلى بعض طريقة الصوفية...».

وذكر الشيخ جعفر السبحانى فى تاريخ الفقه الإسلامى وأدواره ـ ص ٣٩٧ أن الفيض الكاشانى أخذ الحديث عن السيد ماجد بن هاشم الصادقى البحرانى، وروى عنه وعن الشيخ بهاء الدين العاملى، وأخذ الحكمة والفلسفة عن أستاذه صدر المتألهين الشيرازى وهو صهر له. وقال الشيخ السبحانى: «والحق أن الفيض يعد من الشخصيات التى حام حولها غموض كثير؛ فمن جانب نجد أنه يميل إلى التصوف والعرفان، ومن جانب آخر يكب على الحديث وجمعه».

أقول: وهذه النزعة الصوفية العرفانية الحكيمة التى أفادها الفيض الكاشانى من أستاذه وصهره الحكيم صدر المتألهين الشيرازى، ثم مزجها بتوجهه الأخبارى ـ لها دور ظاهر فى تحديده لكيفية تفقه البصير أو الفقيه المجتهد من جهة نظره؛ فتراه يقول: «أما بصيرهم وهو الذى له فهم وذكاء وقوة قدسية وزهد فى الدنيا وورع فى الدين، =

= فكيفية التفقه عنده أن يتبع محكمات الكتاب والسنة ومحكمات أحاديث أهل البيت ـ عليهم السلام – مما صح عنهم، فيستفهم منها ما يجب اعتقاده، وما يجب أن يعمل به، ويشيده بشواهد عقله القويم وفهمه المستقيم، ويؤيده بواردات ترد على ذهنه المصفى بأعماله الصالحة المرضية وقلبه المنور بنور أخلاقه المهذبة الزكية .. ولا تظنن أن خواص المؤمنين إنما آمنوا بالله واليوم الآخر بمجادلات المتكلمين وأدلة المجادلين هيهات! هيهات! وإنما عرفوا الله بمثل ما قلناه من تعاضد العقل والشرع. واجتماع النور الداخل مع اجتماع النور الخارج كاجتماع نور العين مع نور الشمس فى الرؤية» .. الفيض الكاشانى: الحق المبين فى تحقيق كيفية التفقه فى الدين ـ ص ٤، ٥ تصحيح ونشر مير جلال الدين الحسينى الآرموى المحدث. سازمان چاب دانشكاه. إيران ١٣٩٠هـ. وراجع ترجمته وبيان طرف من آرائه عند الشيخ عبدالله نعمة: فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم – ص ٦٠١: ٦٠٤، ط١، دار الكتاب الإسلامى - قم، إيران ١٩٨٧م.

١٨ – قال السيد على البروجردى فى ترجمته بكتاب طرائف المقال – ١٧٣/١: «الشيخ محمد بن الحسن بن على بن الحسين الحر العاملى المشغرى، والمشغرى بسكون الثالثة مع فتح الأولين قرية من قرى جبل عامل، وكان عالما فاضلا محدثا أخباريا، يروى عن جماعة، منهم الشيخ زين الدين، له كتب كثيرة».

وذكر السيد محسن الأمين العاملى فى ترجمته بكتاب أعيان الشيعة ـ ١٧١/٩ أنه ولد فى قرية مشغرى، ليلة الجمعة الثامن رجب سنة ١٠٣٣هـ كما ذكره هو فى ترجمته نفسه بكتابه أمل الآمل، وتوفى فى المشهد المقدس الرضوى بطوس سنة ١١٠٤هـ عن إحدى وسبعين سنة، ودفن فى إيوان بعض حجر الصحن الشريف. ثم ذكر فى بيان طريقته وأحواله أنه كان أخباريا صرفا. ثم قال: «قد رزق المترجم حظا فى مؤلفاته لم يرزقه غيره؛ فكتابه الوسائل عليه معول مجتهدى الشيعة من عصر مؤلفه إلى اليوم، وما ذاك إلا لحسن ترتيبه وتبويبه، والوافى لملا محسم الكاشانى أجمع منه ومع ذلك لم يرزق من الحظ ما رزقته الرسائل لصعوبة ترتيبه، وربما كان مؤلفه أكثر تحقيقا من صاحب الوسائل. وكان لبحر العلوم الطباطبائى اعتناء خاص بالوافى وكان يدرس فيه وأمر تلميذه صاحب مفتاح الكرامة بجمع تقريرات ذلك الدرس، ومع ذلك كله لم يجر الوافى مع الرسائل فى حلبة. وكم صنف العلماء فى أحوال الرجال فلم يرزق كتاب من الاشتهار ما رزقه أمل الآمل على اختصاره وكثرة انتقاد الناس إياه ووضع عدة كتب فى أعصار كثيرة باسم تكملة أمل الآمل».

١٩ – قال عنه الحر العاملى فى أمل الآمل ـ ٣٤١/٢ رقم ١٠٤٩: «فاضل عالم ماهر مدقق فقيه عارف بالتفسير والعربية والرجال، له كتاب تفسير القرآن كبير، رأيته ورويت عنه».

وقال المحدث البحرانى فى لؤلؤة البحرين ـ ص ٦ برقم ١٩: «وكان فاضلا، محدثا، جامعا، متتبعا للأخبار بما لم يسبق إليه سوى شيخنا المجلسى .. وانتهت إليه رئاسة البلد، فقام بالقضاء فى البلاد وتولى الأمور الحسبية أحسن قيام، ونشر الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وكان من الأتقياء المتورعين، ومن مصنفاته «**البرهان فى تفسير القرآن**» فى ستة مجلدات».

وقال عنه الشيخ جعفر السبحانى فى كتاب تاريخ الفقه الإسلامى وأدواره ـ ص ٣٩٩، ٤٠٠: «خدم الحديث على وجه الإطلاق خدمات جليلة، فكتابه «معالم الزلفى فى النشأة الأخرى» خير شاهد على تبحّره وتضلعه فى الحديث، وكتابه الآخر المسمى «غاية المرام» فى فضائل أمير المؤمنين والأئمة ـ عليهم السلام ـ يذكر فيه أحاديث الفريقين الواردة فى هذا المجال، ويعرب عن تضلعه بالحديث، وإحاطته بما فى الصحاح والسنن والمسانيد من الروايات فى فضائل أئمة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ، ولو أتيحت له الفرصة مثلما أتيحت لشيخنا المجلسى الثانى لصنّف موسوعة كبيرة على غرار البحار، أو أحسن منها».

٢٠ – هو العلامة المجلسى الثانى. قال عنه الحر العاملى فى أمل الآمل ـ ٢٤٨/٢، ٢٤٩ رقم ٧٣٣: «عالم فاضل ماهر محقق مدقق علامة فهامة فقيه متكلم محدث ثقة جامع للمحاسن والفضائل، جليل القدر، عظيم الشأن أطال الله بقاءه. له مؤلفات كثيرة مفيدة منها: كتاب بحار الأنوار فى أخبار الأئمة الأطهار يجمع أحاديث كتب الحديث كلها إلا الكتب الأربعة ونهج البلاغة فلا ينقل منها إلا قليلا مع حسن الترتيب وشرح المشكلات وهو خمسة وعشرون مجلدا ... وهو من المعاصرين رويت عنه جميع مؤلفاته وغيرها إجازة».

وقال عنه الشيخ جعفر السبحانى فى كتاب تاريخ الفقه الإسلامى وأدواره ـ ص ٤٠٠: «هو أجلّ من أن يعرّف، وقد ألف شيخنا المحدّث النورى رسالة فى ترجمته أسماها «**الفيض القدسى فى ترجمة المجلسى**» ذكر فيها جملا من مناقبه وفضائله ومشايخه وتلامذته وذريته وذرية والده. وكفاه فخرا أنه ألف دائرة معارف للشيعة يوم لم يكن أى =

= أثر لهذا اللون من التأليف بين الأوساط الإسلامية، ويتلوه فى المكانة كتابه الآخر المسمى «مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول» وهو شرح للكافى، شرح فيه أحاديثه طبعت فى ستة وعشرين جزءا وله كتاب ثالث وإن لم يكن بمنزلة السابقين وهو كتاب «**ملاذ الأخيار فى شرح تهذيب الأخبار**» وقد طبع فى اثنى عشر جزءا. وأما موسوعته الكبرى، أعنى: «**بحار الأنوار**» فقد طبعت فى ١١٠ أجزاء».

٢١ - قال عنه الحر العاملى فى ترجمته بأمل الآمل ـ ١٥٤/٢ رقم ٤٤٩: «كان عالما، فاضلا، فقيها، محدثا، ثقة، ورعا، شاعرا، أديبا، جامعا للعلوم والفنون، معاصرا، له كتاب «**نور الثقلين فى تفسير القرآن**» فى أربعة مجلدات، أحسن فيه وأجاد، نقل فيه أحاديث النبى والأئمة فى تفسير الآيات من أكثر كتب الحديث، ولم ينقل فيه عن غيرهم، وقد رأيته بخطه واستكتبته منه. وله شرح لامية العجم، وله شرح شواهد المغنى أيضا لم يتم، وغير ذلك».
وتفسير نور الثقلين مطبوع فى خمسة أجزاء بتحقيق السيد هاشم الرسولى المحلاتى. ط٤، مؤسسة إسماعيليان ـ قم، إيران ١٤١٢هـ.

٢٢ - قال عنه الحر العاملى فى أمل الآمل - ٢/ ٣٣٦ رقم ١٠٣٥: «فاضل عالم محقق علامة جليل القدر، مدرس، من المعاصرين. له كتب منها: شرح التهذيب، وحواشى الاستبصار، وحواشى الجامى، وشرح الصحيفة، وشرح تهذيب النحو، ومنتهى المطلب فى النحو، وكتاب فى الحديث مجلد اسمه الفوائد النعمانية منسوب إلى اسمه، وكتاب آخر فى الحديث اسمه غرائب الأخبار ونوادر الآثار، وكتاب الأنوار النعمانية فى معرفة النشأة الإنسانية، وكتاب فى الفقه اسمه هدية المؤمنين، وحواشى مغنى اللبيب، وغير ذلك».
وهذا الشيخ الجزائرى رأس المستدلين من الأخباريين على القول بتحريف القرآن الكريم على أساس الأخبار التى يصرح بأنها متواترة عندهم فى هذا المعنى، وأن المخالف لذلك من شيوخ طائفته إنما يُحمل مذهبه على التقية وتحقيق المصالح السائدة فى زمانه.. راجع كتابه «**الأنوار النعمانية**» الذى طبع غير مرة فى تبريز وفى طهران، إيران ١٢٧١هـ، ثم ١٢٨٠هـ، ثم ١٣٧٨هـ، ثم طبعته بعد ذلك مؤسسة الأعلمى ـ بيروت، لبنان ١٤٠٤ هـ. وراجع تبرؤ الأصوليين من ذلك فيما كتبه الشيخ محمد هادى معرفة: صيانة القرآن من التحريف ـ ص ١١٣، ١١٤، ١٩٧، ٢٠٨.

٢٣ - قال السيد على البروجردى فى ترجمته بكتاب طرائف المقال ـ ٦٩/١: «الشيخ عبدالله بن الحاج صالح بن جمعة السماهيجى أصلا، وسماهج قرية من قرى جزيرة صغيرة بجنب جزيرة أوال من طرف المشرق، ثم انتقل منها مع أبيه وسكن قرية أبى إصبع. وهذا الشيخ كان أخباريا صرفا كثير الطعن على المجتهدين».
ونقل الشيخ جعفر السبحانى من ترجمته فى إجازة السيد عبدالله حفيد السيد نصر الله الجزائرى، فى كتاب تاريخ الفقه الإسلامى وأدواره ـ ص ٤٠٢: «كان عالما، فاضلا، محدّثا، متبحرا فى الأخبار، عارفا بأساليبها ووجوهها، بصيرا فى أغوارها، خبيرا بالجمع بين متنافياتها وتطبيق بعضها على بعض، له سليقة حسنة فى فهم الروايات، وأنس تام بمعانيها، كثير الاحتياط على طريقة الأخباريين، شديد الإنكار على أهل الاجتهاد، ومن إفراطه وغلوه فى هذا الباب منعه من العمل بظواهر الكتاب، ودعواه أن القرآن كلّه متشابه على الرعية، وهذه المقالة نقلها العلاّمة فى «**النهاية الأصولية**» عن بعض الحشوية، واقتفى أثرهم طائفة من الأخباريين من المتأخرين».
وعن كتابه «**جواهر البحرين فى أحكام الثقلين**» قال السيد إعجاز حسين النيسابورى (ت١٢٨٦هـ) فى كتابه كشف الحجب والأستار عن أسماء الكتب والأسفار ـ ص ١٦٦ رقم ٨٢٢: «رتب فيه الأخبار وبوبها على نهج آخر غير ترتيب صاحب الوافى والوسائل، مقتصرا على كتب المحمدين الثلاثة وهى الأصول الأربعة، وخرج منه المجلد الأول فى الطهارة وبعض من المجلد الثانى فى الصلاة». وراجع أيضا الشيخ الطهرانى: الذريعة ـ ٢٦٥/٥ رقم ١٢٣٦٣.

٢٤ - ترجم لنفسه فى لؤلؤة البحرين ـ ص ٤٤٤: ٤٥١. وقال عنه الخوانسارى فى روضات الجنات ـ ٨ ص ٢٠٣: ٢٠٦: «العالم الربانى والعالم الإنسانى شيخنا الأفقه الأوجه الأحوط الأضبط، يوسف بن أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن صالح بن أحمد بن عصفور الدرازى البحرانى صاحب «**الحدائق الناضرة**»، و«**الدرر النجفية**»، و«**لؤلؤة البحرين**» وغير ذلك من التصانيف الفاخرة الباهرة التى تلذ بمطالعتها النفس، وتقر بملاحظتها العين. لم يعهد مثله من بين علماء هذه الفرقة الناجية فى التخلق بأكثر المكارم الزاهية، من سلامة الجنبة، واستقامة الدربة، وجودة السليقة، ومتانة الطريقة، ورعاية الإخلاص فى العلم والعمل، والتخلى بصفات طبقاتنا الأول، والتخلى عن رذائل طباع الخلف الطالبين للمناصب والدول...، كان أبوه الشيخ أحمد من أجلة تلامذة شيخنا الشيخ سليمان الماحوزى، وكان عالما فاضلا محققا مدققا مجتهدا صرفا، كثير التشنيع على الأخباريين، كما صرح به ولده شيخنا المذكور فى إجازته الكبيرة المشهورة.

وكان هو ـ قدس سره ـ أولا أخباريا صرفا، ثم رجع إلى الطريقة الوسطى، وكان يقول إنها طريقة العلامة المجلسى غواص «**بحار الأنوار**» .. وجاور فى كربلاء شرفها الله، واشتغل بإبراز المصنفات مواظبا على العبادات، مداوما على الطاعات إلى أن أدركه الأجل المحتوم، ونزل به القضاء الملزوم فجاور فى تلك الحضرات العلية المجاورة الحقيقة. له قدس سره من المصنفات كتاب «**الحدائق الناضرة فى أحكام العترة الطاهرة**». وهو كتاب جليل لم يعمل مثله جدا، فيه جميع الأقوال والأخبار الواردة عن الأئمة الأطهار، إلا أنه طاب ثراه لميله إلى الأخبارية كان قليل التعلق بالاستدلال بالأدلة الأصولية التى هى أمهات الأدلة الفقهية، وعمدة الأدلة الشرعية...».

وللشيخ ترجمة ضافية كتبها السيد عبدالعزيز الطباطبائى، نشرت فى صدر كتاب «**الحدائق الناضرة فى أحكام العترة الطاهرة**». وقد جمع مركز المصطفى جميع تراجم الشيخ البحرانى من كتب الرجال والتراجم، تحت عنوان «**حياة صاحب الحدائق**»، بدءا من لؤلؤة البحرين إلى ما كتبه السيد عبد العزيز الطباطبائى، وضمنها الإصدار الأول من برنامج «**المعجم العقائدى**» الصادر بمدينة قم، إيران ١٤٢٢هـ.

٢٥ - قال عنه الخوانسارى فى روضات الجنات ـ ١٣٨/٧، ١٣٩: «لا شبهة فى غاية فضله ووفور علمه وجامعيته لفنون المعقول والمنقول، إلا أنه لما تجاهر بتحقير علمائنا الأعلام، صرف الله عنه قلوب أهل القلوب. وهو من المتطرفين فى الأخبارية. وله آثار كثيرة تدل على توقده وذكائه. وقد ذكر النيسابورى سلسلة مشايخ الأخبارية بقوله: مولانا محمد أمين الاسترآبادى الأخبارى هو أول من تكلم على المتأخرين لمخالفتهم طريقة قدماء الأصحاب وأحسن وأتقن، ثم تكلّم المحدث القاسانى (هو الفيض الكاشانى) فى «**سفينة النجاة**» بقليل لا يشفى العليل، ثم المحدث العاملى فى «**الفوائد الطوسية**» أتى بما روى الغليل، ثم الشيخ حسين بن شهاب الدين العاملى فى «**هداية الأبرار**» أشبع التفصيل، ثم الشيخ أبو الحسن الغروى أراد التكميل، وسادسهم مولانا رضى الدين القزوينى فى «**لسان الخواص**» أقام الدليل والسابع هذا العبد الذليل».

وذكره عمر كحالة فى معجم المؤلفين ـ ٣١/٩ فقال: «محمد الأخبارى (١١٨٧ - ١٢٣٢هـ) - (١٧٦٥ - ١٨١٧م) محمد الأخبارى (جمال الدين) عالم أديب. ولد فى فرخ آباد من أرض الهند فى ٢٢ ذى القعدة، وحج البيت الحرام، وجاور زمنا فى النجف وكربلاء، ثم اضطر لمغادرة العراق إلى إيران واستوطن المشهد الرضوى، ثم اضطر للعودة إلى العراق فجاور فى الكاظمية زمنا، وتوفى قتيلا. من تصانيفه الكثيرة: تسلية القلوب الحزينة فى عشرة مجلدات ضخمة، دوائر العلوم، ذخيرة الألباب وبغية الأصحاب، معاول العقول لقلع أساس الأصول، وديوان شعر كبير».

وقال الشيخ جعفر السبحانى فى كتاب تاريخ الفقه الإسلامى وأدواره ـ ص ٤٠٢: «ومن تأليفه «**قبسة العجول فى الأخبار والأصول**» وقد رد عليه المحقق القمى فى كتاب أسماه «**عين العين**» فلمّا وصل إلى يد الشيخ الأخبارى رد عليه بكتاب آخر أسماه «**إنسان العين فى رد كتاب عين العين**»، وقد ألف دورة فقهية من الطهارة إلى الديات أسماها «**التحفة**».

ومهما يكن فى أمره غمة فقد تجاهر فى الطعن بالعلماء والتشنيع بهم، ممّا حدا العوام إلى الهجوم عليه انتهى بقتله فى الكاظمية».

٢٦ - الشهرستانى محمد بن عبد الكريم بن أحمد (ت٥٤٨هـ) : الملل والنحل ـ ١٤٦/١، ١٤٧.

٢٧ - الشريف الجرجانى على بن محمد (ت٨١٢هـ): شرح المواقف ـ ٣٩٢/٨.

٢٨ - الفخر الرازى: المحصول فى علم أصول الفقه ـ ٣٨٤/٤.

٢٩ - انظر محمد أمين الاسترآبادى: الفوائد المدنية ـ ص ٤٤، وكتاب العلامة الحلى «**نهاية الأصول**» ـ فيما أعلم ـ لم يزل مخطوطا، والمحققون المعاصرون لكتب أصول الفقه التى نقل مؤلفوها المتأخرون نص كلام العامة الحلى يردون النص إلى اللوحة (٢٠٩/أ) من النسخة الخطية لكتاب «**نهاية الأصول**» .. انظر ـ على سبيل المثال ـ السيد محمد حسن رضوى الكشميرى: حواشى تحقيقه لكتاب «**الوافية فى أصول الفقه**» للفاضل التونى (ت١٠٧١هـ) ـ ص ١٦٠. ط١، مؤسسة إسماعيليان. نشر مؤسسة مجمع الفكر الإسلامى ـ ق، إيران ١٤١٢هـ. وانظر أيضا تحقيق لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم لكتاب «**فوائد الأصول**» للشيخ مرتضى الأنصارى (ت ١٢٨١هـ) ـ ٣٣٣/١. ط١، مطبعة باقرى. نشر مؤسسة مجمع الفكر الإسلامى ـ قم، إيران ١٤١٩هـ.

٣٠ - الحر العاملى: الفوائد الطوسية ـ ص ٤٦٦. ط المطبعة العلمية ـ قم، إيران ١٤٠٣هـ.

٣١ - الفيض الكاشانى: الحق المبين ـ ص ٣، ٤.

٣٢ - السابق ـ ص ٤.

٣٣ - محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول ـ ص ٨٠، ٨١. والسيد الصدر بعد ذلك يعزو هذا الرأى إلى المحقق الأصولى الشيخ محمد تقى عبد الرحيم الأصفهانى (ت١٢٤٨هـ)، وإلى الفقيه الأخبارى الشيخ يوسف البحرانى (ت١١٨٦هـ)، ويوثق ذلك بنقل كلامهما الدال عنده على أن محمد أمين الاسترآبادى هو أول من جعل الأخبارية مذهبا مقابلا للأصولية.

أقول: لقد أصاب السيد الصدر فيما يتعلق ببيان رأى المحقق الأصولى الشيخ محمد تقى عبد الرحيم. أما الاستشهاد بكلام المحدث البحرانى؛ ففيه نظر وفى النفس منه شىء؛ لأن البحرانى لا ينفى سبق وجود الأخباريين فى الشيعة الاثناعشرية؛ بل يؤكد أنه لم يكن بينهم وبين الأصوليين خصومة ظاهرة ولا تعدى حتى ظهر الأمين الاسترآبادى فأعلن الخصومة، وشرع فى التطاول على علماء الأصوليين. والبحرانى يذكر ابن بابويه القمى الصدوق (ت٣٨١هـ) على أنه رئيس الأخباريين فى زمانه، ويذكر الأمين الاسترآبادى على أنه المجدد لمذهب الأخباريين فى الزمان الأخير، وتراه يقول فى آخر مقدمات الحدائق الناضرة: «العصر الأول كان مملوءا من المحدثين والمجتهدين، مع أنه لم يرتفع بينهم صيت هذا الخلاف، ولم يطعن أحد منهم على الآخر بالاتصاف بهذه الأوصاف، وإن ناقش بعضهم بعضا فى جزئيات المسائل واختلفوا فى تطبيق تلك الدلائل...، ولكن ربما حاد بعضهم أخباريا كان أو مجتهدا عن الطريق غفلة أو توهما أو لقصور إطلاع أو قصور فهم أو نحو ذلك فى بعض المسائل؛ فهو لا يوجب تشنيعا ولا قدحا ....، وقد ذهب رئيس الأخباريين الصدوق (رحمة الله تعالى) إلى مذاهب غريبة لم يوافقه عليها مجتهد ولا أخبارى، مع أنه لم يقدح ذلك فى علمه وفضله. ولم يرتفع صيت هذا الخلاف ولا وقوع هذا الاعتساف إلا من زمن صاحب الفوائد المدنية سامحه الله تعالى برحمته المرضية، فإنه قد جرد لسان التشنيع على الأصحاب وأسهب فى ذلك أى إسهاب، وأكثر من التعصبات التى لا تليق بمثله من العلماء الأطياب. وهو وإن أصاب الصواب فى جملة من المسائل التى ذكرها فى ذلك الكتاب، إلا أنها لا تخرج عما ذكرنا من سائر الاختلافات ودخولها فيما ذكرنا من التوجيهات. وكان الأنسب بمثله حملهم على محامل السداد والرشاد إن لم يجد ما يدفع به عن كلامهم الفساد» .. الشيخ يوسف البحرانى: الحدائق الناضرة ـ ١٦٩/١، ١٧٠.

٣٤ - الشيخ جعفر السبحانى: كتاب تاريخ الفقه الإسلامى وأدواره ـ ص ٣٩٠، ٣٩١.

٣٥ - انظر الدكتور جودت القزوينى: الحركة الأخبارية وحقيقة الصراع الأصولى. بحثه المنشور بالعدد الأول من مجلة الفكر الجديد. وقد ضمن هذا البحث أيضا كتابه: التاريخ السياسى للفقه الإمامى.

٣٦ - الشيخ محمد مهدى الآصفى: تاريخ فقه أهل البيت عليهم السلام ـ ص ١٠٤.

٣٧ - انظر الشيخ جعفر السبحانى: تاريخ الفقه الإسلامى وأدواره ـ ص ٣٨٨.

٣٨ - راجع على تقى المنزوى: تقديمه لكتاب والده (طبقات أعلام الشيعة ـ القرن الحادى عشر). وراجع أيضا تعليقه على كلام أبيه ـ ص ٥٧١، من ترجمة معز الدين الإردستانى.

٣٩ - الشيخ جعفر السبحانى: تاريخ الفقه الإسلامى وأدواره ـ ص ٣٨٩.

٤٠ - الشيخ محمد على الأنصارى: مقدمة تحقيقه لرسالة **«توضيح الرشاد فى تاريخ حصر الاجتهاد»** للشيخ آقا برزگ الطهرانى ـ ص ٤٩، ٥٠.

٤١ - السيد محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول ـ ص ٤٤، ٤٥.

٤٢ - راجع السابق ـ ص ٤٣. وهذا الكلام أورده الاسترآبادى فى الفصل الثانى من فوائده تسع وجوه استدلالية على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين من المسائل الشرعية أصلية كانت أو فرعية فى السماع عن الصادقين عليهم السلام.

٤٣ - الشيخ محمد على الأنصارى: مقدمة تحقيقه لرسالة **«توضيح الرشاد فى تاريخ حصر الاجتهاد»**. ص ٥٠، ٥١.

٤٤ - الشيخ جعفر السبحانى: تاريخ الفقه الإسلامى وأدواره ـ ص ٣٩٣. وأصل كلام الشيخ محمد تقى المجلسى فى شرحه الفارسى على كتاب من لا يحضره الفقيه ـ ص ١٦ من الطبعة الأولى.

٤٥ - راجع الشيخ عبدالله نعمة: فلاسفة الشيعة ـ ص ٦٠٧.

٤٦ - راجع السيد محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول ـ ص ٨٢، ٨٣. وراجع أيضا آية الله السيد على الحسينى السيستانى: الرافد فى علم الأصول ـ ص ١٧. وراجع أيضا الشيخ محمد على الأنصارى: مقدمة تحقيقه لرسالة **«توضيح الرشاد فى تاريخ حصر الاجتهاد»** ـ ص ٤٨.

٤٧ - الشيخ يوسف البحرانى: الحدائق الناضرة ـ ١٦٧/١: ١٦٩.

٤٨ - الطاقانى: الشيخية نشأتها وتطورها ومصادر دراستها - ص ٤٠.

٤٩ - انظر الشيخ جعفر الشيخ باقر آل محبوبة: ماضى النجف وحاضرها - ١٩٩/٣.

٥٠ - انظر الدكتور جودت القزوينى: الحركة الأخبارية وحقيقة الصراع الأصولى.

٥١ - راجع الشيخ محسن آل عصفور، والقائمين على إدارة موقعه على شبكة الإنترنت.

http:/www.al-safoor.org/

٥٢ - الشيخ جعفر السبحانى: تاريخ الفقه الإسلامى وأدواره - ص ٤٠٦.

٥٣ - ما بين المعقوفتين فى المنشور من النسخة الإلكترونية غير المرقمة: السنن النبوية.

٥٤ - أخرجه الإمام مالك مرسلا فى الموطأ - ٧٤٥/٢. وغنه الشافعى فى مسنده - ص ٢٢٤. وأخرجه الدارقطنى فى سننه - ٢٢٨/٤ موصولا مرفوعا من حديث أبى سعيد الخدرى ﵁. وأخرجه الإمام أحمد فى مسنده - ٣١٣١/١ مرفوعا من حديث عبدالله بن عباس - رضى الله عنهما. وأخرجه من حديث عبادة بن الصامت ﵁ فى المسند - ٣٢٦/٥.

وفى كتب الحديث الاثنا عشرية أخرجه الكلينى فى الكافى - ٢٨٠/٥، ٢٩٣. والصدوق فى من لا يحضره الفقيه - ٧٦/٣، ٢٣٣. وشيخ الطائفة الطوسى فى تهذيب الأحكام - ١٤٧/٧، ١٦٤.

٥٥ - الشيخ يوسف البحرانى: الحدائق الناضرة - ١٦٩/١.

٥٦ - السابق - ص ٢٧.

٥٧ - راجع فى بيان الآراء الكلامية فى هذه المسألة بحثى: الفكر الكلامى الاثنا عشرى خلال القرن الخامس الهجرى .. دراسة مقارنة بآراء أهل السنة - (آراء متكلمى الاثنا عشرية) ص ٢٧، ٥٣، ٨٠، ٨١. (آراء متكلمى أهل السنة) - ص ٨٧، ٨٨.

إخــوان الصفــا

«جماعة باطنية سرية سياسية دينية فلسفية»[١] ذات نزعات شيعية متطرفة، بل وإسماعيلية على الوجه الأصح[٢].

وقد عرفت هذه الجماعة فى تاريخ الفكر باسم «إخوان الصفا وخلان الوفا»، كما ذكروا فى رسائلهم، وإن كانوا يطلقون على أنفسهم أيضًا أنهم: «أهل العدل وأبناء الحمد»[٣].

فالأخوَّة هى أساس المحبة عندهم إذ يقولون «الصداقة أس الأخوة، والأخوة أس المحبة، والمحبة أس إصلاح الأمور، وإصلاح الأمور صلاح البلاد»[٤]؛ كما أنها تقوم عندهم على عوامل أخرى غير الدين أو العرق؛ فالأخ الكامل أو الإنسان الفاضل عندهم هو «الفارسى النسبة، العربى الدين، الحنفى المذهب، العرقى الأدبِ، العبرانى المخبر، المسيحى المنهج، الشامى النسك، اليونانى العلوم، الهندى البصيرة، الصوفى السيرة، الملكى الأخلاق، الربانى الرأى»[٥].

و«الصفاء» لدى إخوان الصفاء هو الخاصة الروحية الموجودة فى المستحقين له بالحقيقة - لا على طريق المجاز: «واعلم يا أخى - أيدك الله تعالى - أنه لا سبيل إلى صفاء النفس إلا بعد بلوغها إلى حد الطمأنينة فى الدين والدنيا جميعًا ومن لا يكون كذلك فليس هو من أهل الصفاء... واعلم يا أخى أن حقيقة الصفاء أيضًا هى أن لا يغيب عن النفس الصافية الزكية شىء من الأشياء التى بها الحاجة إليها... وبالصفاء تتهيأ لها الراحة»[٦]. ويقولون فى موضع آخر: «إنه يُعرف بمقابله وإن الصفاء إنما يعرف بالكدورة، والعدل بالجور، والصحة بالسقم، وإنما صفا إخوان الصفاء لمّا أخلصوا الصبر على البلوى فى السراء والضراء»[٧].

وهناك اجتهادات للباحثين فى وجه تسميتهم بإخوان الصفا؛ فمنهم من يرى أن الاسم مقتبس مما جاء فى كتاب كليلة ودمنة عن «الحمامة المطوقة» وكيف نجت من الشبكة بمعاونة إخوان لها نصحاء[٨]. هذا بالإضافة إلى أن ما ضربه صاحب كليلة ودمنة من الأمثال والمواعظ ينطبق على ما ورد فى الرسائل من إشارات جلية إلى تعاون الأصدقاء الرحماء، وإلى ما يحل بهم من تفريق الجمع، وتشتيت الشمل بفعل من يدبر لهم الحيلة، ويضمر لهم العداوة والخديعة[٩].

وهذا رأى «دى بور» و«جولد تسيهر» وغيرهما من المستشرقين. وقد جاء فى رسائل إخوان الصفا مايدعم هذا الرأى، من مثل قولهم «فاعتبر بحديث الحمامة المطوقة المذكورة فى «كتاب كليلة ودمنة» وكيف نجت من الشبكة[10].

ومن الباحثين من يرى أن الاسم مأخوذ من صفوة الإخوة أو صفاء الأخوة، ومنهم من يرى غير ذلك.

أما أسماء «إخوان الصفا» التى عرفت واشتهر أصحابها بأنهم المؤسسون لهذه الجماعة فهم: زيد بن رفاعة (وهو رئيسهم على الأرجح) وأبو سليمان المقدسى (وهو فى أغلب الظن مدون رسائل إخوان الصفا)، وأبو حسن الزنجانى وأبو أحمد المهرجانى، والعوفى.

وتلك هى الأسماء التى عرفت من جماعة «إخوان الصفا» والتى كتبت «رسائل إخوان الصفا». ويرجع الفضل فى معرفة مؤلفى الرسائل، ومؤسسى الجماعة إلى أبى حيان التوحيدى حيث أبان عن ذلك فى كتابه «الإمتاع والمؤانسة»[11].. ففى هذا الكتاب «النص الوحيد الذى كشف لنا عن مؤلفى إخوان الصفا، وقد نقله القفطى عنه... وعن القفطى نقله كل من كتبوا عن إخوان الصفا»[12].

أما زمان وجود هذه الجماعة ففيه خلاف بين الباحثين؛ فمنهم من يرى أن هذه الجماعة قد ظهرت فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) وهذا هو رأى أكثر الباحثين. ومنهم من يعود بتاريخ هذه الجماعة إلى نهاية القرن الثانى وبداية القرن الثالث الهجريين. ويؤكد أصحاب هذا الرأى - مع جمهور الباحثين - انتساب إخوان الصفا إلى الإسماعيلية. وصلتهم الوثيقة بها، وأنهم من المؤسسين للفلسفة الإسماعيلية[13]. ومن الباحثين من يرى أن الجماعة ظهرت فى أواخر القرن الثانى وأوائل القرن الثالث الهجريين وأن رسائلهم بُدىء فى تحريرها منذئذ، ولكن ربما لم تأخذ شكلها الحالى حتى أوائل القرن الرابع الهجرى[14].

وأما مكان وجودها ففيه خلاف أيضًا؛ فمن الباحثين من يرى أن هذه الجماعة تأسست وظهرت فى البصرة[15]. وقد تأثر أصحاب هذا الرأى بما ذكره أبو حيان التوحيدى عن زيد بن رفاعة فهو يقول: «وقد أقام - أى زيد - فى البصرة زمنًا طويلا، وصادف بها جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة»[16]. ومن الباحثين من يرى أن مركز دعوة إخوان الصفا وبداية نشأتهم - كحركة سرية - كان بمدينة «سَلَمْيَة» بالشام ثم بعد ذلك تأسست فروع الجمعية فى

مختلف أنحاء البلاد على أساس أن الأئمة المستورين - وإلى أحدهم تنسب رسائل إخوان الصفا - كانوا يعدون «سلمية» مركز حركتهم[١٧].

هذا، وقد تفرق أعضاء الجماعة فى مختلف البلاد الإسلامية المحيطة بالمركز، فهم يقولون: «اعلم أيها الأخ - أيدك الله وإيانا بروح منه - أن لنا إخوانًا وأصدقاء من كرام الناس وفضلائهم متفرقين فى البلاد»[١٨].

(أ) **الأسباب والغايات:** أما الأسباب التى دعت هؤلاء الإخوان إلى إنشاء هذه الجمعية، فهى أنهم رأوا أن «الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، وذلك لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية، وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال[١٩].

فقد ظهر لإخوان الصفا أن كثرة الاختلافات بين الفرق، وكثرة البدع قد أدت إلى ضعف الدين فى النفوس، ولابد من إرجاع الثقة إلى النفوس بتقوية الإيمان لديها وسكونها إليه، وذلك عن طريق دحض المزاعم والشكوك بالدليل وتأييد الحق بالبرهان، وقد نذروا أنفسهم لهذا الغرض مستعينين على تحقيق ذلك بالعلوم العقلية. ورسائلهم تشهد بأنهم اتخذوا العلوم وسيلة لتهذيب النفوس، وترسيخ الإيمان، وفى هذا تفسير للنزعة التلفيقية التى اتصفت بها أبحاثهم العلمية والتى أخذها عليهم التوحيدى حيث قال عن رسائلهم: «إنها مبثوثة من كل فن نتفًا بلا إشباع ولا كفاية، وفيها خُرافات وكنايات وتلفيقات وتلزيقات»[٢٠]. وهم يذكرون فى مواضع مختلفة من رسائلهم أن الأوضاع قد ساءت بعد عصر الخلفاء الراشدين، وأن الأخلاق قد انحطت حتى كثر بين الناس الظلم، والتعدى، والغدر، والخداع، فصار ذلك سببًا لاختفاء إخوان الصفا وانقطاع دولة خلان الوفا، وأن سبيل الخلاص من شرور الدنيا والفوز بنعيم الآخرة إنما يكون بالتعاون بين الإخوان: «واعلم يا أخى أنه ينبغى لك أن تتيقن بأنك لا تقدر على أن تنجو وحدك مما وقعت فيه من محنة هذه الدنيا... لأنك محتاج فى نجاتك وتخلصك... إلى معاونة إخوان لك نصحاء»[٢١].

وأما الغايات التى يهدفون إليها: بعد أن تتوثق الرابطة الأخوية، ويتحقق التعاون الكامل بينهم «بناء مدينة روحانية فاضلة»، ترجع بها الحياة الروحية مزدهرة على نحو ما كانت عليه فى عصر الراشدين مرة أخرى؛

فهم يقولون: «وينبغى لنا بعد اجتماعنا على الشرائط التى تقدمت من صفوة الإخوة أن نتعاون ونجمع قوى أجسادنا، ونجعلها قوة واحدة، ونرتب تدبير نفوسنا تدبيرًا واحدًا، ونبنى مدينة فاضلة روحانية»[٢٢] حيث إنهم تيقنوا «أنه قد تناهت قوة أهل الشر، وكثرت أفعالهم فى العالم فى هذا الزمان، وليس بعد التناهى فى الزيادة إلا الانحطاط والنقصان. وأن دولة أهل الخير يبدأ أولها من أقوام أخيار فضلاء، يجتمعون فى بلد ويتفقون على رأى واحد، ودين واحد، ومذهب واحد. ويكونون كرجل واحد فى جميع أمورهم، وكنفس واحدة فى جميع تدابيرهم»[٢٣].

ويضاف إلى هذا أنه ربما كان لهذه الجماعة هدف سياسى وهو قلب نظام الحكم العباسى وإعادة الخلافة إلى آل البيت؛ وقد هيأوا لهذا الانقلاب بالقيام ببناء جبهة فكرية موحدة تمهد إلى هذا الانقلاب، وقد حققوا الإعداد الفكرى له ولكنهم لم يحققوا الانقلاب السياسى الذى هدفوا إليه، وإن كانت الحركة الإسماعيلية قد نجحت بعد ذلك فى تأسيس دولتها فى الشمال الإفريقى ثم فى مصر.

ولكى يحقق الإخوان أهدافهم التى نشدوها، ارتكزت دعوتهم، وقام نظامهم على عدد من المبادىء رأوا أنها تعينهم على تحقيق مايريدون.

من هذه المبادىء: السريةُ والكتمان، أو التقية؛ ومن هنا كان للإخوان مجلس خاص يجتمعون فيه فى أوقات محددة لا يداخلهم فيه غيرهم، يتذاكرون فيه علومهم، ويتحاورون فى أسرارهم[٢٤]. ومنها أيضًا توسيع نطاق نشاطهم لنشر تعاليمهم؛ وذلك بتأسيس فروع لجماعتهم فى مختلف البلاد الإسلامية، وانتداب النابهين منهم ليتصلوا بطبقات الناس على اختلافهم، وكسب الإخوان منهم، حيث إن لهم «إخوانًا وأصدقاء من كرام الناس وفضلائهم متفرقين فى البلاد... وقد ندبنا لكل طائفة منهم واحدًا من إخواننا... لينوب عنا فى خدمتهم، بإلقاء النصيحة إليهم بالرفق، والرحمة، والشفقة عليهم»[٢٥].

ومن مبادئهم فى اختيار الإخوان أن يكون هذا الاختيار قائمًا على الانسجام الروحى والفكرى، وأن يكون الأخ المختار ممن يشاكلهم فى الميول، أو من يتيسر تدريبه كى يصبح واحدًا منهم. من أجل هذا فضلوا الاتصال بالشبان الذين يتمتعون بالقابلية والمرونة «فإذا كان الأمر كما وصفت، فينبغى لك - أيها الأخ - ألا تُشغل بإصلاح المشايخ الهرمة، الذين اعتقدوا من الصبا آراءً فاسدة وعادات رديئة وأخلاقًا وحشية، فإنهم يتعبونك ثم لا ينصلحون... ولكن عليك بالشباب السالمى

الصدور، الراغبين فى الآداب، المبتدئين بالنظر فى العلوم، المريدين طريق الحق والدار الآخرة... التاركين الهوى والجدل، غير المتعصبين على المذاهب»[٢٦].

ومن مبادئهم كذلك أنهم يحرصون على الأخ ويؤثرونه، حيث يوصون بالعطف الشديد عليه، واستمرار الصلة الحسنة به، وإيثاره حتى على أقرب الأقرباء؛ لأن صلة الأُخوة صلة روحية بينما صلة القرابة مادية تقوم على المصلحة لاغير: «فينبغى إذا ظفرتَ بواحد منهم أن تختاره على جميع أصدقائك وأقربائك... فإنه خير لك من ولدك الذى من ظهرك، وأخيك من أبيك، وزوجتك التى جعلت كل كسبك لها، وجميع سعيك من أجلها. فاعرف حقه كما تعرف حقوقهم، بل وينبغى أن تؤثره عليهم كلِّهم؛ لأن هؤلاء يحبونك من أجل منفعة تصل منك إليهم، ويريدونك من أجل مضرة تدفعها عنهم... فأما هذا الأخ فليس يريدك من أجل (أمر) خارج عن ذلك، بل من أجل أنه يرى ويعتقد أنك وإياه وهو وإياك نفس واحدة فى جسدين متقابلين، يسره مايسرك ويغمه مايغمك»[٢٧].

ومن حقوق الأُخوّة لديهم أيضًا التعاون التام بين الإخوان جميعًا؛ والواقع أن هذا المبدأ نتيجة للتقارب الروحى والفكرى والتنظيمى بينهم. وهم يعتمدون فى نظامهم مبدأ الترتيب، حيث يقسِّمون الأعضاء إلى أربع مراتب على أساس التقدم العلمى والنضج الروحى؛ واعتبروا مفتاح ذلك التقدم فى السن.

فميزوا المرتبة الأولى: وهى مرتبة ذوى الصنائع، وهم الملقبون بالأبرار الرحماء، بأنها «القوة العاقلة، المميزة لمعانى المحسوسات، الواردة على القوة الناطقة بعد خمس عشرة سنة من مولد الجسد».

والثانية: وهى مرتبة الرؤساء ذوى السياسة، وهم الملقبون بالأخيار الفضلاء، بأنها «القوة الحكيمة الواردة على القوة العاقلة بعد ثلاثين سنة من مولد الجسد».

والثالثة: وهى مرتبة الملوك ذوى السلطان، وهم الملقبون بالفضلاء الكرام، بأنها «القوة الناموسية الواردة على النفس بعد مولد الجسد بأربعين سنة».

والرابعة: وهى مرتبة أرباب التسليم ومشاهدة الحق، بأنها «القوة الملكية الواردة بعد خمسين سنة من مولد الجسد»[٢٨].

ولعلهم يقصدون بالأولى مرحلة الفتوة، وهى مرحلة حب التحصيل.

وبالثانية مرحلة الشباب وهى مرحلة إتقان المعرفة.

وبالثالثة زمن الكهولة الذى يمتاز بالتحقق العلمى.

وبالرابعة مطلع الشيخوخة الذى يمتاز بالنضج الروحى والفكرى. فهذا على كل حال هو تدرج العضوية لدى إخوان الصفا.

ومما لا ريب فيه أن أصحاب المرتبة الرابعة حملوا من الأسرار ما لعلّه انطوى معهم، وزال بزوالهم.

(ب) **رسائل إخوان الصفا:** تحمل رسائل الإخوان علومهم ومعارف عصرهم ونظامهم الفكرى والعملى؛ وهى المصدر الأول لدراسة آرائهم وشئون جماعتهم.

الواقع أن هناك اختلافًا فى عدد هذه الرسائل، وماتحتوى عليه من علوم ومعارف؛ وهو اختلاف يذكرنا بالاختلاف حول عصر الجماعة، وزمانها، ومكانها مما سلفت الإشارة إليه.

وأول اختلاف نجده هو اختلاف إخوان الصفا أنفسهم فى عدد رسائلهم، فهم يذكرون فى فهرس رسائلهم أن عددها «اثنتان وخمسون رسالة فى فنون العلم، وغرائب الحكم، وطرائف الآداب، وحقائق المعانى»[٢٩]. وفى موضع آخر يذكرون أنها «اثنتان وخمسون رسالة، ورسالة فى تهذيب النفوس، وإصلاح الأخلاق[٣٠]. وفى موضع ثالث يذكرون أن عددها إحدى وخمسون رسالة[٣١].

لكن الراجح أن عدد هذه الرسائل هو اثنتان وخمسون رسالة، وهى الرسائل التى بلغتنا وقرأناها مطبوعة.

أما فيما يتصل بما تشتمل عليه هذه الرسائل الاثنتان والخمسون فإننا نجدهم يعقدون فصلا للبحث فى أجناس العلوم التى يتعاطاها البشر، وهى ثلاثة أجناس:

١ - **العلوم الرياضية.**

٢ - **العلوم الشرعية الوضعية.**

٣ - **العلوم الفلسفية الحقيقية.**

فالرياضية عندهم هى علم الآداب التى وضع أكثرها لطلب المعاش، وصلاح أمر الحياة الدنيا، وهى تسعة أنواع أو فروع: علم الكتابة والقراءة، وعلم اللغة والنحو، وعلم الحساب والمعاملات، وعلم الشعر والعروض، وعلم الزجل والفأل ومايشاكله، وعلم السحر والعزائم، وعلم الكيمياء والحيل (الميكانيكا) وما شاكلها، وعلم الحِرف والصنائع، وعلم البيع والشراء، والتجارات، والحرث والنسل وعلم السِّير والأخبار.

أما العلوم الشرعية الوضعية فهى التى وضعت لطب النفوس، وإصلاح القلوب، وطلب الآخرة، وهى ستة أنواع: علم التنزيل، وعلم

التأويل، وعلم الروايات والأخبار، وعلم الفقه والسنن والأحكام، وعلم التذكار، والمواعظ، والزهد، والتصوف، وعلم تأويل المنامات.

فعلماء التنزيل هم القُراء والحَفظة، وعُلماء التأويل هم الأئمة وخلفاء الأنبياء، وعلماء الروايات هم أصحاب الحديث، وعلماء الأحكام والسنن هم الفقهاء، وعلماء التذكار والمواعظ هم العُبَّاد والزُّهاد والرُهبان ومن شاكلهم، وعلماء تأويل المنامات هم المعبرون.

وأما العلوم الفلسفية فهى أربعة أنواع:

١ - **الرياضيات**: وتشتمل العدد، والهندسة، والنجوم، والموسيقى.

٢ - **والمنطقيات**: وهى معرفة صناعة الشعر، والخطب، والجدل، والبرهان، ومعرفة صناعة المغالطين فى المناظرة والجدل. ويتقدم هذا، المعرفةُ بعلم المدخل إلى صناعة المنطق «إيساغوجى»، والمقالات «قاطيغورياس»، والعبارة «باريمنياس»، وتركيب الألفاظ «أنولوطيقا الأولى»، والبرهان «أنولوطيقا الثانية».

٣ - **والطبيعيات**: وتشمل علم المبادىء الجسمانية، وعلم السماء والعالم، وعلم الكون والفساد، وعلم حوادث الجو، وعلم المعادن، وعلم النبات، وعلم الحيوان.

٤ - **والإلٰهيات**: وهى علم معرفة البارى جل جلاله، وعلم الروحانيات، وعلم النفسانيات، وعلم السياسة وعلم المعاد[٣٢].

هذا ويقسم إخوان الصفا رسائلهم إلى أربعة أقسام هى:

١ - الرسائل الرياضية التعليمية الفلسفية، وهى أربع عشرة رسالة.

٢ - الرسائل الجسمانية الطبيعية، وهى سبع عشرة رسالة.

٣ - الرسائل النفسانية العقلية، وهى عشر رسائل.

٤ - الرسائل الناموسية الإلٰهية والشرعية الدينية، وهى إحدى عشرة رسالة.

والواقع أن هذه الرسائل كلها لا تخرج عن الأقسام الثلاثة (الرياضية والطبيعية والإلٰهية) التى سبق بيانها، لكنهم يعيدون تصنيف المحتوى الواحد حسب تصورات دينية ومذهبية.

ويلاحظ على هذه الرسائل أن موضوعاتها لاتخضع لتنسيق منتظم؛ ففيها تكرار كثير وتداخل فى المادة، غير أنها قد كُتِبت بأسلوب سهل رقيق، الأمر الذى يشى بأن الذى صاغها أو راجعها كاتب واحد، أما الأفكار والموضوعات والمسائل فهى من وضع كبار الجماعة[٣٣].

ولكى نقف على المصادر التى استمد منها الإخوان علومهم ومعارفهم وفلسفتهم التى دونوها فى هذه الرسائل، نحب أن نقول:

أولا إن إخوان الصفا قد أكدوا على أنهم ينبغى لهم «أن لايعادوا علمًا من العلوم أو يهجروا كتابًا من الكتب. ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعها، وذلك أنه هو النظر فى جميع الموجودات بأسرها، الحسية والعقلية من أولها إلى آخرها، ظاهرها وباطنها، جليها وخفيها، بعين الحقيقة من حيث هى كلها من مبدأ واحد، وعلة واحدة، وعالم واحد، ونفس واحدة»[٣٤].

ويؤكدون ذلك فى موضع آخر: «واعلم أيها الأخ إنَّا لا نُعادى علما من العلوم، ولانتعصب على مذهب من المذاهب، ولانهجر كتابًا من كتب الحكماء والفلاسفة، مما وضعوه وألفوه فى فنون العلم، وما استخرجوه بعقولهم وتفحصهم من لطيف المعانى»[٣٥].

وعلى الرغم من هذه الأقوال التى تنضج بعدم التعصب فهم لم يستطيعوا تمامًا التخلص من التعصب فى آرائهم المذهبية ومعتقداتهم الخاصة.

وعلى كل حال، فمصادر علوم الإخوان ومعارفهم هى:

١ - **كتب الحكماء والفلاسفة:** من أمثال بطليموس، وأقليدس، وفيثاغورث، وأرسطو، وفورفوريوس، وأفلاطون، وسقراط من اليونان، كما أخذوا من الفرس، والهنود وبخاصة كتاب «كليلة ودمنة».

٢ - **أما المصدر الثانى فهو الكتب السماوية المنزلة:** مثل التوراة، والإنجيل، والفرقان، وغيرها، فهم يقولون «وأما معتمَدُنا ومعوَّلنا وبناء أمرنا فعلى كتب الأنبياء، - صلوات الله عليهم أجمعين -، وما جاءوا به من التنزيل، وما ألقت إليهم الملائكة من الأنباء والإلهام والوحى»[٣٦].

٣ - **والمصدر الثالث هو كتاب الكون المفتوح:** وما فيه من موجودات طبيعية، وصناعية، والتأمل فيها، حيث «إن لنا كتبا نقرؤها مما شاهدها الناس، ولايحسنون قراءتها، وهى صورة أشكال الموجودات بما هى عليه الآن من تركيب الأفلاك، وأقسام البروج وحركات الكواكب، وأمهات الأركان، واختلاف جواهر المعادن، وفنون أشكال النبات، وعجائب هياكل الحيوان»[٣٧].

٤ - **ومن مصادرهم أيضًا: ما يسمونها الكتب الإلهية التى «لايمسها إلا المطهرون الملائكة:** وهى جواهر النفوس،

وأجناسها، وأنواعها، وجزئياتها، وتصاريفها للأجسام، وتحريكها لها، وإظهار أفعالها بها، ومنها حالا بعد حال»[٣٨].

هذه هى المصادر التى استقى منها إخوان الصفا علومهم وفلسفتهم،؛ وقد استفادوا كذلك من كتب تاريخ الأديان والفرق الإسلامية وغير الإسلامية التى اطلعوا عليها فى عصرهم، فعملهم فى الحقيقة موسوعى يعكس جملة المعارف التى انتهى إليها عصرهم مع تأويلاتهم المذهبية الخاصة.

أما فيما يتصل بقيمة «رسائل إخوان الصفا» فقد قيل إنها أشبه بدائرة معارف شاملة لعلوم ذلك العصر[٣٩]. وقد جاءت الرسائل متأثرة بفلسفة اليونان وغيرها مما تناهى إلى الحضارة الإسلامية من «علوم الأوائل»، ومما تطرقت إليه جهود المسلمين فى ذلك العصر الزاهر من تاريخهم.

فقد اصطبغ **القسم الأول** منها: بالفيثاغورية، والأفلاطونية، والأرسطية.

والقسم الثانى متأثر بأرسطو فى طبيعياته.

والقسم الثالث متأثر بالفيثاغورثية والأفلاطونية والأرسطية، والقسم الرابع اجتمعت فيه كافة العناصر المؤثرة فى الفلسفة الإسلامية، سواء منها الشرقى، والغربى، والفلسفى، والعلمى، والدينى، والأدبى، والفنى؛ بل الخرافى والأسطورى أيضًا[٤٠].

وبسبب مزج إخوان الصفا لآرائهم بآراء غيرهم من أهل الفلسفات الأخرى، ونزوعهم إلى التوفيق أو التلفيق بين هذه الفلسفات والفلسفة الإسلامية؛ فإنها لم تلق قبولا فى البيئة الإسلامية، لذلك نرى التوحيدى يصف الرسائل بأنها «مبثوثة من كل فن بلا إشباع ولا كفاية، وفيها خرافات، وكنايات، وتلفيقات، وتلزيقات، وقد غرق الصواب فيها لغلبة الخطأ عليها»[٤١]. أما الإمام الغزالى فيرى أن كلامهم «هو على التحقيق حشو الفلسفة»[٤٢]. أى أنه فكر فلسفى ضعيف لايتسم بالأصالة أو القوة.

وعلى أية حال فقد سعى الإخوان إلى تحقيق غايتهم وهدفهم؛ وهو بناء مدينتهم الفاضلة، مستغلين الفلسفة كوسيلة لخدمة مذهبهم وترويج عقيدتهم. وقد حددت رسائلهم للجماعة جملة من المبادىء والقيم التى يسيرون عليها فى سائر العلاقات الداخلية بين الأعضاء، وفى كافة مجالات حياتهم، ونظام عيشهم. ولقد اشتملت الرسائل على الجانب الفكرى النظرى لمذهب الإخوان، واشتملت كذلك على الجوانب

العملية «واعلم أن العمل هو سلم المعراج، والمعرفة ـ أى العلم ـ هو النور الذى يسعى بين يديك، فبالسلم ترتقى، وبالنور تهتدى، وفقك الله وإيانا للعلم والعمل برحمته»[٤٣].

ويظهر مما نجده فى الرسائل أنها كانت تستخدم كوسيلة لجذب أعضاء جدد لإخوان الصفا، فهم يقولون: «واعلم يا أخى ـ أيدك الله وإيانا بروح منه ـ بأن مثل صاحب هذه الرسائل مع طالبى العلم، ومؤثرى الحكمة، ومن أحب خلاصه، واختار نجاته، كمثل رجل حكيم جواد كريم، له بستان خضر نضر بهج مونق معجب طيب الثمرات، لذيذ الفواكه... فأراد لكرم نفسه، وسخاء سجيته، أن يدخلها كل مستحق... فنادى فى الناس أن هلموا وادخلوا البستان وكلوا من ثماره ما اشتهيتم... فلم يجبه أحد، ولم يصدقه خلق... فرأى الحكيم من الرأى أن وقف على باب البستان، وأخرج مما فيه تحفا وطرفا ولطفا من كل ثمرة طيبة... فكل من مر به عرضها عليه وشهاها إليه وذوقه منها وحياه بها... حتى إذا ذاق وشم... وعلم أنه قد وقف على جميع ما فى البستان، ومالت إليه نفسه، واشتاق إلى دخول البستان، وتمناه وقلق إليه ولم يصبر عنه، فقال له عند ذلك: ادخل البستان وكل ما شئت واختر ما شئت[٤٤].

هذا وقد اتصفت هذه الرسائل بصفة الشمول والاستيعاب، وبالنزعة التوفيقية المغطاة بنزعة روحية أخلاقية، لا تخلو من ميل أسطورى يصح فيه السحر، ويصدق التنجيم، ويستخدم كل أولئك لترويج الأفكار والمذهبية الاسماعيلية، والأوضاع التنظيمية.

(جـ) **فلسفة إخوان الصفا**: وفلسفة الإخوان مزيج من الفلسفة اليونانية، والهندية، والأديان والشرائع السماوية، وسائر الفلسفات الإنسانية التى تناهت إليهم، وتقوم على أساس من نظرية الفيض، وفلسفة الأعداد والرموز، والتوفيق بين الدين والفلسفة.

وقد لا نستطيع فى هذه العجالة أن نورد كل آراء إخوان الصفا الفلسفية، فسنحاول فقط أن نأتى بإشارات موجزة إلى جوانب من هذه الفلسفة:

١ - **ففى نظرية المعرفة**: يرى إخوان الصفا أن الإنسان يولد صفحة بيضاء لا يعلم شيئًا، وهم فى هذا الرأى متأثرون بالقرآن الكريم الذى يقول: ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون** ﴾[٤٥].

وهم لا يقبلون القول بأن النفس إنما تصل إلى معارفها بالتذكر، وهو رأى بعض الفلاسفة الذين احتجوا خطأ بقول أفلاطون:

«العلم تذكر»، وإنما أراد أفلاطون - فى رأيهم - أن النفس فيها قوة العلم والمعرفة. وهم يرون أن جميع المعارف ترجع إلى إدراك الحواس لها، حيث يقولون: اعلم أن كثيرًا من العقلاء يظنون أن الأشياء التى تعلم بأوائل العقولة مركوزة... ويسمون العلم تذكرًا ويحتجون بقول أفلاطون: العلم تذكر وليس الأمر كما ظنوا، وإنما أراد أفلاطون بقوله: العلم تذكر أن النفس علامة بالقوة، فتحتاج إلى التعليم حتى تصير علامة بالفعل، فسمى العلم تذكرًا.... والدليل على صحة ما قلنا: أن كل ما لا تدركه الحواس بوجه من الوجوه لاتتخيله الأوهام، وما لا تتخيله الأوهام، لا تتصوره العقول... وعلى هذا القياس حكم سائر المعقولات، فإنها مأخوذة أوائلها من الحواس»[٤٦]. وكلما كان الإنسان أكثر محسوسات ولها أكثر تأملا كانت المعقولات عنده أكثر عددًا.

٢ - **الله والعالم:** يرى إخوان الصفا أن العالم فاض عن الله - سبحانه، متأثرين فى ذلك بالأفلاطونية التى مزجوها بفلسفة فيثاغورس فى الأعداد، وبفلسفة الطبيعيين من القول بالعناصر الأربعة، وبفلسفة أرسطو التى تقول بالهيولى الصورة[٤٧]، فى إطار منهجهم التوفيقى أو التلفيقى الذى سلكوه فى تلك الرسائل.

ويضع الإخوان - فى هذا الصدد - ثلاثة افتراضات لكيفية نشوء العالم وما فيه من كائنات وإبداع البارى له؛ ويرون أن كل إنسان عاقل لابد أن يعتقد فيها أحد هذه الافتراضات:

(أ) إما أن يظن ويتوهم بأنها أُبدعت دفعة واحدة وأخرجها البارى تعالى من العدم إلى الوجود على ما هى عليه الآن.

(ب) أو يظن ويتوهم بأنها أُبدعت على تدريج فأُخرجت على ترتيب أولا فأولا إلى آخرها على ممر العصور والأزمان.

(جـ) أو يقول: إن بعضها أُخرج دفعة وبعضها أُخرج على التدريج.

فأما الرأى الأول الذى يقول: إن العالم وما فيه أبدع دفعة واحدة بلا زمان فإنه لا يجد - عند إخوان الصفا - دليلا عليه من الشاهد، ومن ثم يتشككون فيه.

وأما الرأى الثانى القائل: بأن موجودات العالم أُبدعت وأُخرجت من العدم إلى الوجود على تدريج ونظام وترتيب، فإنه يجد شواهد كثيرة من الموجودات باستقراء واحد عند إخوان الصفا.

والرأى الثالث القائل: بأن بعضها أُبدع وأُحدث دفعة واحدة وبعضها على التدريج، فهو يحتاج إلى أن يبين المقصود به ويشرحه

ويفصله، ويبدو أنه الفرض الراجح والرأى المفضل لدى الإخوان.

فالأمور الطبيعية أحدثت وأبدعت على التدريج بمرور العصور والأزمان، أما الأمور الإلهية الروحانية فحدوثها دفعة واحدة مرتبة منتظمة بلا زمان ولا مكان ولا هيولى ذات كيان، بل بقوله تعالى: ﴿**كن فيكون**﴾ والأمور الروحانية الإلهية هى العقل الفعال، والنفس الكلية، والهيولى الأولى، والصور المجردة[٤٨].

ولما كان الله تعالى تام الوجود، كامل الفضائل، عالمًا بالكائنات قبل كونها، قادرًا على إيجادها متى شاء، لم يكن من الحكمة اللائقة به ـ عند إخوان الصفا ـ أن يحبس تلك الفضائل فى ذاته، فلا يجود بها ولا يفيضها. «فإذًا بواجب الحكمة أفاض الجود والفضائل منه، كما يفيض من عين الشمس النور والضياء، ودام ذلك الفيض منه متصلا متواترا غير منقطع، فيسمى أول ذلك الفيض العقل الفعال، وهو جوهر بسيط روحانى، نور محض... وفيه صور جميع الأشياء... وفاض من العقل الفعال... العقل المنفعل... وهى النفس الكلية، وهى جوهرة روحانية بسيطة قابلة للصور والفضائل من العقل الفعال على الترتيب والنظام... وفاض من النفس الهيولى الأولى وهى جوهرة بسيطة روحانية قابلة من النفس الصور والأشكال بالزمان شيئًا بعد شىء؛ فأول صورة قبلت الهيولى الطول والعرض والعمق، فكانت بذلك جسمًا مطلقًا وهو الهيولى الثانية. ووقف الفيض عند وجود الجسم ولم يفض منه جوهر آخر»[٤٩].

«ثم إن الجسم قبل الشكل الكرى، الذى هو أفضل الأشكال فكان من ذلك عالم الأفلاك والكواكب ما صفا منه ولطف، الأول فالأول من لدن الفلك المحيط إلى منتهى فلك القمر، وهى تسع أكر بعضها فى جوف بعض... ثم دون فلك القمر الأركان الأربعة التى هى النار، والهواء، والماء، والأرض... ولما ترتبت هذه الأكر بعضها فى جوف بعض، كما أراد باريها جل ثناؤه... ودارت الأفلاك بأبراجها وكواكبها على الأركان الأربعة، وتعاقب عليها الليل والنهار، والشتاء والصيف... واختلط بعضها ببعض، فامتزج اللطيف منها بالكثيف، والثقيل بالخفيف، والحار بالبارد، والرطب باليابس، تركبت منها على طول الزمان أنواع التراكيب التى هى المعادن والنبات والحيوان... فالمعادن أشرف تركيبًا من الأركان، والنبات أشرف تركيبًا من المعادن، والحيوان أشرف تركيبًا من النبات، والإنسان أشرف تركيبًا من جميع الحيوانات... وقد اجتمع فى تركيب الإنسان جميع معانى الموجودات من البسائط والمركبات... لأن

الإنسان مركب من جسد غليظ جسمانى، ومن نفس بسيطة روحانية. فمن أجل هذا سمت الحكماء الإنسان عالمًا صغيرًا، والعالم إنسانًا كبيرًا»[٥٠].

هذا ويرى إخوان الصفا أن «المحاسن والفضائل والخيرات كلها إنما هى فيض من الله، وإشراق من نوره على العقل الكلى، ومن العقل الكلى على النفس الكلية، ومن النفس الكلية على الهيولى»[٥١].

وهم يرون أيضًا أن البارى ـ جل ثناؤه ـ نسبته من الموجودات كنسبة الواحد من العدد والعقل كالاثنين، والنفس كالثلاثة، والهيولى كالأربعة، وسائر الخلائق مركبة من الهيولى والصورة المختارة عين من النفس الكلية، والنفس الكلية منبعثة من العقل الكلى، والعقل مبدع بأمر البارى ـ جل ثناؤه ـ أبدعه الله من لاشىء، وصور فيه جميع الأشياء بالقوة والفعل[٥٢].

وإذا كان الواحد أصل العدد ومنشأه، ومن الواحد يتألف العدد، قليله وكثيره، فالواحد ـ إذن هو علة العدد. وكذلك البارى ـ جلت أسماؤه ـ هو علة الموجودات وموجدها «كما أن تكرار الواحد نشوء العدد وتزايده، كذلك من فيض البارى وجوده نشأة الخلائق وتمامها وكمالها».

وهكذا نرى أن إخوان الصفا يقولون: إن الكون أشبه بعالم الأعداد، بل إن الموجودات أعداد تعيش فى اتساق. ونسبة البارى تعالى إلى الموجودات كنسبة الواحد من العدد والعقل والنفس والهيولى كالاثنين والثلاثة والأربعة ـ كما سبق ذكره. وعن الله تعالى تفيض كل الموجودات. ويسير الفيض فى تسع درجات وفقًا للأرقام التسعة، فالله أو الموجود الأول قديم قائم بنفسه، حكيم قادر عليم ومنه يصدر الفيض؛ وأول موجود يصدر عنه هوالعقل الفعال، وهو جوهر بسيط أنشأه الله كما أنشأ الاثنين من الواحد بالتكرار، وأودع فيه جميع صور الموجودات حتى تفيض منه تلك الموجودات. ومن هذا العقل الفعال أو العقل الأول أو العقل الكلى تفيض النفس الكلية، وهى العلة المنفعلة للعقل الفعال، وهى التى تحرك العالم وتشكله وتصوره. ويفيض من النفس الكلية الجسم الكلى أى جملة الوجود المادى، ويفيض منها أيضًا الهيولى الأولى، وهى عندهم جوهر بسيط روحانى يقبل من النفس الصور والأشكال بالزمان شيئًا فشيئًا؛ إذ إن فيه استعدادًا لأن يتخذ كل صورة من صور المصنوعات الإلهية الأولى كالماء والتراب وغيرهما. ولما كانت أول صورة قبلتها الهيولى الأولى هى الطول والعرض والعمق فيفيض بذلك الجسم المطلق أو الهيولى الثانية. وهنا يتوقف فيض العقل

الفعال وأثره فى الفيوضات التالية لأنها ناقصة فى الرتبة عن الجواهر الروحانية، بعد ذلك الجسم الكلى المطلق، تأتى العلل، ثم العناصر الأربعة، ثم الأجسام الجزئية.

ومع أن نظرية الفيض التى قال بها إخوان الصفا تؤدى إلى القول بأن العالم قديم إلا أنهم ناقضوا أنفسهم وحاولوا إثبات أن العالم حادث له بداية، وأن له نهاية، كى يثبتوا أن نظريتهم لا تتناقض مع العقيدة الإسلامية.

٣ - **تطور الكائنات**: يرى إخوان الصفا أن الله ـ جل ثناؤه ـ عندما أبدع الموجودات واخترع الكائنات جعل أصلها كلها من هيولى واحدة، وخالف بينها بالصور المختلفة، وجعلها أجناسًا وأنواعًا مختلفة متباينة، وقوى ما بين أطرافها وربط أوائلها وأواخرها بما قبلها رباطا واحدًا على ترتيب ونظام، لتكون الموجودات كلها عالما واحدا، تدل على صانع واحد.

فالكائنات التى دون فلك القمر، وهى المعادن، والنبات، والحيوان، والإنسان، يستحيل بعضها إلى بعض، حيث إن «المعادن تستحيل إلى أجسام النبات، وأجسام النبات تستحيل إلى أجسام الحيوان وأشرف الحيوان الإنسان»(٥٣). ويقولون فى موضع آخر: «إن ما دون فلك القمر، لطيف وكثيف يجرى عليه التغير والاستحالة»(٥٤).

والمعادن عندهم متصلة أوائلها بالتراب وأواخرها بالنبات، والنبات متصل آخره بالحيوان، والحيوان متصل آخره بالإنسان(٥٥). وكل جنس من هذه الأجناس وكل نوع منها يتدرج من الأدنى إلى الأعلى.

٤ - **النفس**: والنفس عند إخوان الصفا «جوهرة بسيطة روحانية حية علامة فعالة، وهى صورة من صور العقل الفعال»(٥٦). والنفس الجزئية جزء من النفس الكلية ولكن ليست منفصلة منها ولا هى(٥٧) إياها بعينها. وكانت النفس فى العالم الروحانى أو الملأ الأعلى مقبلة على العقل الفعال تقبل منه الفيض والفضائل والخيرات، فلما امتلأت بالخيرات فاضت هى من فضائلها على الهيولى، فأنزل الله عقابه بها فأخرجها من الملأ الأعلى وفرض عليها أن تتصل بالأجسام السفلية وتفارق الأجرام العلوية، كأنما يتأولون هبوط آدم من الجنة.

وزمان نزول النفس إلى الجسد المخصوص بها هو يوم مسقط النطفة لذلك الجسد فى الرحم. وتخضع النفس وهى فى الرحم لتأثير الكواكب(٥٨) فيما يعتقد الإخوان.

وتبقى النفس فى الجسد حتى تصبح مستعدة للحياة الروحانية الكاملة فى الملأ

الأعلى. والموت هو مفارقة النفس للجسد، ومفارقة النفس للجسد هى القيامة الصغرى. والدنيا دار عذاب للجسد، أما الحياة الثانية للنفس بعد موت الجسد فهى الحياة الحقيقية، حياة الكمال، وحياة السعادة والنعيم.

فإذا فارقت النفوس الجزئية أجسادها، ولم يبق فى هذا العالم المادى حياة، تعود النفس الكلية إلى الله فيبطل العالم ثم يبطل الوجود كله ماعدا الله؛ وهذه هى القيامة الكبرى وهى نهاية للعالم وخراب له وبعد ذلك يعود الفيض من جديد، فى دورات أزلية لانهاية لها.

٥ - **الفلسفة الاجتماعية والسياسية:** يرى إخوان الصفا - فى مجال التنظيم الاجتماعى - أن الإنسان فى حاجة إلى التعاون، لأنه لا يستطيع أن يعيش وحده منفردًا؛ فهو محتاج فى معاشه إلى إحكام صنائع شتى لا يستطيع إنسان واحد أن يُتقنها؛ «لأن العمر قصير والصنائع كثيرة، فمن أجل هذا اجتمع فى كل مدينة أو قرية أناس كثيرون لمعاونة بعضهم بعضًا»(٥٩). فانقسم الناس - بحسب الحكمة الإلهية والعناية الربانية - إلى جماعات تعمل، كل جماعة فى تخصص من التخصصات التى يحتاجها الناس فى حياتهم الدنيا. وهذه الأفكار عن أن الإنسان مدنى بطبعه، وعن الحاجة إلى تقسيم العمل، والتضافر الاجتماعى فى إطار مدينة أو دولة أو مجتمع هى أفكار معروفة متداولة فى الوسط الفكرى الإسلامى، عرضها الإخوان بطريقتهم الخاصة.

فقد جعل «فى طباع بعض الحيوانات وجبلتها الألفة والأنس والمودة... ليدعوها ذلك إلى اجتماع التعاون لما فيه صلاحها وكثرة منافعها.. ثم اجتمع الناس فى المدن والقرى، وتزاحموا لشدة حاجتهم إلى معاونة بعضهم بعضا، لأن الإنسان لايقدر أن يعيش وحده إلا عيشا نكدا»(٥٩).

وهذا الاجتماع الإنسانى اجتماع طبيعى وضرورى ومستمر، لأنه لا يمكن لإنسان بقوته الجزئية أن يستنبط جميع العلوم والصنائع التى يحتاجها البشر(٦٠)، ولأن الناس يتفاوتون فى درجات عقولهم تفاوتًا بعيدًا، وكذلك يختلفون فى استعداداتهم الطبيعية وخواص نفوسهم(٦١).

وغاية التعاون عند إخوان الصفا هى تحقيق غرضين:

أحدهما طيب العيش فى الدنيا.

والثانى التمكن من الخلاص فى الآخرة(٦٢).

وهم يقسِّمون المجتمع الإنسانى إلى طبقات أو طوائف مختلفة لا يحصى عددها إلا الله - جل ثناؤه - على حد تعبيرهم، إلا أنها طبقات غير واضحة المعالم، وسبب ذلك اختلاف المعايير التى صنفوا الطبقات على أساسها؛ فهم يقسمونها على أسس مادية إلى صناع، وتجار، وأغنياء، وفقراء، وعلى أسس معنوية إلى طبقات محمودة، وأخرى غير محمودة(٦٣).

وعلى أية حال يمكن القول بأن إخوان الصفا يقسمون طبقات المجتمع إلى أربع هى:

طبقة العلماء ورجال الدين؛ وهم أهل الشريعة من الأنبياء، وخلفائهم، والقضاة، والعلماء، والفقهاء، والأدباء وغيرهم، وتلك هى الطبقة المحمودة عندهم(٦٤).

والطبقة الثانية: هى طبقة الحكام والساسة، وهى تضم إلى جانب الملوك والرؤساء، جنود الملك، وأعوانه من الوزراء والكتاب، والعمال، وأصحاب الدواوين، وجباة الخراج، والخدم، والغلمان، والجوارى وغيرهم.

وأما الطبقة الثالثة فهى: طبقة «أوساط الناس»، وهم التجار، والصناع، وأصحاب الحرف وغيرهم.

وأما الطبقة الرابعة فهى: الطبقة الدنيا، وهم الذين توفرت لهم أسباب البطالة، والفراغ، من الضعفاء ومن شاكلهم من الفقراء والمساكين(٦٥).

ولكل أمة من الأمم - عند إخوان الصفا - سمات وصفات خاصة بها دون غيرها، فهم يقولون: «إنك تجد إذا تأملت، لكل أمة من الناس ألحانا ونغمات يستلذونها ويفرحون بها، لايستلذها غيرهم ولا يفرح بها سواهم، مثل غناء الديلم والأتراك والأعراب والأرمن والزنج والفرس والروم وغيرهم من الأمم المختلفة الألسن والطباع والأخلاق والعادات... وهكذا نجد حكمهم فى مأكولاتهم ومشروباتهم وفى مشموماتهم وملبوسهم وسائر الملاذ والزينة والمحاسن، كل ذلك بحسب تغيرات أمزجة الأخلاط، واختلاف الطبائع، وتركيب الأبدان، والأماكن والأزمان(٦٦).

فالعناصر التى تميز أمة من أخرى - عند إخوان الصفا - كما يظهر من هذا النص الذى ذكرناه هى وحدة اللغة والطباع، وتشابه الأخلاق، والعادات والتقاليد المشتركة، ووحدة المكان، وتشابه الألوان وتركيب الأبدان.

وللدولة عند إخوان الصفا عمر معين، وأدوار تتقلب فيها بحسب أحكام النجوم والقرانات؛ فهم يقولون: «واعلم يا أخى بأن أمور هذه الدنيا دول ونوب، تدور بين أهلها قرنا بعد قرن، ومن أمة إلى أمة، ومن بلد إلى

بلد.. واعلم بأن كل دولة لها وقت منه تبتدى، وغاية إليها ترتقى، وحدّ إليه تنتهى؛ فإذا بلغت أقصى غاياتها ومدى نهاياتها تسارع إليها الانحطاط والنقصان، وبدا فى أهلها الشؤم والخذلان، واستأنف فى الآخرين من القوة والنشاط والظهور والانبساط، وجعل كل يوم يقوى هذا ويزيد، ويضعف ذاك وينقص، إلى أن يضمحل الأول المقدم، ويستمكن الآتى المتأخر. والمثال فى ذلك مجارى أحكام الزمان، وذلك أن الزمان كله نصفان، نصفه نهار مضىء، ونصفه ليل مظلم، وأيضًا نصفه صيف حار، ونصفه شتاء بارد، وهما يتداولان فى مجيئهما وذهابهما، كلما ذهب هذا، رجع هذا، وتارة يزيد هذا، وينقص هذا، وكلما نقص من أحدهما، زاد فى الآخر بذلك المقدار، حتى إذا تناهيا إلى غايتهما فى الزيادة والنقصان، ابتدأ النقص فى الذى تناهى فى الزيادة، وابتدأت الزيادة فى الذى تناهى فى النقصان، فلا يزالان هكذا، إلى أن يتساويا فى مقداريهما، ثم يتجاوزا على حالتيهما إلى أن يتناهيا فى غايتهما من الزيادة والنقصان. وكلما تناهى أحدهما فى الزيادة ظهرت قوته وكثرت أفعاله فى العالم، وخفت قوة ضده وقلت أفعاله. فهكذا حكم الزمان فى دولة أهل الخير ودولة أهل الشر، تارة تكون الدولة والقوة وظهور الأفعال فى العالم لأهل الخير، وتارة تكون الدولة والقوة وظهور الأفعال لأهل الشر... واعلم بأن الدولة والملك ينتقلان فى كل دهر وزمان ودور وقران من أمة إلى أمة، ومن أهل بيت إلى أهل بيت، ومن بلد إلى بلد...»(٦٧).

ويبشر الإخوان بقرب ظهور دولة أهل الخير بعد أن بلغت دولة الشر غايتها وشارفت نهايتها «وليس بعد التناهى فى الزيادة إلا الانحطاط والنقصان»(٦٨).

ومن ثم فهم يبدأون فى بناء المدينة الفاضلة إلى أن يحين وقت ظهورها فى الموعد المحدد؛ و«دولة أهل الخير يبدأ أولها من قوم علماء حكماء وخيار فضلاء، يجتمعون على رأى واحد ويتفقون على مذهب واحد ودين واحد، ويعقدون بينهم عهدًا وميثاقًا أن لا يتجادلوا ولا يتقاعدوا عن نصرة بعضهم بعضا، ويكونون كرجل واحد فى جميع أمورهم، وكنفس واحدة فى جميع تدبيرهم فيما يقصدون من نصرة الدين وطلب الآخرة(٦٩).

وهم يستخدمون التنجيم فى التبشير بقرب ظهور دولة أهل الخير وزوال دولة أهل الشر، بل يستخدمونه لتحديد موعد ظهور رئيس المدينة الفاضلة أو الإمام ـ أمير المؤمنين الغائب(٧٠).

والمرأة فى دولة إخوان الصفا أو مدينتهم

الفاضلة ذات وضع غير محترم؛ فهى من الناحية العقلية توضع مع الصبيان والجهال والخدم والحمقى، وليس لها قيمة من الناحية الاجتماعية إلا أنها تساعد على استمرار النسل فى الأرض، وأنها تكون زوجا للذى لا يستطيع التعفف، ولهذا فهم لايدخلون النساء فى جماعتهم[٧١].

والهدف من السياسة عند إخوان الصفا «هو صلاح الموجودات وبقاؤها على أفضل الحالات وأتم الغايات»، والسياسة ـ عندهم: «لا تتم إلا بعد وجدان الرياسة»[٧٢] فهى العمل من أجل كمال الرياسة وتمام الولاية فى تدبير شئون الناس.

وهم يرون أن الرياسة استعداد فطرى فلا ينبغى أن يتصدى لها إلا من لديه هذا الاستعداد الفطرى؛ فهم يعدون «حب الرياسة من غير استحقاق»[٧٣] آفة من آفات العقل البشرى. والتنازع على الرياسة من غير استحقاق لا يؤدى إلا إلى الخلاف والشقاق فى سبيل نيلها، «لأنه إذا كثر الطالبون للملك، كثر التنازع بينهم، وإذا كثر التنازع كثر الشغب، واضطربت الأمور، وانفسد النظام؛ وفساد النظام يتبعه البوار والبطلان»[٧٤].

ويقسم إخوان الصفا السياسة إلى خمسة أقسام هى:

١ - **السياسة النبوية**؛ وهى معرفة كيفية وضع النواميس المرضية والسنن الزكية، وسياسة النفوس الشريرة بالرأى الصائب، والعادات الجميلة، والأعمال الزكية، والأخلاق الحميدة، لترجع إلى سُبل النجاة، وترغب فى جزيل الثواب. وهذه السياسة تختص بها الأنبياء والرسل، ـ صلوات الله عليهم ـ[٧٥]. وهى أرقى أنواع السياسات، لأنها «من وضع الشرائع الإلـٰهية»[٧٦].

٢ - **والسياسة الملوكية**؛ وهى معرفة حفظ الشريعة على الأمة، وإحياء السنة فى الملة، بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وإقامة الحدود، وإنفاذ الأحكام التى رسمها صاحب الشريعة، ورد المظالم، وقمع الأعداء، وكف الأشرار، ونصرة الأخيار. وهذه السياسة يختص بها خلفاء الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ، والأئمة المهديون الذين قضوا بالحق، وبه كانوا يعدلون[٧٨].

٣ - **والسياسة العامة**؛ وهى الرياسة على الجماعات، كرياسة الأمراء على البلدان والمدن، ورياسة الدهاقين على أهل القرى، ورياسة قادة الجيوش على العساكر وما شاكلها. وهى تعنى بمعرفة طبقات المرؤوسين وترتيب مراتبهم، واستخدامهم فيما يصلحون من الأمور والأعمال اللائقة بكل واحد منهم[٧٨].

٤ - **والسياسة الخاصة أى الشخصية**؛ وهى «معرفة كل إنسان كيفية تدبير منزله وأمر معيشته، ومراعاة أمر خدمه وغلمانه، وأولاده ومماليكه، وأقربائه، وعشرته مع جيرانه، وصحبته مع إخوانه، وقضاء حقوقهم، وتفقد أسبابهم، والنظر فى مصالحهم من أمور دنياهم وآخرتهم»[٧٩].

ويفرق الإخوان بين نوعين من هذه السياسة الفردية أو الشخصية؛ فهناك السياسة الخاصية الجسمانية، وهى المتبعة إزاء الأهل ومن يجرى مجراهم فى النسبة الجسمانية كالعبيد والغلمان والحاشية وغيرهم. **وهناك السياسة الخاصية ـ النفسانية**، وهى المتبعة حيال الأصدقاء، الذين هم أهل النسبة النفسانية الروحانية[٨٠].

٥ - **السياسة الذاتية**؛ وهى نظر كل امرىء فى ذات نفسه، ومعرفة كل إنسان لنفسه وأخلاقه، وتفقده أفعاله وأقاويله فى حال شهواته وغضبه ورضاه، والنظر فى جميع أموره[٨١]. وهذه السياسة تتعلق بأمور الجسد وأمور النفس جميعًا، فيما عرف عند إخوان الصفا بالسياسة الجسمانية والسياسية النفسية، وهما مستويان فى التدبير كما يظهر فى هذه المرتبة وفى التى قبلها.

وهذه السياسة فى غاية الأهمية عند إخوان الصفا؛ لأن أى نفس «ارتاضت فى سياسة جسدها كما يجب، أمكنها سياسة الأهل والخدام والغلمان. ومن ساس أهله بسيرة عادلة، أمكنه أن يسوس قبيلة، ومن ساس قبيلة كما يجب، أمكنه أن يسوس أهل المدينة كلهم؛ ومن ساس أهل المدينة كما يجب، أمكنه أن يسوس الناموس الإلـٰهى»[٨٢].

والاجتماعات الكاملة عند إخوان الصفا هى المدينة، والأمة، والدولة العالمية؛ فالمدينة ـ هى أصغر وحدة اجتماعية كاملة، ويشبهونها ببنية الجسد، وتركيب أجزائه، وتأليف أعضائه، ويشبهون أهل المدينة بالنفس الساكنة فى الجسد، وأعمال أهلها وتصرفاتهم بأعمال النفس وتصرفاتها مع الجسد، والمحال والمنازل والبيوت فيها بأعضاء الجسد ومفاصله وأوعيته ومجاريه[٨٣].

وإذا كان الاجتماع الفاضل بين البشر عند إخوان الصفا يؤدى إلى صلاح البلاد فى نهاية الأمر، لأن الاجتماع يؤدى إلى حدوث الصداقة والصداقة هى أسّ الأخوة، والأخوة أُسّ المحبة، والمحبة أُوسّ إصلاح الأمور، وإصلاح الأمور صلاح البلاد، وصلاح البلاد بقاء العالم وبقاء النسل، فإن هناك أسبابا ـ فى الوقت نفسه ـ تمنع الناس من هذا الاجتماع الفاضل، وهذه الأسباب هى:

١ – سوء أعمال الناس.

٢ – فساد آرائهم.

٣ – رداءة أخلاقهم.

٤ – تراكم جهالاتهم.

والإخوان يرون أن اجتماعهم هو الاجتماع الفاضل، وأن تعاونهم هو التعاون المثالى، إذ هو تعاون لصلاح الحياة الدنيا والفوز فى الآخرة، ويقوم على المحبة والرحمة والشفقة والرفق والمساواة، ومن ثم فمدينتهم هى المدينة الفاضلة(٨٤).

٦ – **الفلسفة التربوية والأخلاقية:** الإنسان ـ عند إخوان الصفا ـ يولد صفحة بيضاء، كما أسلفنا، ثم يكتسب من أسرته والمحيطين به وأساتذته وغيرهم مايكتسب من علوم ومعارف وسلوك، بواسطة التقليد والتلقين وإعمال العقل.

والعلوم ـ عندهم ـ هى صور المعلومات فى نفس العالم، ولايكون العلم إلا بعد التعليم والتعلم، والتعليم إنما هو تنبيه النفس العلامة بالفعل للنفس العلامة بالقوة، والتعلم هو تصوّر النفس لصورة المعلوم(٨٥).

فصورة المعلوم لدى كل متعلم بالقوة، فإذا تعلمها صارت فيه بالفعل، إذ التعلم ليس شيئًا سوى الطريق من القوة إلى الفعل، والتعليم ليس شيئًا سوى الدلالة على الطريق، والأساتذة المعلمون هم الأدلاء، وتعليمهم هو الدلالة، والمعلوم هو المطلوب المدلول عليه(٨٦).

والنفس الإنسانية إنما تنال صور المعلومات من ثلاث طرق أو وسائل:

إحداها طريق الحواس.

والثانية طريق البرهان.

والأخيرة طريق الفكر والروية(٨٧).

وللبيئة تأثير كبير فى التربية، فالإنسان ابن بيئته يكتسب منها ما فيها من ثقافة ووسائل حياة، وسواء كان ذلك خيرًا أو شرًا.

ويرى إخوان الصفا أن النظر فى العلوم والمداومة على البحث عنها، والدرس لها، والمذاكرة فيها تقوّى الحذق بها والرسوخ فيها، وعلى هذا يجرى حكم سائر الأخلاق والسجايا التى ينطبع عليها الصبيان منذ الصغر، إما بأخلاق الآباء والأمهات أو الإخوة والأخوات، والأتراب والأصدقاء والمعلمين والأساتذة المخالطين لهم فى تصاريف أحوالهم. وعلى هذا القياس حكم الآراء والمذاهب والديانات جميعًا(٨٨).

والأخلاق عندهم نوعان:

«إما مطبوعة فى جبلة النفوس مركوزة فيها.

وإما مكتسبة معتادة من جريان العادة وكثرة استعمالها؛ ومن وجه آخر أيضًا: إن الأخلاق نوعان:

منها ما هى أصول وقوانين.

ومنها ما هى فروع وتابعة لها(٨٩).

والأخلاق المركوزة فى الجبلة هى: «تهيؤ ما فى كل عضو من أعضاء الجسد يسهل به على النفس إظهار فعل من الأفعال أو عمل من الأعمال... أو تعلم علم من العلوم أو أدب من الآداب أو سياسة من غير فكر ولا روية(٩٠).

والأخلاق المكتسبة منها ما هو محمود، ومنها ما هو مذموم؛ والمحمود منها ما هو بموجب العقل وقضاياه، ومنها ما هو بموجب أحكام الناموس وأوامره، وهكذا حكم المذموم منها(٩١).

ويرى إخوان الصفا أن «أصل جميع الخيرات وصلاح الإنسان كلها هى الأخلاق المحمودة المكتسبة بالاجتهاد والروية، والمركوزة فى الجبلة... وأن أصل جميع الشرور وفساد أمور الإنسان كلها هى الأخلاق المذمومة المكتسبة بالعادات الجارية منذ الصبا من غير بصيرة، أو ما كانت مركوزة فى الجبلة»(٩٢).

كما يرى الإخوان أن هناك عوامل أو وجوها تؤثر فى اختلاف أخلاق الناس وطبائعهم؛ فهى «تختلف من أربعة وجوه:

أحدها: من جهة أخلاط أجسادهم ومزاج أخلاطها.

والثانى: من جهة تربة بلدانهم واختلاف أهويتها.

والثالث: من جهة نشوئهم على ديانات آبائهم ومعلميهم وأساتذتهم ومن يربيهم ويؤدبهم.

والرابع: من جهة موجبات أحكام النجوم فى أصول مواليدهم، ومساقط نطفهم، وهى الأصل وباقيها فروع عليها»(٩٣).

والإنسان - عندهم - قابل لجميع سائر الأخلاق، وتعلم جميع العلوم والآداب والرياضات والمعارف والسياسات. والإنسان يستطيع عندهم أن يغير أخلاقه، وينتقل من خلق إلى خلق، وهى مواهب ترجع إلى العوامل السابق بيانها.

٧ - **التوفيق بين الدين والفلسفة:** هذا ويعد التوفيق بين الدين والفلسفة من القواعد التى استند إليها إخوان الصفا فى فلسفتهم، حيث يقوم هذا التوفيق على التأويل والتوفيق بين الظاهر والباطن، بحيث يمكن تأويل حقائق الدين بما يتفق مع الفلسفة القائمة على العقل.

ومن هنا فإن مذهبهم فى التأويل يتوقف على نظرتهم لكل من الدين والفلسفة، وعلى آرائهم الخاصة بفلسفة الظاهر والباطن، أو المثل والممثول - كما يعبرون.

فمن حيث العلاقة بين كل من الدين والفلسفة فإنهم يرون أن الهدف منهما واحد، إذ أن العلوم الحكمية (الفلسفة) والشريعة النبوية (الدين) كلاهما أمران إلٰهيان يتفقان فى الغرض المقصود منهما الذى هو الأصل، ويختلفان فى الفروع[٩٤] فهما يهدفان إلى تهذيب النفس الإنسانية، وإصلاحها، والوصول إلى الجنة ونعيمها، وهما يختلفان فى المنهج؛ فلكل منهما منهجه فى الوصول إلى الهدف بسبب الطبائع المختلفة والأعراض المتغايرة التى عرضت للنفوس الإنسانية؛ الأمر الذى أدَّى إلى اختلاف موضوعات الشرائع والديانات لكى تتلاءم مع هذه الطبائع المختلفة، فى الأزمنة المختلفة؛ «كما اختلفت عقاقير الأطباء وعلاجاتها بحسب اختلاف الأمراض العارضة للأجساد من الآلام والأوجاع، وبحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة.

ويرى الإخوان أن الفرق بين صاحب الشريعة وبين الفيلسوف هو فرق فى الشكل وليس فى المضمون، فصاحب الشريعة «لا ينسب إلى رأيه واجتهاده وقوته شيئا مما يقول، ويفعل، ويأمر، وينهى، فى وضع الشريعة، لكنه ينسبها إلى الواسطة التى بينه وبين ربه، من الملائكة التى توحى إليه فى أوقات غير معلومة. أما الحكماء والفلاسفة إذا استخرجوا علما من العلوم.. أو استخرجوا صنعة من الصنائع.. أو دبروا سياسة، نسبوا ذلك إلى قوة أنفسهم واجتهادهم وجودة رأيهم وفحصهم وبحثهم، وهذا خلاف ما يفعله واضع الشريعة»[٩٥]. وكل من النبى والفيلسوف واحد من النفوس الجزئية التى تتصور بصورة النفس الكلية أو تقاربها «وذلك بحسب قبولها ما يفيض عليها من العلوم والمعارف والأخلاق الجميلة، وكلما كانت أكثر قبولا كانت أفضل وأشرف من سائر أبناء جنسها»[٩٦].

ومن هنا فقد قام فكر إخوان الصفا وفلسفتهم على أساس الجمع بين الشريعة والفلسفة، حيث إن هدفهما واحد، ومن ثم فقد مجّدوا الفلسفة المزوجة بالشريعة وجعلوا الحكماء والكهنة فى مصاف الأنبياء والرسل، فمدينتهم الفاضلة تجمع هؤلاء جميعًا، حيث تضم سقراط، وأفلاطون، وفيثاغورس وغيرهم إلى جانب محمد ﷺ وغيره من الرسل والأنبياء عليهم السلام[٩٧].

والفلسفة عندهم أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة، ومن ثم فقد جعلوها فى مرتبة تالية للشريعة[٩٨]. ومن أجل هذا نجدهم يهاجمون المتفلسفين الذين ينكرون الشرائع أو يهملون أداء فروضها والعمل بأحكامها ووصفوهم بأنهم «شياطين الإنس والجن»[٩٩]. ويرى الإخوان أن هناك أمورًا لا يستطيع

العقل إدراكها ولا سبيل إلى معرفتها إلا عن طريق الوحى[١٠٠].

وإذا كان الناس يتفاوتون فى الإدراك العقلى للأشياء، كان من الصعب - من وجهة نظرهم - أن يذكر الأنبياء بعض الحقائق التى يدق فهمها على ضعفاء العقول من الناس، ومن ثم جاءت الألفاظ النبوية مشتركة المعانى ليحمل كل إنسان بحسب طاقته واتساع معرفته، والخواص والحكماء يعلمون الغرض والحقيقة، الأمر الذى يؤدى إلى أن الحقائق التى لا يعلمها إلا الخاصة غلفت بغلاف ظاهرى ليفهمها عامة الناس بظاهرها، وهنا نجد فلسفة الظاهر والباطن، والفلسفة الباطنية.

تلكم هى ملامح عامة من فلسفة إخوان الصفا فى قضايا المعرفة، وصلة الله بالعالم، وتطور الكائنات الحية، والنفس الإنسانية، والنظم الاجتماعية والسياسية، والفلسفة التربوية والأخلاقية، والتوفيق بين الفلسفة والدين.

وقبل ذلك كله فإن هذه الجماعة ذات موقف سياسى، وانتماء مذهبى، وولاء شيعى يرتبط بالفكر الإسماعيلى كما تدلنا على ذلك رسائلهم التى حملت أفكارهم وفلسفتهم ونظامهم، وكما يؤكد جمهور الباحثين الذين توافدوا على دراسة هذه الرسائل والأفكار.

ا.د./ محفوظ على عزام

الهوامش:

١ - شريف يحيى الأمين: معجم الفرق الإسلامية، دار الأضواء، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٩م.
٢ - دى بور: مقال «إخوان الصفا» بدائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفنى ١٩٩٨م، مجلد ٢ ص ٥٦٣.
٣ - إخوان الصفا: رسائل ، دار صادر، بيروت جـ١ حتى ٢١.
٤ - السابق جـ٢ ص ٣٢٨.
٥ - السابق جـ٢ ص ٣٧٦.
٦ - السابق جـ٤ ص ٤١١ - ٤١٤.
٧ - السابق ص ٢٧٠.
٨ - دى بور: مقال إخوان الصفا بدائرة المعارف الإسلامية م٢ ص ٥٦٥.
٩ - جميل صليبا: إخوان الصفا، دائرة معارف ـ قاموس عام لكل من يطلب، بيروت ١٩٦٧ م ٥٥ ص ٤٥٤.
١٠ - إخوان الصفا: رسائل م١ ص ٩٩.
١١ - أبو حيان التوحيدى: كتاب الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين، وأحمد الزين، المكتبة المصرية، بيروت جـ٢ ص٣-٥.
١٢ - أحمد أمين: مقدمة كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبى حيان التوحيدى ص ف.
١٣ - عارف تامر: حقيقة إخوان الصفا وخلان الوفا، بيروت ١٩٥٧م ص ٧ - ٨.
١٤ - د. محمد فريد حجاب: الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٢م ص ٤٧.
١٥ - اليازجى وكرم: أعلام الفلسفة العربية، مكتبة لبنان سنة ١٩٩٠م ص ٤٠٠.
١٦ - التوحيدى: كتاب الإمتاع والمؤانسة ـ جـ ٢ ص ٤.
١٧ - عارف تامر: حقيقة إخوان الصفا وخلان الوفا ص ١٠ ، ١١.
١٨ - إخوان الصفا: رسائل جـ٤ ص ١٨٨.
١٩ - أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة جـ٢ ص ٥.
٢٠ - أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة جـ٢ ص ٥ - ٦.
٢١ - إخوان الصفا: رسائل، القاهرة ١٩٢٨ جـ١ ص ٦٢.
٢٢ - المرجع السابق جـ٤ ص ٢٢٠.
٢٣ - المرجع السابق جـ٤ ص ٢٣٥.
٢٤ - المرجع السابق جـ٤ ص ١٠٥.
٢٥ - المرجع السابق جـ٤ ص ٢١٤.
٢٦ - المرجع السابق جـ٤ ص ١١٤.
٢٧ - المرجع السابق جـ٤ ص ١١٢.
٢٨ - المرجع السابق جـ٤ ص ١١٩ - ١٢٠.
٢٩ - إخوان الصفا: رسائل، طبعة دار صادر، بيروت جـ١ ص ٢١.
٣٠ - المرجع السابق جـ١ ص ٤٣.
٣١ - المرجع السابق جـ١ ص ٢٨٢، وجـ٤ ص ٢٨٢.
٣٢ - إخوان الصفا: رسائل: دار صادر، بيروت جـ١ ص ٢٦٦ - ٢٧٥.
٣٣ - اليازجى وكرم: أعلام الفلسفة العربية ص ٤١٠.
٣٤ - إخوان الصفا: رسائل جـ٤ ص ٤١ - ٤٢.
٣٥ - المرجع السابق جـ٤ ص ١٦٧.
٣٦ - المرجع السابق جـ٤ ص ٤٢ ، ١٦٧.
٣٧ - المرجع السابق جـ٤ ص ١٦٧ - ١٦٨.
٣٨ - المرجع السابق جـ٤ ص ٤٢.
٣٩ - دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، تَرجمة الدكتور أبو ريدة، القاهرة ١٩٤٨م ص١١٢.

٤٠ - د. طه حسين: مقدمة رسائل إخوان الصفا، طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨م ص ١١ - ١٢.
٤١ - أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة جـ٢ ص ٥ - ٦.
٤٢ - الغزالى: المنقذ من الضلال ص ٥٥ وما بعدها.
٤٣ - إخوان الصفا: رسائل جـ٤ ص ٢١٧.
٤٤ - إخوان الصفا: رسائل جـ١ ص ٤٣ - ٤٤.
٤٥ - سورة النحل، الآية ٧٨.
٤٦ - إخوان الصفا: رسائل جـ٣ ص ٤٢٤ - ٤٢٥.
٤٧ - عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٣م ص ٣٨٦.
٤٨ - إخوان الصفا: رسائل جـ٣ ص ٣٥١ - ٣٥٢.
٤٩ - إخوان الصفا: رسائل جـ٣ ص ١٩٦ - ١٩٧.
٥٠ - إخوان الصفا: رسائل جـ٣ ص ١٨٧ - ١٨٨.
٥١ - إخوان الصفا: رسائل جـ٣ ص ٢٨٥.
٥٢ - إخوان الصفا: رسائل جـ١ ص ١٩٩.
٥٣ - المرجع السابق جـ٣ ص ١٨١.
٥٤ - إخوان الصفا: رسائل جـ٣ ص ٤٧.
٥٥ - إخوان الصفا: رسائل جـ٣ ص ١٢٧.
٥٦ - المرجع السابق جـ٣ ص ٢٢٤ - ٢٢٩.
٥٧ - المرجع السابق جـ٣ ص ٣٨٦.
٥٨ - المرجع السابق جـ٢ ص ٤٢٢.
٥٩ - إخوان الصفا: رسائل جـ١ ص ١٠٠.
٦٠ - إخوان الصفا: رسائل جـ٣ ص ٣٧٥.
٦١ - إخوان الصفا: رسائل جـ٣ ص ٤٠٤.
٦٢ - المرجع السابق جـ٣ ص ٤٢٥ - ٤٢٦.
٦٣ - المرجع السابق جـ٤ ص ٢٩٨.
٦٤ - المرجع السابق جـ١ ص ٢٨٥ - ٢٨٦، جـ ٢ ص ٣٣٨ - ٣٣٩.
٦٥ - المرجع السابق ص ٣٣٨.
٦٦ - إخوان الصفا: رسائل جـ٢ ص ٢٩٩، ٣٨٨، جـ٣ ص ٤٢٨.
٦٧ - إخوان الصفا: رسائل جـ١ ص ١٩٦.
٦٨ - إخوان الصفا: رسائل جـ١ ص ١٨٠ - ١٨١.
٦٩ - إخوان الصفا: رسائل جـ٤ ص ١٨٧.
٧٠ - إخوان الصفا: رسائل جـ١ ص ١٨١ - ١٨٢.
٧١ - إخوان الصفا: رسائل جـ٤ ص ٣٦٢.
٧٢ - عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين - بيروت ١٩٨٣م ص ٣٩٦.
٧٣ - إخوان الصفا: رسائل جـ١ ص ٣١٤.
٧٤ - إخوان الصفا: رسائل جـ٣ ص ٤٥٨.
٧٥ - إخوان الصفا: رسائل جـ١ ص ٢٩٢.
٧٦ - إخوان الصفا: رسائل جـ١ ص ٢٧٣.
٧٧ - إخوان الصفا: رسائل جـ٤ ص ١٢٨.
٧٨ - المرجع السابق: ص ٢٧٣ - ٢٧٤.
٧٩ - المرجع السابق: ص ٢٧٤.
٨٠ - المرجع السابق: ص ٢٥٨ - ٢٥٩.
٨١ - المرجع السابق ص ٤٨.

٨٢ – المرجع السابق جـ٣ ص ٤٨.
٨٣ – المرجع السابق جـ٢ ص ٣٨٠ ، ٣٨٥.
٨٤ – إخوان الصفا: رسائل جـ٤ ص ١٧٠ – ١٧١.
٨٥ – إخوان الصفا: رسائل جـ١ ص ٢٧٧.
٨٦ – المرجع السابق: جـ١ ص ٢٩٤.
٨٧ – المرجع السابق: جـ١ ص ٢٧٧.
٨٨ – المرجع السابق: جـ١ ص ٣٠٧.
٨٩ – إخوان الصفا: رسائل جـ١ ص٣١٠.
٩٠ – المرجع السابق جـ١ ص ٣٠٥.
٩١ – المرجع السابق جـ١ ص ٣٣٥.
٩٢ – المرجع السابق جـ١ ص ٣٦٦.
٩٣ – المرجع السابق جـ١ ص ٢٩٩.
٩٤ – إخوان الصفا: رسائل جـ٣ ص ٣٠.
٩٥ – إخوان الصفا: رسائل جـ٤ ص ١٣٦.
٩٦ – إخوان الصفا: رسائل جـ٢ ص ١٠.
٩٧ – إخوان الصفا: رسائل جـ٤ ص ١٨ – ١٩ ، ١٧٥.
٩٨ – إخوان الصفا: رسائل جـ٤ ص ٤١٢.
٩٩ – إخوان الصفا: رسائل جـ٣ ص ١٢، جـ٤ ص١٣٧.
١٠٠ – إخوان الصفا: رسائل جـ٣ ص ٢٢ – ٢٣.

مصادر البحث:

١– إخوان الصفا: الرسائل، طبعة القاهرة ١٩٢٨م، ودار صادر – بيروت.
٢ – دى بور: مقال إخوان الصفا، بدائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفنى، ١٩٩٨م.
– تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة أبو ريدة ـ القاهرة ١٩٤٨م.
٣ – شريف يحيى الأمين: معجم الفرق الإسلامية، دار الأضواء ـ بيروت ١٩٨٦م.
٤ – جميل صليبا: إخوان الصفا، دائرة المعارف، قاموس عام لكل فن ومطلب، بيروت ١٩٦٧م.
٥ – أبو حيان التوحيدى: كتاب الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت ـ صيدا.
٦ – أحمد أمين: مقدمة تحقيق كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبى حيان التوحيدى.
٧ – عارف تامر: حقيقة إخوان الصفا وخلان الوفاء، بيروت ١٩٥٧م.
٨ – محمد فريد حجاب: الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، القاهرة ١٩٨٢م.
٩ – كمال اليازجى وأنطون غطاس كرم: أعلام الفلسفة العربية، مكتبة لبنان ١٩٩٠م.
١٠ – طه حسين: مقدمة رسائل إخوان الصفا، القاهرة ١٩٢٨م.
١١ – أبو حامد الغزالى: المنقذ من الضلال، القاهرة.
١٢ – عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون، بيروت ١٩٨٣م.

الملامتية

اسم الملامتية وحقيقتهم :

اسم «الملامتية» اشتُهر على طائفة من صوفية المسلمين، والنسبة فيه على غير قياس إلى «الملامة»؛ أى العَذْل، وكذا اللَّومُ واللّوْماءُ، وقد أنشد الخليل بن أحمد:

الا يا جارتى غُضّى عن اللّوْماءِ والعَذْلِ

ويقال: لامَه على كذا يَلومُه لَوْمًا ومَلامًا وملامةً ولوْمةً؛ فهو مَلُومٌ ومَليمٌ. وألامَهُ بمعناه. ويقال: ألامَ الرجلُ؛ أتى ما يُلامُ عليه.

ويقال: ألامَ الرجلُ فهو مُليم؛ إذا أتى ذَنْباً يُلامُ عليه. قال الله تعالى: ﴿ **فالتقمهُ الحوتُ وهو مُليم** ﴾ (الصافات: ١٤٢). وفى النوادر: لامَنى فلانٌ فالْتَمْتُ، ومَعّضنى فامْتَعَضْتُ؛ وعَذَلَنى فاعْتَذَلْتُ...

ورجل لُومَةٌ يَلُومُه النَّاسُ، ولُوَمَة يَلُومُ النَّاسَ؛ مثل: هُزْأة وهُزَأة[١].

ولقد كان الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى (ت ٦٣٨هـ) يعترض على اسم «الملامتية»، ويرى أن هذه النسبة لغة ضعيفة، ويسميهم «الملامية»[٢]، ومن قبل كان الهجويرى على بن عثمان الجلابى (ت ٤٦٥هـ) قد عقد فى كتابه «**كشف المحجوب**» بابا لبيان الملامة، ثم سمَّى أصحابها فى الكلام عن فرق الصوفية الفرقة «القصارية» نسبة إلى شيخهم الأول أبى صالح حمدون بن أحمد بن عمارة القصار (ت ٢٧١هـ)[٣].

وأول صوفى أفردهم بالكتابة هو الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى[٤] (ت ٤١٢هـ) فى رسالته «**أصول الملامتية**»، وقد قرر فى صدرها أنه لا يوجد لهم كتب مصنفة، ولا حكايات مؤلفة، وإنما هى أخلاق وشمائل ورياضات[٥]، ثم روى عن أبى حفص عمر بن سَلَمة النيسابورى (ت ٢٧٠هـ) فى بيان سبب نسبتهم إلى الملامة أنه قال: «أهل الملامة قومٌ قاموا مع الله ـ تعالى ـ على حفظ أوقاتهم، ومراعاة أسرارهم، ولاموا أنفسهم على جميع ما أظهروا من أنواع القُرَب من الصلاة وغيرها، وكتموا محَاسنَهم عن الخلق، وأظهروا لهم قبائح ما هم فيه، فلامهم الخلْقُ على ظواهرهم، ولاموا أنفسهم على ما يعرفون من بواطنهم؛ فأكرمهم الله بكشف الأسرار والاطلاع على أنواع الغيوب، وتصحيح الفِراسة فى الخلق، وإظهار

الكرامات عليهم، فأخفوا ما كان من الله - تعالى - إليهم بإظهار ما كان منهم فى بدء الأمر من ملامة النفس ومخالفتها؛ ليتنافر الخلق عنهم ويسلم لهم حالهم مع الله - تعالى». وعن الشيخ حمدون القصار أنه قال عن طريق الملامة: «ترك التزين للخلق بكل حال، وترك طلب رضاهم فى نوع من الأخلاق والأفعال، وألا يأخذك فيما عليك لله لومة لائم بحال»(٦).

وذكر السلمى أنه سمع جده أبا عمرو إسماعيل بن نجيد يقول: «لا يبلغ الرجل شيئا من مقام هؤلاء القوم، حتى تكون أفعاله عنده كلها رياء، وأحواله كلها دعاوى». وروى جواب بعض شيوخ الملامتية عن أصل طريقتهم: «تذليل النفس وتحقيرها، ومنعها مما تسكن إليه، أو يكون لها فيه راحة وإليه ركون»(٧).

وكان الشيخ محيى الدين بن عربى يرى أنهم اختصوا بالاسم المنسوب إلى الملامة لوجهين:

أحدهما: أن الشيوخ أطلقوه على تلاميذهم لكونهم لا يزالون يلومون أنفسهم فى جنب الله، ولا يخلصون لها عملا تفرح به تربية لهم؛ لأن الفرح بالأعمال لا يكون إلا بعد القبول، وهذا غائب عن التلاميذ.

والوجه الثانى: مختص عنده بالشيوخ الأكابر فى سترهم أحوالهم ومكانتهم من الله حين رأوا الناس إنما وقعوا فى ذم الأفعال واللوم فيما بينهم فيها؛ لكونهم لم يروا الأفعال من الله، وإنما يرونها ممن ظهرت على يده فناطوا اللوم والذم بها.. قال: «فلو كشف الغطاء ورأوا أن الأفعال لله؛ لما تعلَّق اللومُ بمن ظهرت على يده، وصارت الأفعال عندهم فى هذه الحالة كلها شريفة حسنة. وكذلك هذه الطائفة لو ظهرت مكانتهم من الله للناس لاتخذوهم آلهة، فلما احتجبوا عن العامة بالعادة انطلق عليهم فى العامة ما ينطلق على العامة من الملام فيما يظهر عنها مما يوجب ذلك، وكأن المكانة تلومهم حيث لم يظهروا عزتها وسلطانها، فهذا سبب إطلاق هذا اللفظ فى الاصطلاح عليهم. وهى طريقة مخصوصة لا يعرفها كل واحد، بل انفرد بها أهل الله، وليس لهم فى العامة حال يتميزون بها».

وقال ابن عربى عقب ذلك: «واعلم أن الحكيم من العباد هو الذى يُنزل كلَّ شىء منزلته ولا يَتعدَّى به مرتبته، ويُعطى كُلَّ ذى حقٍّ حقَّه، ولا يحكمُ فى شىء بغرضه ولا بهواه، ولا تؤثر فيه الأعراضُ الطارئة. فينظر الحكيم إلى هذه الدار التى قد أسكنه الله فيها إلى أجل، وينظر إلى ما شرع الله له من التصرُّف فيها من غير زيادة ولا نقصان؛

فيجرى على الأسلوب الذى قد أُبينَ له، ولا يضع من يده الميزان الذى قد وُضِعَ له فى هذا الموطن، فإنه إن وضَعَه جهِلَ المقادير؛ فإمَّا يُخَسِر فى وزنه أو يُطَفِّف وقد ذمَّ الله الحالتين». وهذا يعنى فى وضوح التزام أهل الملامة المتحققين بظواهر الشريعة وترك مخالفتها فيما يظهر من الأعمال، وفيما يعمدون إلى ستره وإخفائه، حتى إن ابن عربى ليقول: «فالشريعة كلها هى أحوال الملامية»[٨].

ومن جملة هذا الكلام أخذ الشريف الجرجانى ما كتبه عن الملامية فى **«التعريفات»**، فقال: «الملامية: هم الذين لم يظهروا ما فى بواطنهم على ظواهرهم، وهم يجتهدون فى تحقيق كمال الإخلاص، ويضعون الأمور مواضعها حسبما تقرر فى عرصة الغيب، فلا تخالف إرادتهم وعلمهم إرادة الحق - تعالى - وعلمه، ولا ينفون الأسباب إلا فى محل يقتضى نفيها، ولا يثبتونها إلا فى محل يقتضى ثبوتها، فإن من رفع السبب من موضع أثبته واضعه فيه فقد سفه وجهل قدره، ومن اعتمد عليه فى موضع نفاه فقد أشرك وألحد»[٩].

ويظهر من هذا أن أكثر أهل الملامة منقادون فى ستر أحوالهم وأعمالهم لمحاولة تمحيص الإخلاص والتحقق بكامله فى عبادتهم لله - تعالى - قدر الطاقة، على نحو ما فصله الشيخ شهاب الدين أبو حفص عمر ابن محمد السُّهْرُوَرْدى (ت ٦٣٢هـ) حيث قال: «الملامتية لهم مزيد اختصاص بالإخلاص، يرون كَتم الأحوال والأعمال ويتلذذون بكتمها؛ حتى لو ظهرت أعمالهم وأحوالهم لأحد استوحشوا من ذلك كما يستوحش العاصى من ظهور معصيته. فالملامتى عظم وقع الإخلاص وموضعه وتمسك به معتدا به، والصوفى غاب فى إخلاصه عن إخلاصه».

وحكى السهروردى أن بعض الملامتية دعى إلى سماع فامتنع، فقيل له فى ذلك. فقال: «لأنى إن حضرت يظهر علىَّ وَجْدٌ، ولا أوثر أن يعلم أحد حالى»[١٠].

والسهروردى، مع تقديره لحال هذا الملامتى، لا يراه من أهل النهايات، وينتقد الركون إلى هذه الحال؛ فيورد قول الشيخ أبى يعقوب يوسف بن حمدان السوسى: «متى شهدوا فى إخلاصهم الإخلاص؛ احتاج إخلاصهم إلى إخلاص». ويتبعه بقول ذى النون أبى الفيض ثوبان بن إبراهيم المصرى (ت ٢٤٥هـ): «ثلاث من علامات الإخلاص: استواء الذم والمدح من العامة، ونسيان رؤية الأعمال فى الأعمال، وترك اقتضاء ثواب العمل فى الآخرة». وعن أبى الحسين أحمد ابن أبى الحوارى (ت ٢٣٠هـ) أنه قال لشيخه

أبى سليمان عبد الرحمن بن عطية الدارانى (ت ٢١٥هـ): «إنى إذا كنت فى الخلوة أجد لمعاملتى لذة لا أجدها بين الناس. فقال له: إنك إذاً لضعيف». وعلق السهروردى على ذلك قائلا: «فالملامتى وإن كان متمسكا بعروة الإخلاص، مستفرشا بساط الصدق؛ ولكن بقى عليه بقية رؤية الخلق، وما أحسنها من بقية تحقق الإخلاص والصدق. والصوفى صفا من هذه البقية فى طرفى العمل والترك للخلق وعزلهم بالكلية، ورآهم بعين الفناء والزوال»(١١).

ويميز الشيخ السهروردى بين الملامتى والصوفى المتحقق بأن الملامتى قد أخرج الخلق من عمله وحاله؛ لكنه أثبت نفسه فهو مُخْلِصٌ. أما الصوفى فقد أخرج نفسه من عمله كما أخرج غيره؛ فهو مُخْلَصٌ. قال السهروردى: «وقد يكون إخفاء الملامتى الحال على وجهين:

أحد الوجهين: لتحقيق الإخلاص والصدق.

والوجه الآخر: وهو الأتم لستر الحال عن غيره بنوع غيرة؛ فإن من خلا بمحبوبه يكره اطلاع الغير عليه؛ بل يبلغ فى صدق المحبة أن يكره اطلاع أحد على حبه لمحبوبه. وهذا وإن علا ففى طريق الصوفى علة ونقص، فعلى هذا يَتَقَدَّمُ المَلامَتِيُّ عَلَى المُتَصَوِّفِ ويتأَخَّرُ عن الصُّوفى»(١٢).

ولئن أرجع السهروردى الوجه الثانى إلى غيرة الملامتى نفسه، وعدَّ ذلك علة ونقصا فى طريق الصوفى؛ فإن الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى قد سبق إلى ذكر تفسير مذهب أهل الملامة بغيرة الله ـ تعالى ـ على أحبائه(١٣). وقد تابعه الشيخ الهجويرى الذى استفتح كلامه عن بيان الملامة بأن لها فى خلوص المحبة تأثيرًا عظيما، وكأنَّه يَلْمَحُ هذه العلاقة فى إشارات قول الله ـ عز وجل ـ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (المائدة: ٥٤).

وذكر الهجويرى أنه قد جرت سُنَّةُ الله ـ جل جلاله ـ فى المشتغلين بمحبته على أن يجعلهم محلَّ لوم الناس، ويحفظَ أسرارهم من الانشغال بلومهم.. قال: «وهذه غيرة الحق الذى يحفظُ أحباءه من ملاحظة الغير؛ حتى لا تقع على جمالهم عين، ويحميهم من رؤيتهم لأنفسهم؛ حتى لا يروا جمال أنفسهم ويعجبوا بها، ويقعوا فى آفة العجب والكبرياء؛ فسلَّطَ عليهم الخلق ليطيلوا فيهم ألسنتهم، ومكَّنَ منهم النفس اللوامة لتلومهم على كل ما يفعلون، فإذا فعلوا الشر لامتهم به، وإذا فعلوا

الخير رمتهم بالتقصير. وهذا أصل قوى فى طريق الله ـ عز وجل ـ لأنه لا يوجد فى الطريق آفة أو حجاب أصعب من أن يصير الإنسان معجبا بنفسه». وبين الشيخ الهجويرى أن طريق العجب إلى نفس الإنسان له بابان:

أحدهما: رضا الناس ومدحهم.

والآخر: رضا الإنسان واستحسانه لأعماله. ثم قال: «وقد سدَّ اللهُ بفضله هذا الطريق على أحبائه؛ حتى إنَّ معاملاتهم وإن تكن طيبةً لا يرتضيها الخلق؛ لأنهم لا يرونهم رؤية حقيقية. ومجاهداتهم وإن تكن كثيرة فإنهم لا يرونها بحولهم وقوتهم، ولا يعجبون بأنفسهم؛ حتى حُفِظُوا من العجب بأنفسهم؛ فمن يرضى عنه الحق لا يرضى عنه الخلق، ومن يصطفى نفسه لا يصطفيه الحق»(١٤).

وإذا كان الشيخ السهروردى البغدادى قد أنزل الملامتية عن رتب أهل النهايات بين سالكى طريق التصوف، وجعلهم فى رتبة متوسطة بين المتصوف والصوفى؛ فإن الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى قد جعل لهم الطبقة الأعلى ودرجة الذروة فِى سُلَّم أرباب العلوم والأحوال، **فأدنى هذه الطبقات** ـ عنده ـ العلماء المشتغلون بأحكامهم فى حفظ المسائل وجمعها ودراستها ونشرها، وهم علماء الشريعة الذين يحفظون أساسها، ويدافعون عن أصول الدين، وإليهم المرجع فى تصحيح المعاملات وتقييدها بالكتاب والسنة، وهم أئمة الدين ما لم يخلطوا أعمالهم بطمع، أو يدنسوا أنفسهم بما يسقطهم عن محل الاقتداء؛ لكنهم لا يخبرون عما عليه الخواص من أحوال المعاملات والمنازلات والمشاهدات.

والطبقة الثانية: هم الخواص الذين خصهم الله ـ تعالى ـ بمعرفته والانقطاع إليه؛ فليس لهم حظ فيما يشتغل به الخلق من أمور الدنيا. أسرارهم إلى الحق ناظرة. وجوارحهم بالعبادات مزينة، وقد خصهم الله ـ تعالى ـ بأنواع الكرامات واجتياز الأسباب؛ فكانوا له وبه وإليه فى حفظ السر والمجاهدات. لا تخالف ظواهرهم شيئا من سير الشرع، ولا تغيب بواطنهم عن ملاحظة الغيب. وهؤلاء هم الصوفية الذين يُلمح باطنهم من ظاهرهم، ويكون ظاهرهم مترجمًا عما فى باطنهم، وقد مُدِح بعضهم بأنه أشبه الناس علانيةً بسر، وسرًا بعلانية.

والطبقة الثالثة: وهم الملامتية الذين زين الله ـ تعالى ـ بواطنهم بأنواع الكرامات من القرب والأنس واستصحاب المعية. قال أبو عبد الرحمن السلمى: «تحققوا فى سرهم معانى الغيب بحيث لم يكن للافتراق عليهم سبيل بحال، فلما تحققوا بالرتب السنية، وأُثبتُوا فى أهل الجمع والقربة والأنس

والوصلة، غار الحق عليهم أن يجعلهم مكشوفين للخلق، فأظهر للخلق منهم ظواهرهم التى هى فى معنى الافتراق من علوم الظواهر، والاشتغال بأحكام الشرع وأنواع الأدب وملازمة المعاملات؛ ليسلم لهم حالهم مع الحق فى جمع الجمع والقربة». وذكر الشيخ السلمى بعد ذلك أن حال الملامتية هذه من أعلى الأحوال التى لا يظهر فيها أثر الباطن على الظاهر، وشبه حالهم بحال النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - لما رفع إلى المحل الأعلى من القرب والدنو، وكان قاب قوسين أو أدنى، ثم إنه رجع إلى الخلق كواحد منهم؛ على حين أن حال أهل الطبقة الثانية مشبهة بحال سيدنا موسى عليه السلام الذى لم يطق أحد النظر إلى وجهه بعدما كلمه الله - عز وجل[١٥].

وإلى نحو هذا ذهب الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى فى رفع منزلة الملامتية على سائر الصوفية، فقد رأى أنهم سادة أهل الطريق وأئمتهم، ولم يكتف بأن يجعل لهم فى رسول الله صلى الله عليه وسلم قدوة على نحو ما صرح به الهجويرى[١٦]؛ بل زعم أنه صلى الله عليه وسلم منهم؛ فقال: «هم سادات أهل طريق الله وأئمتهم، وسيد العالم فيهم ومنهم، وهو محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم الحكماء الذين وضعوا الأمور مواضعها وأحكموها، وأقروا الأسباب فى أماكنها، ونفوها فى المواضع التى ينبغى أن تنفى عنها، ولا أخَلُّوا بشىء مما رتَّبه الله فى خلقه على حسب ما رتبوه، فما تقتضيه الدار الأولى تركوه للدار الأولى، وما تقتضيه الدار الآخرة تركوه للدار الآخرة»[١٧]. ثم قال فى صدر الباب الذى خصصه لمعرفة منزلة الملامتية من حضرة المحمدية. «وهذا مقام رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبى بكر الصديق رضي الله عنه. وممن تحقق به من الشيوخ: حمدون القصار، وأبو سعيد الخراز، وأبو يزيد البسطامى. وكان فى زماننا هذا أبو السعود بن الشبل، وعبد القادر الجيلى، ومحمد الأوانى...»[١٨].

ولا يكاد الشيخ الأكبر يتكلم عن درجات مقام أو حال من مقامات القوم وأحوالهم حتى يجعل أكثر هذه الدرجات وأعلاها لأهل الملامة، مثل: المجاهدة، والشكر، واليقين، والصبر، والمراقبة، والحياء، والذكر[١٩]، وقد يخصهم بما لم يتحقق فيه أحد من أهل طريق الله سواهم، مثل الفتوة[٢٠].

ويرى ابن عربى أن رجال الله - تعالى - ثلاث طبقات لا رابع لهم:

الطبقة الأولى منهم: وهم العُبَّادُ الذين غلب عليهم الزهد، والتبتل والأفعال الظاهرة المحمودة، وطهروا بواطنهم من كل صفة مذمومة قد ذمها الشارع، غير أنهم لا يرون شيئا فوق ما هم عليه من هذه الأعمال، ولا

معـرفـة لهم بالأحـوال ولا المقـامـات ولا العلوم الوهمية اللدنية ولا الأسرار ولا الكشوف.

ثم **الصوفية** الذين يرون الأفعال كلها لله، وأنه لا فـعل لهم أصـلا، فـزال عنهم الرياء جـملة واحـدة، وهـم مـثل العُـبَّـاد فى الجـد، والاجتـهـاد، والورع، والزهد، والتـوكل وغـيـر ذلك؛ غير أنهم مع ذلك يرون أنَّ ثمَّ شيئًا فوق ما هم عليه من الأحوال، والمقامات، والعلوم، والأسـرار، والكشـوف، والكرامـات، فـتـتـعلق هممهم بنيلها، فإذا نالوا شيئا من ذلك ظهروا به فى العـامـة من الكرامـات.. قـال: «وهم بالنظر إلى الطبـقـة الثـالـثـة أهل رعـونة وأصحاب نفوس، وتلامذتهم مثلهم أصحاب دعاوى يشمرون على كل أحد من خلق الله، ويظهرون الرياسة على رجال الله».

والطبـقـة الرابعـة هم الملامـيـة الذين لا يزيدون على الصلوات الخـمس إلا الرواتب، ولا يتميزون عن المؤمنين المؤدين فرائض الله بحالة زائدة يعرفون بها.. قال: «لا يبصر أحد من خلق الله واحدًا منهم يتميز عن العامة بشىء زائد من عمل مفروض أو سُنة معتادة فى العـامـة، قـد انفـردوا مع الله راسـخين لايتـزلـزلون عن عـبـوديتـهم مع الله طرفـة عين...، وهم أرفع الرجـال، وتلامـذتهم أكبـر الرجال يتقلبون فى أطوار الرجولية، وليس ثمَّ من حاز مقام الفُتُوَّةِ والخُلُقِ مع الله دون غيره سوى هؤلاء، فهم الذين حَازوا جميع المنازل. ورأوا أن الله قد احتجب عن الخلق فى الدنيا وهم الخـواص له، فـاحـتـجـبـوا عن الخلق لحجاب سيدهم؛ فهم من خلف الحجاب لا يشـهـدون فى الخلق سوى سيدهـم، فإذا كان فى الدار الآخـرة وتجلَّى الحقُّ، ظهـر هؤلاء هناك لظهور سيدهم»[٢١].

وهذا الكلام يضم وجـهـا رابعـا فى بيـان وجوه ستر الملامية لأعمالهم وأحوالهم؛ أعنى: محاولة تمحيص الإخلاص، وغيرة السالك على محبته، وغيرة الله ـ تعالى ـ على أحبائه. وقد تكلم الشيخ ابن عربى نفسه عن الغيرة الإلهيـة التى تصون الأولياء والأصفيـاء فى الباب الذى خصصه لمعرفة الأقطاب المصونين وأسرار صونهم، حيث يقول: «اعلم أيدك الله أن هذا الباب يتضمن ذكر عباد الله المسمين بالملامية، وهم الرجال الذين حلوا من الولاية فى أقصى درجاتها، وما فوقهم إلا درجة النبوة، وهذا يسمى مقام القربة فى الولاية، وآيتهم من القرآن: ﴿**حور مقصورات فى الخيام**﴾ (الرحمن: ٧٢). ينبه بنعوت نساء الجنة وحورها على نفوس رجال الله الذين اقتطعهم إليه، وصانهم وحبسهم فى خيام صون الغيرة الإلهية فى زوايا الكون؛ فحبس ظواهرهم فى خيمات العادات والعبادات من الأعمال الظاهرة، والمثابرة على الفرائض منها

والنوافل، فلا يعرفون بخرق عادة فلا يُعظَّمون، ولا يشار إليهم بالصلاح الذى فى عرف العامة، مع كونهم لا يكون منهم فساد فهم الأخفياء الأبرياء الأمناء فى العالم الغامضون فى الناس»[٢٢].

والشيخ محيى الدين بن عربى يجعل سعى الملامية إلى التخلق بستر أحوالهم مع الله - تعالى - عن الخلق مبنيا على ميزان الشريعة الظاهرة، فيقول: «فمن الميزان أن لا يعرض الحكيم بذكر الله ولا بذكر رسوله، ولا أحد ممن له قدر فى الدين عند الله فى الأماكن التى يعرف هذا الحكيم أنه إذا ذكر الله فيها أو رسوله ﷺ، أو أحد ممن اعتنى الله به كالصحابة فإن ذلك داع إلى ثلب المذكور وشتمه وإدخال الأذى فى حقه، ففى مثل هذا الموطن لا يذكره. ألا تراه ﷺ قد نهانا أن نسافر بالقرآن الذى هو المصحف إلى أرض العدو؛ فإنه يؤدى ذلك إلى التعرض لإهانته وعدم حرمته مما يطرأ عليه ممن لا يؤمن به». وعلى هذا يجب ستر ما يكون فى إظهاره فساد وضرر.

ويظهر المشرب الصوفى فى تعلق الملامى بستر الله - تعالى - الذى يقر بجلال ألوهيته، وما يجب له من التعظيم والتقديس، مع تعدى بعض العبيد ومنازعتهم للحق فى عظمته وكبريائه، وادعائهم الشركة فى الربوبية.. قال ابن عربى: «وسبب ذلك أن الموطن اقتضى أن يتحجب الخلق عن الله، إذ لو أشهدهم نفسه فى الدنيا لبطل حكم القضاء والقدر»، «وقد رأت الطائفة أن خرق العوائد واجب سترها على الأولياء، كما أن إظهارها واجب على الأنبياء لكونهم مشرعين لهم التحكم فى النفوس والأموال والأهل...؛ فإن الرسول من الجنس فلا يسلم له دعواه ما ليس له بأصل إلا بدليل قاطع وبرهان، والذى ليس له التشريع ولا التحكم فى العالم بوضع الأحكام فلأى شىء يظهر خرق العوائد حين مكنه الله من ذلك؟! ليجعلها دلالة له على قربه عنده، لا لتعرف الناس ذلك منه؛ فمتى أظهرها فى العموم فلرعونة قامت به»[٢٣].

أنواع الملامتية :

جعل الهجويرى أهل الملامة ثلاثة أنواع: ملامة استقامة السير، وملامة القصد، وملامة الترك.

أما ملامة استقامة السير: فأهلها المحافظون على الدين، المراعون لله - تعالى - فى المعاملات، دون تفريط فى شىء مما فرضه الله عليهم؛ فيلومهم الخلق وهم فارغون منهم لاشتغال قلوبهم بالحق. ولعلَّ هؤلاء مَنْ عناهم الشيخ محيى الدين الحاتمى بكلامه، ورفع منزلتهم على سائر الصوفية.

وأما ملامة القصد: فأهلها الفارُّون من حصول الجاه لهم بين الخلق، المريدون لنفى اشتغال قلوبهم إلا بالحق، ومنهم من يتكلف إظهار ما ينفر الناس منه لينفى ما علق بنفسه من إقبالهم عليه، بما لا يخالف الشريعة وإن أوهم أنه مخالف، وقد يكون هو المشتغل بالناس لينفضوا أيديهم عنه والناس فارغون منه. ولعل هؤلاء من عناهم الشيخ السهروردى بكلامه، وجعل منزلتهم دون منزلة الصوفى المتحقق وأعلى من منزلة المتصوف.

أما ملامة الترك: فالضلال متمكن من أصحابها الذين عجزت نفوسهم عن اتباع الشريعة؛ فزعموا أنهم يسيرون فى طريق الملامة، وهم فى الحقيقة مبطلون فى الادعاء لا يقومون إلا بما تمليه عليه أهواؤهم[٢٤].

ولا إشكال فى ذم أهل الدعوى الباطلة، ولذلك قال الشيخ الهجويرى. «وأما من كان طريقه الترك، ويختار ما يخالف الشريعة، ويقول: إننى أسلك طريق الملامة. فتلك ضلالة واضحة، وآفة ظاهرة، وجنون صادق، على نحو ما يوجد عليه كثيرون هذه الأيام، وَمَقْصُودُهُمْ منْ رَدِّ الخَلْق قَبُولُ الخَلْقِ؛ لأنه يجبُ أن يكونَ الشَّخصُ أوَّلا مقبولا من الخلقِ حتَّى يَطلُبَ ردَّهم، ويَظْهَرَ بفِعلٍ يَردُّونه به؛ إذ إنَّ تكَلُّفَ الردِّ لقَبولٍ لم يحصُلْ يكونُ حيلةً.

واتفق لى ذات مرة أن أصحب أحد هؤلاء الأدعياء المبطلين، فظهر يومًا بمعاملة باطلة، وجعل الملامة عذرًا لها؛ فقال له رجل: هذا ليس بشىء. فرأيته يزفر؛ فقلت له: يا هذا، إذا كنت تسلك طريق المعاملة وأنت صادق فى هذا؛ فإنكار هذا الرجل لفعلك تأكيد لمذهبك، وما دام هو يوافقك فى طريقك؛ فلم الخصومة والغضب؟! وقصتك هذه أقرب إلى الدعوى منها إلى الملامة، وكل من يدعو الخلق يجب أن يدعوهم بأمر له برهان من الحق، وبرهانه حفظ السنة. ولما كُنت أرى منك ترك الفريضة ظاهرًا وأنت تدعو الخلق؛ فإن هذا الأمر يخرج عن دائرة الإسلام»[٢٥].

ولا إشكال أيضا فى مدح أهل ملامة الاستقامة، ولا عيب فى طلب التأدب بآدابهم فى إقامة الدين، والتخلق بأخلاقهم فى حفظ الحال وستر ما لا يلزم إظهاره من الأعمال، مع الانشغال بالحق، وترك العناية بآراء الخلق. وإن أول من اشتهر به مذهب الملامة من الصوفية المسلمين هو أبو صالح حمدون ابن أحمد بن عمارة القصار (ت ٢٧١هـ)، وقد عده الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى فى الطبقة الأولى من طبقات الصوفية - كان من كبار رجالات العلم، يذهب فى الفقه مذهب سفيان الثورى أحد أمراء المؤمنين فى علم الحديث، وكان هو نفسه من رواة الحديث المسندين، واختار السلمى من مروياته المسندة فى الترجمة له حديثا يمثل أصلا من أصول

طريقته، وهو قوله ﷺ: «**لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع: عن عمره فيما أفناه، وعن جسده فيما أبلاه، وعن ماله من أين اكتسبه وأين وضعه، وعن علمه ما عمل فيه**»[٢٦].

وترجم له الحافظ شمس الدين الذهبى فى «**سير أعلام النبلاء**»، «فذكر أنه قدوة الملامتية التى تعنى «تخريب الظاهر وعمارة الباطن مع التزام الشريعة»، ولنا مع هذا التعريف وقفة؛ فهو لا يصدق على ملامة الاستقامة. وتابع الحافظ الذهبى قائلا: «وكان سفيانيا... وكان من الأبدال. ثم نقل عن طبقات السلمى بعض أقواله المعبرة عن مذهبه فى الملامة المرضية»[٢٧].

وروى الهجويرى أنه لما عظم شأن حمدون القصار فى العلم، جاءه شيوخ نيسابور فقالوا له: ينبغى اعتلاء المنبر وعظة الخلق؛ ليكون كلامك فائدة للقلوب، فقال: لا يجوز لى الكلام. قالوا: لماذا؟ قال: لأن قلبى متعلق بالدنيا وجاهها؛ فلا يفيد كلامى ولا يؤثر فى القلوب، والكلام الذى لا يؤثر فى القلوب يكون استخفافًا بالعلم، أو استهزاء بالشريعة. والكلام مُسَلَّمٌ لمن يكون فى صمته خلل الدين، فإذا تكلم ارتفع الخلل. ثم علق الهجويرى على ذلك قائلا: «وأنا أعرف أن ذلك العظيم قد دفعهم عن نفسه؛ تركا للجاه والشهرة»[٢٨].

وذكر السلمى أن حمدون القصار سئل عن طريق الملامة، فقال: «خوف القدرية، ورجاء المرجئة»[٢٩]. والذى يظهر لى فى معنى هذه العبارة أن الملامى يستشعر مسئوليته التامة عن أعماله، ويحاسب نفسه عليها حذر التقصير، وهو فى ذلك مشبه بخوف القدرية، على حين أنه فى الوقت نفسه لا يقطع طمعه فى عفو الله، ولا أمله فى مغفرته، ويعتمد على رحمته وعنايته، وهو فى ذلك الرجاء مشبه بالمرجئة. لكن الشيخ الهجويرى - رحمة الله عليه - رأى أن وراء العبارة رمزًا ومعنى خفيًا، حاول شرحه وتجليته بأن الإشكال فى أن قدْرَ مَيْلِ الإنسان إلى الجاه بين الخلق، هو نفسه قدر بعده عن حضرة الله - تعالى - وبقدر ما يميل الإنسان إلى رضا الخلق والقبول عندهم يكون تخلفه عن الله - تعالى - والسالك هنا بين خطرين:

أولهما: الخوف من حجاب الخلق.

والآخر: منع الفعل الذى يلومونه عليه.. قال: «فلا هو يركن إلى جاههم، ولا هو بقادر على أن يجعلهم مذنبين بملامته. فينبغى للملامتى أولا أن يقطع الخصومة الدنيوية والأخروية عن الخلق بما يقولونه، وأن يعمل لنجاة قلبه عملا لا هو بالكبيرة ولا الصغيرة فى الشرع ليردَّه الخلقُ، حتى يكون خوفه فى المعاملة كخوف القدرية، ورجاؤه فى معاملة اللائمين كرجاء القدرية»[٣٠].

وربما كان تفسير الشيخ الهجويرى - رحمة الله عليه - أدخل فى ملامة القصد منه فى ملامة الاستقامة. وملامة القصد هذه هى موضع النقد وموطن الخلاف فى الحكم، وطالبها إما أن يحظى بهداية الله وتوفيقه فيكون من أهل ملامة الاستقامة، وإما أن يصيبه الخلل ويغلب عليه الهوى فيكون من أهل ملامة الترك. وقد مثل لها الشيخ الهجويرى بما حكى عن أبى يزيد طيفور بن عيسى البسطامى (ت ٢٦١هـ)، من أنه كان عائدا من سفره إلى الحجاز، فنودى فى المدينة أن أبا يزيد قد جاء؛ فخرج الناس جميعا لاستقباله وأدخلوه المدينة بإكرام، ولما انشغل بمجاملتهم تخلف عن الحق وتشتت، فلما دخل السوق أخرج من كمه رغيفًا وأخذ فى أكله، وكان هذا فى شهر رمضان؛ فرجع الناس جميعًا وتركوه وحده[٣١].

وهذه الحكاية ليس فيها ما يذم به البسطامى شريعة، لأنه كان قادما من سفر، فله أن يأخذ بالرخصة وله أن يأخذ بالعزيمة، وهنا يأتى موضع كلام حجة الإسلام أبى حامد محمد بن محمد الغزالى (ت ٥٠٥هـ) عن الملامية فى كتاب «إحياء علوم الدين»، فى بيانه لعلاج حب الجاه الذى يعده من المهلكات؛ لأن من غلب على قلبه حب الجاه صار مقصور الهم على مراعاة الخلق، مشغوفا بالتودد إليهم، ولا يزال فى أقواله وأفعاله ملتفتا إلى ما يعظم منزلته عندهم، وذلك بذر النفاق، وأصل الفساد المؤدى إلى التساهل فى العبادات والرياء بما يظهر منها للتوصل إلى اقتناص القلوب.

وإذا كان المرض على هذه الدرجة من الخطورة: فلا بد من علاج. وهو عند أبى حامد مركب من علم وعمل، وإجمالا يكون البدء بالعلم المظهر لأسباب حب الجاه، والكاشف لدواعى ميل النفس إليه، ليكون العمل على الأسباب، ونفى الدواعى على هدى وبصيرة.. قال أبو حامد: «وأما من حيث العمل؛ فإسقاط الجاه عن قلوب الخلق بمباشرة أفعال يلام عليها حتى يسقط أعين الخلق، وتفارقه لذة القبول، ويأنس بالخمول، ويرد الخلق، ويقنع بالقبول من الخالق. وهذا هو مذهب الملامتية؛ إذ اقتحموا الفواحش فى صورتها ليسقطوا أنفسهم من أعين الناس، فيسلموا من آفة الجاه. وهذا غير جائز لمن يقتدى به؛ فإنه يوهن الدين فى قلوب المسلمين، وأما الذى لا يقتدى به فلا يجوز له أن يقدم على محظور لأجل ذلك؛ بل له أن يفعل من المباحات ما يسقط قدره عن الناس..

وأقوى الطرق فى قطع الجاه: الاعتزال عن الناس، والهجرة إلى موضع الخمول... فإذا

أحرز قوته من كسبه أو من جهة أخرى، وقطع طمعه عن الناس رأسا؛ أصبح الناس كلهم عنده كالأرذال، فلا يبالى أكان له منزلة فى قلوبهم أم لم يكن، كما لا يبالى بما فى قلوب الذين هم منه فى أقصى المشرق لأنه لا يراهم ولا يطمع فيهم...»[٣٢].

وهذا الكلام فى جملته يعنى أن أعمال ملامة القصد مثل الأدوية لمن ألم به مرض أو استحكم منه داء، وإنما يكون التداوى بعلم، ويكون الدواء على قدر الداء بلا زيادة ولا نقصان، ولهذا لا يلزم أن تكون له صورة واحدة؛ بل تتبدل صورته بحسب تغير أحوال الناس، وقد يكون المسقط للجاه عندهم إظهار لزوم التقوى والطهارة، وقد ذكر الهجويرى أنه كان يلزم للملامة فى زمان الخير فعل مستنكر ديانة، والظهور بشىء مخالف للشريعة؛ على حين أنه إذا أراد رجل أن يلام فى زمان الهجويرى؛ فيؤدى ركعتين طويلتين، أو فليقم بأداء ما عليه من عبادات. وعندئذٍ سرعان ما يلقبه كل شخص بأنه مدع كذاب[٣٣].

ويعنى فى جملته أيضا أن ملامة القصد ليست بدار قرار ونهاية لسالكى الطريق، ولهذا لم يكن انتقاد الشيخ الهجويرى لمن يركن إليها بأقل مما سبق بيانه فى كلام الشيخ السهروردى؛ فتراه يقول: «أما عندى؛ فطلب الملامة عين الرياء، والرياء عين النفاق؛ لأن المرائى يسلك الطريق الذى يقبله الخلق، والملامتى يسلك بالتكلف الطريق الذى يرده الخلق. وهذان الفريقان ظلوا فى الخلق ولا مخرج لهم...

وقد اتفق لى ذات مرة صحبة أحد الملامتية فيما وراء النهر، وعندما تملكنى فى الصحبة حال من البسط، قلت له: يا أخى، ما مرادك من هذه الأفعال المشوشة؟ قال: خلو الخلق منى. فقلت له: هؤلاء الخلق كثيرون، ولن تجد العمر والزمان والمكانة لإخلاء الخلق منك؛ فأخل أنت نفسك من الخلق لتتخلص من هذه المشاغل..

ثم ما شأنك بالغير؟ من يلزمه طلب الشفاء من الاحتماء (يعنى تقليل الطعام)، ويطلبه من الغذاء؛ فليس من الناس»[٣٤].

وهذا النوع من الملامة هو الذى يصدق عليه التعريف الذى سبق فى كلام الحافظ الذهبى «تخريب الظاهر وعمارة الباطن مع التزام الشريعة»؛ فصاحب ملامة الاستقامة لا يسعى إلى خراب ظاهره، ومن أصلح سريرته أصلح الله ـ تعالى ـ علانيته. وفى «**شرح الجامع الصغير**»، فى الكلام على حديث: «**ما تقرب العبد إلى الله بشىء أفضل من سجود خفى**».

قال العلامة الشيخ عبد الرءوف المناوى:

«وهذا يفيد أن عمل السر أفضل من عمل العلانية، ومن ثمّ فضّل قوم طريق الملامتية على غيرها من طرق التصوف، وهو **تعمير الباطن فيما بين العبد وبين الله**. قال فى العوارف (يعنى الشيخ أبا حفص السُّهْرُوَردى فى كتابه عوارف المعارف): الملامتية قوم صالحون يعمرون الباطن ولا يظهرون فى الظاهر خيرا ولا شرا. ويقال لهم: النخشبندية. ومن أصلح سريرته أصلح الله علانيته. قال الفاكهى: ومن تعمير الباطن اشتغاله بالذكر سرا لا سيما فى المجامع، وبه يرقى إلى مقام الجمع، وفى لزوم كلمة الشهادة تأثير فى نفى الأغيار وتزكية الأسرار...

قال العارف المرسى: من أراد الظهور فهو عبد الظهور، ومن أراد الخفاء فهو عبد الخفاء، وعبدُ الله سواء عليه أظهره أم أخفاه. وقيل لا يكون العبد مخلصا حتى يحذر من اطلاع الخلق على طاعته كما يخاف أن يطلعوا على معصيته إلى أن يتحقق الإخلاص لمولاه ويقهر نفسه بمجاهدة هواه»[٣٥].

وهذا يعنى أن مسيرة المتحققين من أهل الاستقامة لم تتطور لتدخل فى نوع مرذول يتحلل سالكوه من الشريعة؛ فأنواع الملامة لم تكن أطوارا يؤدى بعضها إلى بعض على نحو ما صوره الدكتور أبو العلا عفيفى حين قال: «وقد كانت الفكرة الأصلية فى المذهب الملامتى، كما أوضحها حمدون القصار وتلميذه ابن منازل ـ الحرب الدائمة ضد النفس ورعونتها وريائها، والعملَ على كتمان حسناتها. فغالى أتباع الملامتية المتأخرون؛ مثل: محمد بن حمدون الفراء (ت٣٧٠هـ) ـ وكان من أصحاب أبى على الثقفى وأتباع ابن منازل ـ فى تفسير هذا المبدأ وتطبيقه. فبعد أن كان مبدأ سلبيا صرفا يدعو إلى إخفاء الحسنات، اتخذ على أيدى هؤلاء اتجاها إيجابيا؛ فطالب أهل الملامة مريديهم بتعمد المخالفة، والظهور فى الناس بالمظاهر التى تثير لومهم، وتجلب عليهم سخطهم وازدراءهم.

وهكذا مضى الملامتية فى غلوهم حتى وقعوا فى العصور الحديثة ـ فى تركيا خاصة ـ فى نوع من الإباحية، انمحى فيه كل فرق بين الحسن والقبيح، والخير والشر»[٣٦].

وذلك لأن المتحللين من الشريعة سبقوا شيوخ الملامتية من أهل الاستقامة وعاصروهم وكانوا بعدهم، دون أن توجد أية صلة بينهم فى العلم والسلوك. وهذا ما أقر به الدكتور عفيفى حين قال: «لكننا لا نعرف صلة تاريخية ـ إلا فى مجرد الاسم ـ بين هؤلاء الملامتية المستهترين، وبين أوائل

الملامتية الذين صورهم لنا السلمى فى رسالته بتلك الصورة الرائعة»(٣٧).

أصول الملامتية ومسلكهم فى التربية وتزكية النفس :

والمنصف الذى سلم ذلك للفقهاء فى قواعدهم استنباط الأحكام، لا ينكره على الصوفية فى التربية وتزكية النفس، وفى معرفة الأحكام الجارية على الجارحة الباطنة؛ فللقلب أحكام يعنى بها الصوفية، كما للجوارح الظاهرة أحكام يعنى بها الفقهاء. وقد قال الشيخ رزوق: «ضبط العلم بقواعده مهم؛ لأنها تضبط مسائله، وتفهم معانيه، وتدرك مبانيه، وينتفى الغلط من دعواه، وتهدى المتبصر فيه، وتعين المتذكر عليه، وتقيم حجة المناظر، وتوضح المحجة للناظر، وتبين الحق لأهله، والباطل فى محله. واستخراجها من فروعه عند تحققها أمكنُ لمريدها؛ لكن بُعدَ الأفهام مانع من ذلك، فلذلك اهتم بها المتأخر والمتقدم»(٣٨).

وقد تأخر السعى فى جمع قواعد التصوف وتدوينها كما تأخر الفقهاء فى استنباط الأحكام، لكن هذا لا يعنى غياب هذه القواعد عن توجيه حركة شيوخه فيما مضى؛ فالبدء فى هذه العلوم يعنى الجمع والضبط وحسن التبويب، ولا يعنى الاختراع واستفتاح العلم بما كان مجهولا أو معدومًا.

وقد جاء سعى الشيخ رزوق فى ضبط القواعد العامة لمسلك جملة الصوفية وتدوينها متأخرًا، وإن كانت محاولته الرائدة لم تتبع بما يبلغ بها نضج القواعد الفقهية؛ على حين أن الحديث عن أصول المشايخ فى التربية وطرقهم المتنوعة فى تزكية النفس بدأ فى وقت مبكر من تاريخ التصوف الإسلامى.

فنجد الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى فى أول مؤلف مدون عن الملامتية يشير إلى اختلاف طرائق شيوخها فى تربية المريدين، فيقول: «وكل طريق أبى حفص (عمر بن سلمة النيسابورى (ت٢٧٠هـ) وأصحابه فى هذا أن يرغبوا المريدين فى الأعمال والمجاهدات، ويظهروا لهم مناقب الأفعال ومحاسنها، ليرغبوهم بذلك فى دوام المعاملة والمجاهدة والملازمة على ذلك...

وكانت طريقة حمدون القصار وأصحابه تحقير المعاملات عند المريدين، ودلالتهم على عيوبها؛ لئلا يعجبوا بها ويقع ذلك عندهم موقعا...

فتوسط أبو عثمان (سعيد بن إسماعيل بن سعيد بن منصور الحيرى النيسابورى (ت٢٩٨هـ)، وأخذ طريقًا بين طريقين، وقال: كلا الطرفين صحيح، ولكل واحد منهما وقت؛ فأول ما يجب أن ندل المريد عليه هو تصحيح المعاملات؛ ليلزم العمل ويستقر عليه، فإذا

استقر عليه، وداوم فيه، واطمأنت نفسه إليه؛ فحينئذٍ تتكشف له عيوب معاملاته؛ لعلمه بتقصيره فيها، ولعلمه أنها ليست مما يصلح لله ـ سبحانه ـ حتى يكون فيها مستقرا على عمله غير مغتر به. وإلا فكيف ندله على عيوب الأفعال، وهو خال من الأفعال، وإنما يكشف له عيب الشيء إذا لزمه وتحقق به»[٣٩].

وقال السلمى معلقا على ذلك: «وهذا أعدل الطرق إن شاء الله». ومن ثم تجده حينما يصف طريق الملامتية فى تربية المريدين يقول: «وأهل الملامة إذا صحبهم المريدون دلوهم على ما يظهرون لهم من الإقبال على الطاعات، واستعمال السنن فى جميع الأوقات، وملازمة الآداب ظاهرًا وباطنًا فى كل الأحوال[٤٠]، ولا يمكنونهم من الدعاوى، ولا الإخبار عن آية أو كرامة، ولا الاستناد إليه؛ بل يدلونهم على تصحيح المعاملات، وإدامة المجاهدات. فيأخذ المريد فى طريقهم، ويتأدب بآدابهم، فإذا رأوا منه عيبًا فى أحواله وأفعاله؛ بينوا له عيوبه ودلوه على إسقاط ذلك العيب...

ومتى ادعى المريد عندهم حالا، ورأى لنفسه مقامًا؛ صغروا ذلك فى عينه إلى أن يتحقق لهم صدق إرادته، وظهور الأحوال عليه، فيدلونه على ما هم فيه؛ وعليه من ستر الأحوال، وإظهار الآداب، واتباع الأوامر، وترك النواهى؛ فيكون تصحيح المقامات كلها عليه فى حال الإرادة؛ فبصحة الإرادة عندهم تصح المقامات كلها عليه إلا مقام المعرفة...»[٤١].

هذه إذن هى طريقة أهل الملامة فى التربية والتزكية فى صورتها العامة، وهذه الطريقة تضبطها مجموعة من الأصول التى توجه سلوك الشيوخ والمريدين.

وقد جمع الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى منها ما بلغ الدكتور عفيفى فى ترقيمه بنشرته خمسة وأربعين أصلا، وهى مصدرة فى الأغلب بقول السلمى: «ومن أصولهم»[٤٢].

وقد كانت هذه الأصول فى جملتها ـ كما ذكر الدكتور عفيفى ـ كافيةً فى التمييز بين مسلك أهل الملامة وغيره من مسالك الصوفية، كما أنها وضعت حدًا فاصلا بين الملامتية الأوائل وبين أهل الإباحة والتحلل من الشريعة، الذين اقترنَ باسم الملامتية عبثُهم بأمور الدين والتراخى فى العبادات، والمباهاة بالفجور والمعاصى[٤٣].

ولقد قام الشيخ السلمى فى بيانه لكثير من هذه الأصول بذكر مصادرها من آى القرآن الكريم، ومن السنة النبوية بأخبار جاء أكثرها صحيحًا ثابتا، وبعضها حسنا صالحا؛ فإن كان خلاف معه ففى وجه الاحتجاج بها لا فى صلاحيتها للاحتجاج فى هذا الباب من

المعاملة. وقد أورد الضعيف الذى قد يعده بعض أهل العلم بالحديث موضوعًا، وفى صحيح الأخبار وحسانها ما يغنى عنه فى الدلالة على أصلين اثنين فقط[٤٤].

وكان يذكر هذه الأخبار مضمنة فى روايته لأقوال شيوخ الملامتية، وأحيانا يقول من عند نفسه: وأصلهم فى ذلك كذا وكذا[٤٥]. على أن كثيرا من الأصول التى ساقها السلمى يمكن جمعها تحت أصل واحد، فلا يكاد يخرج شىء منها عن أن يكون له مصدر يرجع فيه الملامتى إلى الكتاب والسنة على نحو ما. وقد يكون بعض الأصول تعبيرا صريحا عن ذلك، كما فى الأصل التالى: «أصل العبودية شيئان: حسن الافتقار إلى الله - عز وجل - وهذا من باطن الأحوال، وحسن القدوة برسول الله ﷺ وهو الذى ليس للنفس فيه نفس ولا راحة»[٤٦].

ولو أتيح للدكتور عفيفى خاصة أن يهتم بهذا الأمر، لأعفاه ذلك من البحث عن أساس نظرى زرادشتى، فارسى، لنظرة الملامتية للنفس الإنسانية، ولرؤيتهم للفتوة والإيثار. وقد يكون لتراث البيئة الفارسية فى نيسابور أثر توجيه فهم القوم للنصوص الدينية والعمل بها على نحو ما، لكننا فى الكلام عن المصدر والأساس والمبدأ نميل إلى أن أهل مكة أدرى بشعابها، والواجب النظر أولا فيما قدموه على أنه أساسٌ ومصدرٌ، وأحسب أن هذا المسلك أمثل من الفرض المجرد أو التخيُّل أو محاولة الاستنتاج. قال الدكتور عفيفى: «فإذا تكلمنا عن الأسس النظرية للمذهب الملامتى؛ كان ذلك محض استنتاج من جانبنا بنيناه على ما لمسناه من روح عامة انصبغت بها تعاليم الملامتية وأقوالهم.....، ويخيلُ إلىّ أن الأساس النظرى العام الذى يقوم عليه المذهب الملامتى، هو التشاؤم الذى نظر به شيوخ هذه الفرقة إلى النفس الإنسانية، وبنوا عليه مذهبا كاملا فى تذليلها وتحقيرها ولومها واتهامها، وحرمانها من كل ما ينسب إليها من علم أو عمل، أو حال أو عبادة. وهى وجهة نظر قد يكون للبيئة الزرادشتية فى فارس أثرٌ فيها، وهى المبدأ الذى أوحى إلى رجال الملامتية بكل ما ذكروه من أقوال، وما وضعوه من قواعد»[٤٧].

هذا، مع أن الملامتى لا يتشاءم من النفس الإنسانية بإطلاق؛ بل يتهم نفسه الأمارة فحسب ليمحص الإخلاص لله الواحد، وهو يحسن الظن بنفوس الآخرين من عباد الله؛ فهل كان زرادشتية فارس على هذه الشاكلة؟!

وقد تكلم قوم من متأخرى الصوفية عن نفوس سبعة لها مراتب تربية المريدين، ومعرفة المقامات والأحوال الجارية عليهم، والأذكار التى يشتغلون بها:

١ - **النفس الأمارة**، وصفاتها: البخل، والحرص، والأمل، والكبر، والشهرة، والحسد، والغفلة. وذكرها: **لا إله إلا الله**.

٢ - **النفس اللوامة**، وصفاتها: اللوم، والفكر، والقبض، والعجب، والاعتراض. وذكرها: **الله**.

٣ - **النفس الملهمة**. وصفاتها: السخاوة، والقناعة، والعلم، والتواضع، والتوبة، والصبر، وتحمل الأذى وذكرها: **يا هو**.

٤ - **النفس المطمئنة**، وصفاتها: الجود، والتوكل، والحكم، والعبادة، والشكر، والرضا. وذكرها: **يا حى**.

٥ - **النفس المرضية**، وصفاتها: حسن الخلق، وترك ما سوى الله، واللطف بالخلق، والتقرب إلى الله، والتفكر. وذكرها: **يا عزيز**.

٧ - **النفس الكاملة**، وصفاتها: كل ما مضى ذكره من الصفات. وذكرها: **يا قهار**(٤٨).

فهل كان شيوخ الملامتية فى موقفهم المتشائم من النفس - على حد تعبير الدكتور عفيفى - يقصدون كل هذه المعانى من نفس الإنسان؟! وهل كان زرادشتية الفرس ينظرون إلى النفس أو إلى ما وراء البدن. على أنه رتب منها ما هو محمود، ومنها ما هو مذموم، على نحو يقاربه ما ذهب إليه الصوفية المسلمون عامة والملامتية خاصة؟!

ولقد اجتهد الدكتور عفيفى - رحمه الله - فى تعزيز نظرته للملامتية برد الأصول التى ذكرها الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى إلى **أصلين اثنين** فقط:

أولهما: التشاؤم من النفس.

والثانى: الفتوة أو الإيثار للغير، سواء كان إيثارا لله - تعالى - أو إيثارا للخلق. قال: «وإلى هذين الأصلين يمكننا أن نرد جميع «الأصول» التى ذكرها السلمى للملامتية بطريق مباشر أو غير مباشر، وعنهما صدر كلام الملامتية فى المسائل الرئيسية الآتية:

١ - كلامهم فى النفس وشريتها وصلتها بالقلب والسر.

٢ - كلامهم فى محاربة النفس وظواهرها: خاصة الرياء، والعجب، والشهرة، وما يتصل بهذه الصفات من مسائل متعلقة بالحياة الصوفية، كمسألة الزى، والدعاوى الصوفية، والأحوال، والسماع، والفقر والتوكل، أو مسائل أخلاقية كمسألة أفعال العبد وإرادته، ومعانى الحرية والعبودية، أو مسائل إلهية كمسألة الشرك، أو مسائل تتعلق بالحياة العملية كالكسب والقعود للناس فى الوعظ والتذكير. ومن أقوالهم فى هذه المسائل كلها تتألف آداب الطريق الملامتى عندهم.

٣ - كلامهم فى طرق محاربة النفس وظواهرها التى أهمها الزجر، والبخع، والتأنيب، والاتهام، وكل ما يمكن وضعه تحت العنوان العام الذى يطلقون اسم «الملامة» عليه.

٤ - كلامهم فى الغاية من الطريق، وهى التحقق فى مقام الإخلاص»[٤٩].

ولئن صَحَّ أن تردَّ أصول الملامتية إلى أصلين فقط؛ فهما - فى ضوء المعرفة بالمنهج العام للصوفية فى التخلية والتحلية -: تعرُّفُ أدواء النفس وآثارها فى إفساد العمل، وبيانُ كيفية العلاج لتحقيق كمال الإخلاص.

فالأصول التى ترجع إلى تعرف أدواء النفس وآثارها فى إفساد العمل، يتأسس الكلام فيها على مراعاة النفس فى العمل أولا، والعجب بما كان منها ثانيا، والمراءاة بالسعى فى إظهاره والتباهى به ثالثا، وهذا يقود فى المعاملة مع الله - تعالى - إلى حسبان أن عمل النفس مستوجب للعطاء، وفى المعاملة مع الخلق يؤدى إلى التكبر والاستعلاء والنظر فى عيوب العباد. وأساس ذلك كله الغفلة عن الحق. ومن الأصول الدالة على ذلك فيما ذكره الشيخ السلمى:

١ - **الغفلة**: وهى التى أطلقت للخلق النظر فى أفعالهم وأحوالهم، ولو عاينوا أمانا من الحق لاستحقروا ما يبدو منهم فى جميع الأحوال، واستصغروا ما لهم فى جنب ما عليهم[٥٠]. وهذه غفلة العباد، وقد تكون الغفلة منة ورحمة من الرب على من استوفى أوقاته فى المجاهدة والمعاملة، فإذا أراد الله به رفقا أو رفاهية أورد عليه غفلة يستريح فيها[٥١].

٢ - **ومن أصولهم ألا يبصر الإنسان بعيب أخيه**، على ما قاله النبى ﷺ «**هلا سترته بردائك فكان خيرا لك**». وأن يترك الاشتغال بعيوب الناس، ويشتغل بعيوب نفسه، ويقيم على إصلاحها محاذرًا شرها، ومديما تهمتها، كما قال النبى ﷺ: «**طوبى لمن شغلته عيوبه عن عيوب الناس**»[٥٢].

والأصول التى ترجع إلى بيان كيفية العلاج والسعى لتحقيق كمال الإخلاص يتأسس الكلام فيها على العلم بالنفس وكسرها بالمخالفة، والاتهام بالتقصير، وعدم الاغترار بالمنن، وإجابة الدعاء حذر المكر، والاستدراج، وترك الانتصار لها، وقبول ما فيه تذليلها لا تعزيزها، وحفظ القلب من مطالبها ولو بالدعاء إلا عند الاضطرار، وإماتة حظوظها فى لذة الطاعات، وإخماد شهوتها فى الظهور بمعالم الأتقياء فى أزيائهم وافتقارهم إلا أن يكون سرا، وفى أحوالهم كالبكاء عند السماع، والذكر، وكالكلام فى دقائق العلوم والإشارات.

كل ذلك مع التزام الشرع ودوام الذكر الخفى، وحسن الظن بالله والثقة به وتعظيم ما عنده، ومع حسن الظن بعباده، والتماس الأعذار لهم، وترك تعييرهم، ومقابلة الجافى منهم بالحلم والاحتمال.

٣ - مخالفة لذة الطاعات فإن لها سموما قاتلة. وذكر السلمى أن الانشغال بلذة الطاعة وتعظيمها والنظر إليها بعين الرضا مسقط عن درجة الأكابر، وأحسب أن ذلك لما يتولد عن هذه النظرة من العجب وإكبار النفس(٥٣).

٤ - ترك مظاهر الفقر طول الحياة، وإظهار الغنى والاستغناء؛ فلا يعرف الفقر إلا بعد موت الفقير. قال أبو حفص النيسابورى: «إن كنت فتى؛ فيكون بيتك يوم موتك موعظة للفتيان»(٥٤). وكان أبو حفص إذا دخل إلى البيت يلبس المُرقّعَة والصوف وغير ذلك من ثياب القوم، وإذا خرج إلى الناس لبس الحسن، وكان يرى لبس القوم وزيهم فيما بين الناس رياء وشبهة وتصنعا(٥٥).

٥ - ترك الكلام فى دقائق العلوم والإشارات، وقلة الخوض فيها وإظهارها عند غير أهلها، والرجوع إلى حد الأمر والنهى(٥٦).

٦ - ترك البكاء عند السماع والذكر وغير ذلك، وملازمة الكمد فإنه أحمد للبدن.

وكانوا يرون أن التلذذ بالبكاء هو ثمن البكاء، وكذلك منعوا الحركة والقيام لتمام الهيبة(٥٧).

٧ - وإذا قهرت النفس وكسرت حدتها؛ فالأصل عندئذٍ ذهاب النفس؛ أى الذهاب عن رؤيتها ورؤية حظوظها(٥٨)، والسعى فى خدمتهم، وترك الطمع فيما جعله الله بأيديهم، والاستغناء عنهم، وكراهية التعظيم منهم وبذل الخدمة.

وجميع ذلك لا يتم إلا بأمور ثلاثة:

أولها: حسن الافتقار إلى الله تعالى.

والثانى: حسن القدوة برسول الله ﷺ.

والثالث: التأدب بإمام وشيخ رائد يرجع إليه المريد السالك فى جميع ما يقع له من العلوم والأحوال، فمن لم يتأدب بأستاذ فهو بطال(٥٩).

ومن الأصول الدالة على ذلك فيما ذكره الشيخ السلمى:

١ - من كثر علمه قل عمله، ومن قل علمه كثر عمله.

وفى بيان هذا الأصل أورد السلمى قول أبى حفص النيسابورى: من كثر علمُه استقلَّ كثير عمله؛ لعلمه بتقصيره فيه. ومن قل علمه استكثر قليل عمله؛ لقلة رؤية التقصير فيه والعيب(٦٠).

٢ - رؤية تقصير النفس مع رؤية عذر الخلق فيما هم فيه[٦١].

وإنى لأرجو أن يكون فيما قدمت توضيحا لمفهوم الملامة وأصول أهلها عند صوفية الإسلام؛ وبيان لما هو محمود منها عند القوم باتفاق، وما هو جائز بقدر الحاجة إليه فى علاج ميل النفس إلى الجاه والشهرة بين الخلق، وما هو مرذول مذموم وأهله موضع تهمة وادعاء بغير حق.

هذا وبالله التوفيق.

ا. د/ مصعب الخير إدريس السيد مصطفى

الهوامش:

١ - انظر الخليل بن أحمد: العين. وانظر ابن منظور: لسان العرب - مادة (ل و م).

٢ - راجع ابن عربى: الفتوحات الملكية - ص ٩٧٦. من النسخة المنشورة فى موقع الوراق:

http://www.alwaraq.net/index2.htm?i=&page=1

٣ - راجع الهجويرى: كشف المحجوب - 259/1، 412/2. ترجمة الدكتورة إسعاد عبد الهادى قنديل، ومراجعة الدكتور أمين عبد المجيد بدوى. ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بمصر ١٩٧٤م.

٤ - هو محمد بن الحسين بن محمد، أبو عبد الرحمن الأزدى من أزد شنوءة أبًا؛ غير أنه اشتهر بالنسبة إلى قبيلة أمِّه السُّلَمِيَّة؛ لأنه نشأ بعد وفاة والده فى حضن جده لأمه إسماعيل بن نجيد السلمى الذى لم يكن له ولد؛ فنسب أبو عبد الرحمن إليه. وقد كان للسُّلميين شأن فى نيسابور - موطن ميلاده - فتحا وحكماً، وثروة وجاهاً. انظر تصدير الدكتور نور الدين شريبة لكتاب طبقات الصوفية للسلمى - ص ١٦ : ١٨. ط المكتبة الأثرية، باكستان (ب - ت).

٥ - انظر أبا عبد الرحمن السلمى: أصول الملامتية وغلطات الصوفية - ص ١٣٨. تحقيق الدكتور عبد الفتاح أحمد الفاوى. ط مطبعة الإرشاد - القاهرة، مصر ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م. وهذا الذى قرره السلمى فى بداية الرسالة ذكره فى ختامها رواية عن شيخ الملامتية فى زمانه محمد بن أحمد الفراء (ت ٣٧٠هـ). راجعه - ص ١٧٤.

٦ - السابق - ص ١٤٣.

٧ - السابق - ص ١٤٤.

٨ - ابن عربى: الفتوحات المكية - ص ١٩٨٢.

٩ - على بن محمد بن على الجرجانى (ت ٨١٦هـ): التعريفات - ص ٢٩٥. تحقيق إبراهيم الإبيارى. ط ١، دار الكتاب العربى - بيروت، لبنان ١٤٠٥هـ.

١٠ - أبو حفص السهروردى: عوارف المعارف - ص ٨٩ ، ٩٠ المطبوع بذيل كتاب «**إحياء علوم الدين**». ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م. وحكاية دعوة بعض الملامتية إلى السماع أوردها السلمى فى أصول الملامتية - ص ١٤٦ ، ١٤٧ ، .

١١ - السهروردى: عوارف المعارف - ص ٨٩ ، ٩٠.

١٢ - السابق - ص ٩٠.

١٣ - راجع السلمى: أصول الملامتية - ص ١٤١.

١٤ - الهجويرى: كشف المحجوب - ١/ ٢٥٩ ، ٢٦٠.

١٥ - انظر السلمى: أصول الملامتية - ص ١٣٩ : ١٤٢.

١٦ - راجع الهجويرى: كشف المحجوب - ٢٥٩/١ ، ٢٦٠، حيث تجد إشارة الهجويرى إلى أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم - قدوة المحبين وإمام أهل الحقائق، كان قبل بعثته طيب الاسم عظيما، وعندما اتصل بالوحى وألبس خلعة المحبة أطلق الخلق فيه لسانهم؛ فقيل: كاهن، وساحر، وكاذب، ومجنون.

١٧ - ابن عربى: الفتوحات المكية - ص ٩٧٦.

١٨ - السابق - ص ١٩٨٠.

١٩ - راجع السابق - ص ١٢٣١ ، ١٢٣٦، ١٢٤١ ، ١٣٠٤ ، ١٣٠٨ ، ١٣٠٩ ، ١٣١٣ ، ١٣٣٤ ، ١٣٤١.

٢٠ - راجع السابق - ص ٢٦٨ ، ١٩٨١.

٢١ - ابن عربى: الفتوحات المكية - ص ١٩٨١.

٢٢ - السابق - ص ١٨٨.

٢٣ - ابن عربى: الفتوحات المكية - ص ١٩٨٢، ١٩٨٣. وراجع أيضا السلمى: أصول الملامتية - ص ١٤٣.

٢٤ - راجع الهجويرى: كشف المحجوب - ٢٦١/١.

٢٥ - الهجويرى: كشف المحجوب - ٢٦٣/١.

٢٦ - السابق - ص ١٢٤. والحديث أخرجه الترمزى فى سننه - ٦١٣/٤. كتاب صفة القيامة - باب فى القيامة فى شأن الحساب والقصاص. بإسناد آخر بلفظ: «**لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتي يسأل عن عمره فيم أفناه؟ وعن علمه فيم فعل؟ وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه؟ وعن جسمه فيم أبلاه؟**». وقال: حسن صحيح.

٢٧ - الحافظ الذهبى: سير أعلام النبلاء - ١٣/ ٥٠، ٥١. تحقيق شعيب الأرناؤوط بالاشتراك. ط ٩، مؤسسة الرسالة - بيروت، لبنان ١٤١٣هـ. وانظر بعضا من أقواله من طبقات الصوفية ص ١٢٥ - ١٢٩.

٢٨ ـ الهجويرى: كشف المحجوب ـ ٣٣٨/١.
٢٩ ـ السلمى: طبقات الصوفية ـ ص ١٢٩.
٣٠ ـ الهجويرى: كشف المحجوب ـ ٢٦٤/١.
٣١ ـ السابق ـ ص ٢٦٢.
٣٢ - الغزالى: إحياء علوم الدين - ٣٠٤/٣، ٣٠٥. ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٣٣ - انظر الهجويرى: كشف المحجوب - ٢٦٣/١. وهذا فى زمان الهجويرى الذى عاش فى القرن الخامس الهجرى؛ فما بال زماننا؟!!
٣٤ - السابق - ص ٢٦٥.
٣٥ - عبد الرءوف المناوى: فيض القدير - ٤٣٧/٥. ط١، المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة، مصر ١٣٥٦هـ.
٣٦ - الدكتور أبو العلا عفيفى: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة - ص ٤٦، ٤٧، وإنى لأحسب أن الدكتور عفيفى قد خضع على نحو ما فى تصوره هذا لما كان ينشغل به المستشرقون آنذاك من الكلام فى التطور والتأثير والتأثر.
٣٧ - السابق - ص ٤٧.
٣٨ - الشيخ رزوق: قواعد التصوف - القاعدة رقم ٣٦.
٣٩ - السلمى: أصول الملامتية - ص ١٤٥. وفى النص شىء من الخلل جبرته من نشرة الدكتور عفيفى - ص١٠٣.
٤٠ - وبعضهم يسمى ما يرويه الشيوخ للمريدين من ذلك رياء، من باب المجاز، فيقال عندئذ: رياء الشيوخ خير من إخلاص المريدين. وهذا يعترض به عليهم من لا يفهم، ويقول: الرياء مذموم على كل حال؛ فلا يقدم أبدا على الإخلاص.
٤١ - السلمى: أصول الملامتية - ص ١٤٢. وقارنه بنشرة الدكتور عفيفى - ص ٨٧ ، ٨٨.
٤٢ - انظر الدكتور عفيفى: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة - ص ٩٨، ١١٩.
٤٣ - راجع الدكتور عفيفى: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة - ص ٦.
٤٤ - انظر ص ١١٣، ١١٥ من نشرة عفيفى ١٦٨ من نشرة الفارس.
٤٥ - راجع الأصول التالية من نشرة الدكتور عفيفى: ٢، ٤، ٦، ٨، ١١، ١٢، ١٤، ٢٠، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٣٣، ٣٦.
٤٦ - السلمى: أصول الملامتية وغلطات الصوفية - ص ١٦٦. وانظر نشرة الدكتور عفيفى - ص ١١١.
٤٧ - الدكتور عفيفى: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة - ص ٤٧ - ٤٨.
٤٨ - تجد هذا عند القادرية، والخلوتية، وعند السنوسية من الأحمدية الإدريسية وغيرهم، وراجع ما كتبه ونقله عن هذه النفوس وأذكارها الشيخ صالح الجعفرى: المنتقى النفيس فى مناقب قطب دائرة التقديس - ص ١١٣ - ١٢١. ط ٤، دار جوامع الكلمة - القاهرة، مصر ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م. وراجع أيضا موقع الطريقة القادرية على شبكة الإنترنت: http://www.alkadria.com/ar/modules/mydownloasd/
٤٩ - الدكتور عفيفى: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة - ص ٤٨، ٤٩.
٥٠ - نشرة الدكتور عفيفى - ص ١٠٠. ونشرة الدكتور الفاوى - ص ١٥١.
٥١ - نشرة الدكتور عفيفى - ص ١١٥. والكلام عن غفلة الرحمة غير موجود فى نشرة الدكتور الفاوى.
٥٢ - انظر نشرة الدكتور عفيفى - ص ١١٣ - ١١٤. ونشرة الدكتور الفاوى - ص ١٦٧، ١٦٨. والحديثان سبق تخريجهما.
٥٣ - انظر نشرة الدكتور عفيفى - ص ١٠٥. ونشرة الدكتور الفاوى - ص ١٦٠.
٥٤ - انظر نشرة الدكتور عفيفى - ص ١١٧، ١١٨. ونشرة الدكتور الفاوى - ص ١٧٢.
٥٥ - انظر نشرة الدكتور عفيفى - ص ١٠٨. ونشرة الدكتور الفاوى - ص ١٦٣.
٥٦ - ذكر السلمى هذا فى أصلين؛ فانظر نشرة الدكتور عفيفى - ص ١١٢، ١١٦. ونشرة الدكتور الفاوى - ص ١٦٦، ١٧٠.
٥٧ - ذكر السلمى هذا فى أصلين؛ فانظر نشرة الدكتور عفيفى - ص ١١٢، ١١٧. ونشرة الدكتور الفاوى - ص ١٦٦، ١٧٢.
٥٨ - انظر نشرة الدكتور عفيفى - ص ١٠٧. ونشرة الدكتور الفاوى - ص ١٦٣.
٥٩ - انظر نشرة الدكتور عفيفى - ص ١٠٨، ١١١ . ونشرة الدكتور الفاوى - ص ١٦٤، ١٦٦.
٦٠ - نشرة الدكتور عفيفى - ص ١١٦. ونشرة الدكتور الفاوى - ص ١٧٠.
٦١ - السابق نفسه.

الواصلية

الواصلية فرقة اعتزالية عرفت بهذا الاسم نسبةً إلى مؤسسها أبى حُذيفة: واصل بن عطاء الغزَّال[1]. والواصلية أسبق فرق الاعتزال ظهورًا لأن مؤسسها هو الذى ارتبطت باسمه نشأة المعتزلة بوصفها فرقة محددة الملامح.

ولد واصل بن عطاء بالمدينة المنورة سنة ٨٠هـ (٦٩٩م) وبها تلقى علومه الأولى، ثم انتقل فى صدر شبابه إلى البصرة وهى يومئذ إحدى منارات العلم فى العالم الإسلامى، فاستوطنها ومارس بها نشاطه الفكرى. وإذا كان اسم واصل قد ارتبط بنشأة المعتزلة بصفة عامة ـ كما أشرنا ـ فقد ارتبط بمعتزلة البصرة بصفة خاصة، كما ارتبط بفرقة الواصلية من المعتزلة بصفة أخص. وكانت وفاة واصل بمدينة البصرة سنة ١٣١هـ (٧٤٨م)، أى قبل عام تقريبًا من قيام الخلافة العباسية.[2]

وحتى يتسنى لنا فهم حقيقة الآراء التى تقوم عليها فرقة الواصلية لابد لنا أولا من الإشارة الموجزة إلى المناخ الفكرى والسياسى الذى نشأ فيه واصل بن عطاء وأتاح له تشكيل آرائه ومعتقداته؛ فقد كانت القضية التى شغلت حيزًا كبيرًا من اهتمام المجتمع الإسلامى خلال النصف الثانى من القرن الأول الهجرى وأوائل القرن الثانى هى حكم مرتكب الكبيرة. وكانت إثارة هذه القضية صدى لأحداث الفتنة الكبرى بكل ماارتبط بها من تطورات مؤسفة كحرب الجمل، وصفين، واستشهاد عدد من جلة الصحابة. ولما كانت البصرة مركزًا مهمًا من المراكز التى دارت فيها أحداث هذه الفتنة فقد كانت كذلك من أهم الأماكن التى ثار فيها النقاش حول حكم مرتكب الكبيرة. وقد برزت فى البصرة فى تلك الفترة شخصية كان لها أقوى الأثر فى توجيه الحركة الفكرية والسياسية هناك، وهى شخصية الحسن البصرى المتوفى سنة ١١٠هـ (٧٢٨م)، وكانت حلقته فى مسجد البصرة حافلة بالنقاش فى المسائل المتعلقة بالجبر والاختيار وعقيدة القدر، وهى أمور وثيقة الصلة بالمناخ الفكرى العام الذى صنعته أحداث الفتنة الكبرى.

وقد كان الحسن البصرى من أبرز من نسب إليه الدفاع عن مذهب القدرية.

والقدرية: مصطلح قصد به هؤلاء الذين ينسبون الفعل إلى الإنسان لا إلى الله - سبحانه وتعالى -[٣]؛ فالإنسان عندهم حر الإرادة فيما يمارسه من أفعال، وبدون هذه الحرية ينعدم معنى الثواب والعقاب؛ إذ لا يتصورون ثوابًا أو عقابًا على فعل لا إرادة للعبد فيه.

وعندما نوقشت فى هذه الظروف قضية حكم مرتكب الكبيرة اختلفت حولها آراء الفرق التى كانت قد ظهرت على الساحة الإسلامية فى ذلك الوقت. وكان أكثر هذه الآراء تشددا رأى الخوارج الأزارقة الذين ذهبوا إلى أن أصحاب الكبائر كفار خارجون عن الملة[٤]، وكان أكثرها تساهلا رأى بعض المرجئة الذين ذهبوا إلى أنه «لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة»[٥].

كان واصل بن عطاء أحد مرتادى حلقة الحسن البصرى. وعندما سُئِل الحسن فى حلقته عن رأيه فى حكم مرتكب الكبيرة بادر واصل إلى إجابة السائل بقوله: «أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقًا، ولا كافر مطلقًا، بل هو فى منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر». ثم انتحى جانبًا من المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، ومن هنا عُرِف واصل وأتباعه باسم المعتزلة[٦]. ويتردد فحوى هذه الرواية فى الكثير من مصادرنا رغم بعض الاختلاف فى التفاصيل[٧].

وإذا كانت هذه الرواية تشير إلى نشأة المعتزلة بوصفها كيانًا متميزًا فإنها تشير كذلك إلى نشأة الواصلية من المعتزلة. فواصل ابن عطاء الذى يُعد المؤسس الحقيقى للاعتزال هو نفسه من تنتسب إليه فرقة الواصلية.

ويحقّ لنا هنا أن نتساءل: ما الأسس التى تقوم عليها فرقة الواصلية؟ وهل تكفى هذه الأسس مبررًا لجعل الواصلية فرقة متميزة من بين فرق المعتزلة؟

يذكر الشهرستانى أن اعتزال الواصلية يقوم على أربع قواعد:

القاعدة الأولى: وهى القول بنفى صفات الله - سبحانه وتعالى - من العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة. ووجهة نظر واصل وأتباعه هنا هى «استحالة وجود إلهين قديمين أزليين... ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين»[٨].

والقاعدة الثانية: وهى القول بالقدر. والمقصود بالقدر: نسبة الأفعال البشرية - خيرًا أو شرًا - إلى الإنسان لا إلى الله - سبحانه -، فالقول بالقدر على هذا المعنى: يناهض فكرة الجبر، ويؤكد فكرة الحرية

والاختيار. ويبنى واصل وأتباعه قولهم هذا على اليقين المطلق بعدل الله ـ جل شأنه ـ، وأنه منزه عن الظلم، ومن غير الجائز أن يريد الله من العباد خلاف ما يأمر، «ويحتم عليهم شيئًا ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية»(٩).

والقاعدة الثالثة: وهى القول بالمنزلة بين المنزلتين. وقد شرحنا الملابسات التى أحاطت بتقرير واصل لهذا المبدأ. أما وجه تقريره فهو أن الإيمان خصال خير إذا اجتمعت فى المرء سمى مؤمنًا، ومرتكب الكبيرة لم تجتمع فيه هذه الصفات فلا يُسَمَّى مؤمنًا؛ وهو فى نفس الوقت لا يسمى كافرًا لأنه يشهد أنه لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله؛ فهو إذن لا مؤمن ولا كافر بل هو فى منزلة بين المنزلتين هى منزلة الفسق والفجور(١٠). ويذكر الخياط المعتزلى فى بسطه لوجهة نظر واصل أنه «لو كان شىء من الدين يُعْلَم صوابُه باضطرار لعُلِم قولُ واصلٍ والمعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين باضطرار»(١١). ويلقى قاضى القضاة عبدالجبار بن أحمد الهمذانى مزيدًا من الضوء على هذه المسألة حين يذكر أن «اسم المؤمن صار بالشرع اسمًا لمن يستحق المدح والتعظيم والموالاة» فى حين أن صاحب الكبيرة يستحق «الذم واللعن والاستخفاف والإهانة.. فلا إشكال فى أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يُسمى مؤمنًا»؛(١٢) ثم إنه لا يجوز أن يسمى كافرًا.

ومما يستدل به قاضى القضاة على ذلك موقف الإمام علىّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من الخوارج؛ فإنه لم يبدأ بقتالهم ولم يتّبع مدبريهم ولم يسمهم كفرة، ولهذا فإنه لما سُئِل عنهم: «أكفّار هم؟ قال: من الكُفْر فروا!، فقالوا: أمسلمون هم؟ قال: لو كانوا مسلمين ما قاتلناهم؛ كانوا إخواننا بالأمس بغوا علينا! فلم يسمهم كفارًا ولا مسلمين، وإنما سماهم بغاة»(١٣).

فهذا الموقف يعنى ـ من وجهة نظر القاضى عبد الجبار ـ أن الإمام عليّا حكم على الخوارج بأنهم فى منزلة بين منزلتى الكُفر والإيمان.

أما القاعدة الرابعة: من قواعد الواصلية ـ كما حددها الشهرستانى ـ فهى أكثر التصاقًا بشئون السياسة منها بشئون الكلام؛ وفحواها أن أحد الفريقين المتحاربين فى معركتى الجمل وصفين مخطىء لا بعينه. وينسحب هذا الحكم أيضًا على عثمان وقاتليه وخاذليه؛ فأحد الجانبين مخطىء لا بعينه، وقد حدد واصل درجة الخطأ ـ طبقًا لرواية الشهرستانى ـ بقوله: «إن أحد الفريقين فاسق لا محالة»(١٤).

ويزيد عبد القاهر البغدادى المتوفى سنة ٤٢٩هـ (١٠٣٧م) الأمر تفصيلا فيذكر أن

واصلا قال فى تحقيق شكه فى الفريقين: «لو شهد علىّ وطلحة أو علىّ والزبير أو رجل من أصحاب علىّ ورجل من أصحاب الجمل عندى على باقة بقل لم أحكم بشهادتهما لعلمى بأن أحدهما فاسق لا بعينه؛ ولو شهد رجلان من أحد الفريقين أيهما كان قبلت شهادتهما»[١٥]. ويضيف عضد الدين الإيجى المتوفى سنة ٧٥٦هـ (١٣٥٥م) أن واصلا وأتباعه جوَّزوا أن يكون عثمان لا مؤمنًا ولا كافرًا وأن يخلّد فى النار، وكذا علىّ ومقاتلوه».[١٦]

ولكن الخياط المعتزلى يقدم رأى واصل فى هذه القضية بصورة أكثر إنصافًا وأبعد عن الشطط والتجاوز؛ فهو ينسب إليه التوقف فى الحكم على أطراف النزاع فى معركة الجمل. أما فيما يتعلق بمعركة صفِّين فإن واصلا لا يتوقف فى الحكم على أطراف النزاع بل يصف معاوية وأتباعه بالبغى ويرى أن عليًا وأتباعه كانوا على الحق[١٧]. وهذا رأى يكاد المعتزلة جميعًا يتفقون فيه مع واصل.

●●●

وإذا ألقينا نظرة ثانية على هذه القواعد التى تقوم عليها الواصلية فى ضوء أصول الاعتزال الخمسة المعروفة ـ وهى التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ـ وجدنا أن قواعد الواصلية تغطِّى ثلاثة من أهم هذه الأصول. وهى التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين.

فالقاعدة الأولى ـ وهى القول بنفى صفات الله سبحانه ـ تقوم من وجهة النظر الاعتزالية على أصل التوحيد الذى يقضى بنفى تعدد القدماء، لأن الاعتقاد بتعدد القدماء إشراك بالله سبحانه. وقد فسر المعتزلة اللاحقون هذه القاعدة فى ضوء أصل التوحيد، فقالوا: إن الله تعالى عالم بذاته، قادر بذاته، مريد بذاته، حىٌّ بذاته؛ لا بعلم وقدرة وإرادة وحياة هى صفات قديمة. والملاحظ أن هذا المذهب الذى ذهب إليه واصل وأتباعه والمعتزلة عمومًا فى قولهم بنفى الصفات كان سببًا وراء ذلك اللقب الذى ألصقه بهم خصومهم وهو «المُعَطِّلة»؛ وهم الذين عناهم ابن القيم بالدرجة الأولى فى كتابه المشهور: «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة»[١٨].

والقاعدة الثانية ـ وهى القول بالقدر ـ تنبثق من أصل العدل. فلو لم يكن الإنسان فاعلا لفعل نفسه، حُر الإرادة فيما يأتى ويذر، لبطل معنى الثواب والعقاب وانتفى عدل الله بناء على هذا القول. فليس من العدل، عند الواصلية؛ بل عند المعتزلة بصفة عامة، أن يحاسب الله إنسانًا على فعل لا إرادة له فيه.

أما القاعدة الثالثة - وهى القول بالمنزلة بين المنزلتين - فهى أصل صريح من أصول المعتزلة الخمسة، بل هى أقدم هذه الأصول؛ فقد ارتبطت به - كما ذكرنا - نشأة المعتزلة بوصفها فرقة مستقلة.

يبقى أصل الوعد والوعيد، وأصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. ولا يعنى صمت واصل عنهما إنكارَه لهما. فأصل الوعد والوعيد نتيجة لازمة لأصلى التوحيد والعدل؛ فالله - سبحانه - بما هو أهل له من تنزيه مطلق، بمقتضى مبدأ التوحيد؛ وبما هو حقيق به من وضع الأمور فى مواضعها، وإعطاء كل ذى حق حقه، بمقتضى مبدأ العدل، لابد من أن يوصف بصدق الوعد والوعيد؛ أى لابد من أن يثيب الطائعين ويعاقب العصاة تنفيذًا لوعده ووعيده، وإلا لما كان جديرًا بالتنزيه، مستحقًا لأن يوصف بالعدل.

وأما أصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فهو مبدأ يؤمن به المسلمون جميعًا، وإن كان المعتزلة أكثر الجميع تشددًا فى القول به وتطبيقه. وقد كانت حياة واصل مثالا عمليًا للتطبيق الصارم لهذا المبدأ كما يؤكد ذلك من أرخوا له[١٩]، وتجدر الإشارة إلى أن أصول المعتزلة الخمسة - بالشكل الذى نعرفه الآن - لم تتبلور إلا بعد أن تحددت الملامح النهائية لمدرسة الاعتزال خلال العصر العباسى الأول، وخاصة على يد أبى الهذيل العلاف المتوفى سنة ٢٢٦ هـ (٨٤٠م) وتلميذه إبراهيم بن سيار النظام المتوفى سنة ٢٣١هـ (٨٤٥م). أما فى المرحلة المبكرة لنشأة الاعتزال - وهى التى نتحدث عنها الآن - فقد كان القول بالقدر ونفى الصفات والقول بالمنزلة بين المنزلتين هو ما التف حوله أتباع هذه المدرسة.

ومن هنا فإن ما يراه بعض الباحثين من أن واصلا «هو الذى وضع الأصول الخمسة التى يرتكز عليها الاعتزال»[٢٠] لا يمكن قبوله على إطلاقه.

●●●

بعد عرضنا ومناقشتنا لقواعد «الواصلية» نحاول الإجابة عن الشق الثانى من السؤال الذى طرحناه آنفـا وهو: هل تصلح هذه القواعد أو الأسس مبررًا لجعل «الواصلية» فرقة متميزة من فرق المعتزلة؟

إن ما نطمئن إليه فى محاولة الإجابة عن هذا السؤال أن القاعدة الرابعة بصفة خاصة - وهى المتعلقة بأحداث الفتنة الكبرى - هى أبرز ما يميِّز الواصلية من غيرها من فرق المعتزلة. فالقواعد الثلاث الأولى - كما شرحنا - يشترك فيها المعتزلة جميعًا. أما القاعدة الرابعة فهى التى يتجادلون حولها وتختلف فيها آراؤهم. فقول واصل بأن أحد الفريقين المتحاربين فى معركة الجمل مخطىء لا بعينه

ينازعه فيه الكثير من أعضاء مدرسة البصرة الاعتزالية؛ فهم يرون أن الخطأ لم يكن فى جانب علىّ وفريقه بل فى جانب الفريق الآخر، ولكنهم فى الوقت نفسه لا يحكمون بالفسق على طلحة، والزبير، وعائشة؛ بل يرون أنهم اعترفوا بخطئهم وندموا عليه وتابوا عنه توبة خالصة، ولهذا فإنهم يوالونهم ويعترفون بفضلهم ومكانتهم. ويعبر القاضى عبدالجبار بن أحمد عن هذا الموقف خير تعبير حين يذكر «أن فى بيان توبتهم (أى توبة طلحة، والزبير، وعائشة) إبطال قول من وقف فيهم وفى أمير المؤمنين، لأن توبتهم تدل على كونه محقًا وكونهم مبطلين، وفيه إبطال قول من يقول: إنه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لم يكن مصيبًا فى محاربتهم لما قدمناه، وفيه تحقيق ما روى من خبر البشارة للعشرة بالجنة، وما روى فى عائشة وغيرها من أن أزواجه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فى الجنة»[٢١]. وإذا كان هذا هو موقف مدرسة البصرة الاعتزالية فى جملتها من حكم واصل على الفريقين المتحاربين فى معركة الجمل، فإن موقف مدرسة بغداد الاعتزالية بهذا الصدد أكثر وضوحًا وحسمًا. فهذه المدرسة التى نشأت فى النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى كان يغلب على أعضائها الاتجاه إلى مشايعة علىّ؛ فهم أيضًا يختلفون مع واصل فى موقفه ذلك اختلافًا بيِّنًا، ويرون أن الحق كان فى جانب علىّ. وهؤلاء هم من يسميهم الخياط المعتزلى - وهو واحد منهم - «متشيِّعة المعتزلة»[٢٢].

أما موقف واصل وأتباعه من أطراف النزاع فى معركة صفين فقد أشرنا إليه فيما سبق، وهو عدم إقرار موقف معاوية وعمرو ابن العاص وأشياعهما، وهذا موقف يتفق فيه الواصلية ومعتزلة البصرة بصفة عامة مع معتزلة بغداد، وإن كان الآخرون أكثر إمعانًا فى التعبير عن إدانتهم لفريق معاوية وعمرو ابن العاص.

●●●

يتضح لنا مما تقدم أن «الواصلية» تمثل النواة الأولى لفرقة المعتزلة بمفهومها المحدد الذى تميزت به على مر العصور، وأن الآراء التى عبر عنها واصل بن عطاء هى تلك التى طورها أتباعه فيما بعد - وخاصة من أعضاء مدرسة البصرة - لتصبح بناءً فكريًا متكاملا.

والواضح أن الواصلية ذابت تدريجيًا فى فرق المعتزلة الأخرى، وخاصة فرق مدرسة البصرة. ومع أن الشهرستانى المتوفى سنة ٥٤٨هـ (١١٥٣م) يحدثنا أنه يوجد منهم فى عصره «شرذمة قليلة» فى المغرب الأقصى[٢٣] فقد كان هذا الوجود - كما يُستشَفُّ من كلامه - محدود الأهمية.

ا.د./ يحيى هاشم فرغلى

الهوامش:

١ - لُقِّب بالغزَّال لأنه «كان يلازم الغزالين ليعرف المتعففات من النساء فيجعل صدقته لهن». ابن خلكان: وَفَيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار صادر، بيروت ١٩٧٧م، جـ ٦، ص ١١.

٢ - انظر: ابن العماد الحنبلى: شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، دار الكتب العلمية، بيروت (د. ت.)، ج١ ، ص ١٨٢. هذا، ويحدد ابن خلكان وفاته فى سنة ١٨١هـ، مصدر سابق، نفس الصفحة. ويتابعه على ذلك كارل بروكلمان فى كتابه: تاريخ الأدب العربى، ترجمة السيد يعقوب بكر ورمضان عبد التواب، دار المعارف ١٩٨٣م، ج٤، ص ٢٢. وهو خطأ ظاهر؛ فعام ١٨١هـ يقع فى عصر هارون الرشيد، أى بعد اتساع دائرة الاعتزال وتعدد فرقه.

٣ - انظر: ابن المرتضى: المنية والأمل، مطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد، ١٣١٦ هـ، ص ٧.

٤ - انظر: الشهرستانى: الملل والنحل، تحقيق محمد السيد كيلانى، مكتبة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ١٩٦٧م، ج١ ص ١٢٢.

٥ - المصدر السابق، ج١، ص ١٣٩.

٦ - المصدر السابق، ج١ ص ٤٨.

٧ - انظر على سبيل المثال: ابن خلكان، مصدر سابق، ج٦، ص ٨؛ أبو المحاسن (ابن تغرى بردى): النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة، طبعة دار الكتب المصرية، ج١، ص ٣١٤؛ ابن المرتضى، مصدر سابق، ص ٢.

٨ - الشهرستانى، مصدر سابق، ج١، ص ٤٦.

٩ - نفس المصدر، ج١، ص ٤٧.

١٠ - نفس المصدر، ج١ ص ٤٨.

١١ - أبو الحسين الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٧م، ص ١١٨ ـ ١١٩.

١٢ - عبد الجبار بن أحمد: شرح الأصول الخمسة، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٦٥م، ص ٧٠١ ـ ٧٠٢.

١٣ - نفس المصدر، ص ٧١٣.

١٤ - الشهرستانى، مصدر سابق، ج١ ص ٤٩.

١٥ - عبد القاهر البغدادى: الفَرْقُ بين الفِرَق، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة محمد على صبيح، القاهرة (د. ت.)، ص ١٢٠؛ أصول الدين، دار زاهد القدسى، القاهرة (د.ت.)، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.

١٦ - عضد الدين الإيجى: المواقف، مكتبة المتنبى، القاهرة (د.ت.)، ص ٤١٥ وسنعلق على ذلك بعد قليل.

١٧ - انظر الخياط، مصدر سابق، ص ٧٤.

١٨ - ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلة، على الجهمية والمعطِّلة، مكة ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م.

١٩ - انظر على سبيل المثال: أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة العاشرة، القاهرة (د.ت.) ج٣، ص ٦٦ ـ ٦٧؛ زهدى جار الله، المعتزلة، القاهرة، ١٩٤٧م، ص ٥٢ ـ ٥٣.

٢٠ - زهدى جار الله، مرجع سابق، ص ١١٣.

٢١ - عبد الجبار بن أحمد: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، تحقيق عبد الحليم محمود وسليمان دنيا، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، ج٢٠، القسم الثانى، ص ٨٤.

٢٢ - الخياط، مصدر سابق، ص ٧٦.

٢٣ - الشهرستانى، مصدر سابق، ج١ ، ص ٤٦.



المعتزلة

المعتزلة فرقة إسلامية ظهرت فى أوائل القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) فى مدينة البصرة بالعراق. والشخصية الأساسية التى ارتبطت بها نشأة هذه الفرقة بشكلها المحدد المستقل هى شخصية واصل بن عطاء المولود بالمدينة المنورة سنة ٨٠هـ (٦٦٩م). وقد انتقل واصل إلى البصرة التى كانت من أهم مراكز الحركة العلمية فى العالم الإسلامى فى ذلك الوقت، وتتلمذ على أشهر علمائها وهو الحسن البصرى، وكانت وفاته سنة ١٣١هـ (٧٤٨م). كما ارتبطت نشأة المعتزلة أيضًا بشخصية أخرى تتلو واصلا فى الأهمية وهى شخصية عمرو بن عبيد الذى كان وثيق الصلة بواصل. وقد ولد فى سنة ٨٠هـ أيضًا وتوفى سنة ١٤٤هـ (٧٦١م)، وكان يختلف كذلك إلى حلقة الحسن البصرى الذى كان يُكنُّ له تقديرًا خاصًا[1]. وكان واصل وعمرو (والحسن البصرى أيضًا) من الموالى.

ظروف نشأة الفرقة: الظروف التى نشأت فيها فرقة المعتزلة ظروف سياسية فى المقام الأول، وهى نفس الظروف التى أحاطت بنشأة فرق الخوارج، والمرجئة، والشيعة.

وتوضيح ذلك أن استشهاد الخليفة عثمان وما تلاه من حرب الجمل وصفِّين أثار فى المجتمع الإسلامى سؤالا مهما حول حكم مرتكب الكبيرة. فقد سلّ المسلمون السيوف فيما بينهم، فلابد أن يكون هناك خطأ ما وراء ذلك. وقد كان الحسن البصرى ذات يوم يعقد حلقته العلمية المعتادة فى مسجد البصرة، فسأله أحد الحاضرين عن رأيه فى مرتكب الكبيرة، وقبل أن يجيب الحسن بادر واصل إلى الإجابة بقوله: «أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقًا، ولا كافر مطلقًا، بل هو فى منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر». ثم اعتزل إلى جانب من جوانب المسجد يشرح قوله لجماعة من تلاميذ الحسن، فقال الحسن: «اعتزل عنا واصل». ومن هنا عُرف واصل وأتباعه بالمعتزلة[2]. وكان عمرو بن عبيد أبرز من انضم من تلاميذ الحسن إلى واصل فى قوله ذلك.

هذه هى الرواية الشائعة فى نشأة المعتزلة، وهى قد توحى بأن هذه الفرقة نشأت بشكل مفاجئ ولم تسبقها مقدمات أتاحت لها أن تتشكل تدريجيًا إلى أن برزت إلى حيز

الوجود. ولكن الحقيقة غير ذلك؛ فقد كان هناك اتجاه فكرى يتنامى فى المجتمع الإسلامى، ربما يرتبط به الدور الأكبر فى التمهيد لنشأة المعتزلة؛ وقد تمثل هذا الاتجاه فى جماعة «القدرية». والقدرية مصطلح قُصد به هؤلاء الذين يرون أن الإنسان حر الإرادة فيما يأتى ويذر، وليس من حقه إذا ارتكب خطأ أن يتذرع بالقدر الإلهى زاعمًا أنه لا إرادة له فيما فعل لأنه كان مدفوعًا بالقدر. فالقدرية ـ إذن ـ هم هؤلاء الذين يرون أن القدر الإلهى لا يتدخل فى إرادة الإنسان؛ وهم بهذا المفهوم يقفون على النقيض من جماعة «الجبرية» الذين يجرِّدون الإنسان من حرية الاختيار ويرون أنه «مُجْبَر» فيما يفعل ويترك. وأول من نادى بفكرة القدر بهذا المفهوم معبد بن خالد الجهنى، وهو تابعى صدوق كما تصفه المصادر[٣]، نشأ بالبصرة فى النصف الثانى من القرن الأول الهجرى. وقد نهج نهجه فى القول بالقدر الحسنُ البصرى. ولكننا نلاحظ أن المصادر السُنية تذكر أن الحسن رجع عن هذا القول[٤]. أما مصادر الاعتزال فإنها تثبت تمسك الحسن بعقيدته فى القدر، بل إنها تدرجه ضمن رجال الطبقة الثالثة من طبقات المعتزلة[٥]. ومما يستحق الإشارة إليه فى هذا السياق أن مصادرنا ـ على اختلاف اتجاهاتها ـ تتحدث عن هجوم الحسن البصرى على سياسة الأمويين الجائرة وعلى دفاعهم عن عقيدة «الجبر» التى كانوا يحاولون من خلالها تبرير هذه السياسة. فقد رُوى عنه أنه قال: «إن أقوامًا باتوا وأقلامهم تجرى فى دماء المسلمين وأموالهم، ثم قالوا: إنما جرت أقلامنا على أقلام الله. كذبوا والله! إن أقلام الله لتجرى بالبر والتقوى ولا تجرى بالإثم والعدوان. أُفَّاكٌ على الله! جَهَلَةٌ بالله! كَذَبَةٌ على الله!»[٦]. ويُرْوَى كذلك أن معبدًا وعطاء ابن يسار أتيا إلى الحسن البصرى فقالا: «يا أبا سعيد، إن هؤلاء الملوك (أى حكام بنى أمية) يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون: إنما تجرى أعمالنا على قدر الله تعالى»، فقال: «كذب أعداء الله!»[٧].

وقد كان القول بالقدر ـ كما سوف نرى ـ هو حجر الزاوية فى فلسفة المعتزلة. والملاحظ أن ارتباط المعتزلة بعقيدة «القدر» بلغ حدا جعل البعض يطلقون عليهم تسمية «القدرية». وقد رأى المعتزلة ـ من جانبهم ـ أن عقيدة القدر هى عقيدة السلف الصالح جميعًا، وهم بهذا يحاولون أن يدفعوا عن أنفسهم ما رماهم به أعداؤهم من تهمة الابتداع فى الدين. ومما يلقى مزيدًا من الضوء على ذلك أن المعتزلة حين رتبوا طبقاتهم جعلوا الطبقة الأولى هى طبقة

الخلفاء الراشدين الأربعة، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمر، وغيرهم من كبار الصحابة. وهم يروُون فى هذا السياق من كلامهم ما يؤكد عقيدة «القدر» بالمفهوم الاعتزالى من وجهة نظرهم. فمن ذلك أن محاصرى عثمان لما قالوا له حين رموه: الله يرميك، قال لهم: كذبتم! لو رمانى ما أخطأنى!، «وقول عبد الله بن عمر حين قال له بعض الناس: يا أبا عبد الرحمن، إن أقوامًا يزنون، ويشربون الخمر، ويسرقون، ويقتلون النفس، ويقولون: كان فى علم الله فلم نجد بدًا منه، فغضب ثم قال: سبحان الله العظيم! قد كان ذلك فى علمه أنهم يفعلونها، ولم يحملهم علم الله على فعلها»(٨). ويمضى المعتزلة فى ترتيب طبقاتهم على هذا النحو فيجعلون الطبقة الثانية تضم الحسن، والحسين، ومحمد بن الحنفية، وعددًا من أعلام التابعين كسعيد بن المسيِّب، وطاووس وغيرهما؛ ويروون أيضًا من كلامهم ما يؤكد رفضهم لعقيدة «الجبر» وإيمانهم بعقيدة «القدر» بمفهومهم. أما الطبقة الثالثة فإنها تضم الحسن البصرى كما أشرنا سابقًا، كما تضم الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب، وابنه عبد الله بن الحسن، وأولاده محمد النفس الزكية، وإبراهيم، وغيرهما ومحمد بن على بن عبد الله بن عباس، وزيد ابن على، ومحمد بن سيرين وغيرهم. ثم تأتى الطبقة الرابعة التى تعنينا هنا بصفة خاصة حيث إن من أبرز رجالها واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وهما من يُنْسب إليهما فى الرواية الشائعة تأسيس مذهب الاعتزال كما سبقت الإشارة. ومن أبرز رجال هذه الطبقة أيضًا غيلان بن مسلم الدمشقى زعيم قدرية الشام. وهكذا يمضى المعتزلة فى ذكر طبقاتهم حتى يصلوا إلى الطبقة الثانية عشرة وهم أصحاب وتلاميذ قاضى القضاة عبدالجبار بن أحمد الهمذانى (ت سنة ٤١٥هـ - ١٠٢٤م).

من ذلك يتبين لنا أن الحديث عن نشأة المعتزلة لا يعنى أن هذه الفرقة نشأت بشكل مفاجئ كما قد توحى بذلك الرواية الشائعة، بل كل ما تعنيه أن ما حدث فى حلقة الحسن البصرى من اعتزال واصل وبلورته لأصل المنزلة بين المنزلتين كان بداية لظهور اسم المعتزلة، وتأصيل عدد من الآراء التى ارتبطت باتجاههم الفكرى. واللافت للنظر أن المعتزلة لا يفسرون هذا المصطلح على أنه يعنى الاعتزال الحسى أو اعتزالهم عن جماعة المسلمين، بل يعنى أنهم «عملوا بالمجمع عليه فى الصدر الأول، ورفضوا المحدثات المبتدعة»(٩) أى اعتزلوها.

أصول المعتزلة الخمسة: لم تتحدد

الأصول الاعتزالية الخمسة بشكل نهائى فى عصر واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، ولكن يمكن القول إن واصلا قدَّم أصلا من هذه الأصول بصورة محددة وهو أصل المنزلة بين المنزلتين. أما بقية الأصول فقد كان حديثه عنها مجملا غير محدد، ولم تتبلور هذه الأصول بالصورة المعروفة لدينا الآن إلا بعد عدة عقود من وفاة واصل، وخاصة على يد أبى الهذيل العلاف (ت ٢٢٦هـ/٨٤٠م) وإبراهيم ابن سيار النظام (ت ٢٣١هـ/٨٤٥م)، وهما من رجال الطبقة السادسة (راجع مادة الواصلية)،

وهذه الأصول الخمسة التى استقر عليها رجال هذه الفرقة ـ وهى التى تقوم عليها أركان مذهبهم ـ هى: التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

١ - **التوحيد**: لا يختلف اثنان على أن التوحيد هو عقيدة المسلمين جميعًا. ومن لم يسلِّم بهذه العقيدة تسليمًا مطلقًا فقد انسلخ من الإيمان. ولكن المعتزلة ينظرون إلى التوحيد نظرة خاصة؛ فهو يعنى لديهم تنزيه الله ـ سبحانه ـ تنزيها مطلقًا لا تشوبه شائبة شبهٍ بالمخلوقات. ومما يقوله الإمام الأشعرى فى بيان عقيدة المعتزلة فى التوحيد: «أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شىء، وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح... ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض، ولا بذى لون، ولا طعم، ولا رائحة، ولا مجسّة... ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض، وليس بذى أبعاض وأجزاء، وجوارح وأعضاء، وليس بذى جهات... ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان... لاتراه العيون ولا تدركه الأبصار... وأنه القديم وحده ولا قديم غيره....»[١٠].

هذه النظرة الخاصة إلى عقيدة التوحيد عند المعتزلة تفرعت عنها آراء تمسكوا بها، وتشددوا فى الدفاع عنها. ومن ذلك قولهم بنفى صفات الله سبحانه؛ لأن إثبات الصفات يعنى تعدد القدماء، وهذا ـ بدوره ـ يؤدى إلى الشرك بالله جل وعلا، أى يتصادم مع عقيدة التوحيد؛ ولهذا يقول المعتزلة: إن الله عالم بذاته، قادر بذاته، مريد بذاته، حى بذاته، لابعلم، وقدرة، وإرادة، وحياة[١١] هى صفات قديمة. ولكن خصوم المعتزلة عدُّوا ذلك تعطيلا للصفات الإلهية، ومن هنا أطلقوا عليهم لقب «المعطِّلة» (راجع مادة الواصلية).

ومن بين الآراء المشهورة التى ارتبطت بعقيدة التوحيد عند المعتزلة قولهم بخلق القرآن، وإنكارهم رؤية الله بالأبصار يوم

القيامة. أما القول بخلق القرآن فأساسه حرصهم البالغ على تجنب كل ماقد يثير شبهة القول بتعدد القدماء؛ وهى الشبهة التى قد تترتب - من وجهة نظرهم - على الإيمان بأن القرآن الكريم قديم. وقد وقف المعتزلة بعنف وإصرار فى وجه المنكرين لخلق القرآن يقاومونهم بالقول والفعل، ونتج عن ذلك ما عُرِف فى التاريخ الإسلامى بمحنة خلق القرآن، وهى المحنة التى ظهرت فى أواخر عصر الخليفة العباسى المأمون (ت ٢١٨هـ/ ٨٣٣م) واستمرت فى عصر خليفتيه: المعتصم بالله (ت ٢٢٧هـ/٨٤٢م) والواثق بالله (ت ٢٣٢هـ/٨٤٧م)؛ وكان هؤلاء الخلفاء الثلاثة على مذهب الاعتزال. ومن أبرز الشخصيات التى تعرضت لهذه المحنة ووقفت بصلابة فى وجه التسلط الفكرى الاعتزالى شخصية الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ/٨٥٥م) الذى رفض القول بخلق القرآن وتعرض للسجن والجلد على يد الخليفة المعتصم ولم تلِن له قناة. والجدير بالذكر هنا أن أحمد بن حنبل - وهو إمام المحدثين فى زمانه - رفض أن يخوض فيما خاض فيه المعتزلة من المسائل المتعلقة بخلق القرآن أو قدمه لأن الرسول ﷺ وأصحابه لم يثيروا مثل هذه القضايا. وكان ابن حنبل يقول لممتحنيه: «أعطونى شيئًا من كتاب الله - عز وجل - أو سُنة رسول الله ﷺ حتى أقول به»(١٢). فعقيدته فى هذه القضية - إذن - تقوم على أن القرآن كلام الله. أما ما وراء ذلك فإنه كان حريصًا على أن ينأى بنفسه عن الخوض فيه لأنه من محدثات الأمور.

أما إنكار المعتزلة رؤية الله بالأبصار يوم القيامة فلأن الرؤية البصرية تستلزم التجسيم، والتحيز، والجهة؛ وهذه من خصائص المخلوقات، والله - سبحانه - منزه عن أى شبه بالمخلوقات؛ فهو ليس بذى جهات، ولا يحيط به مكان، ولا تدركه الأبصار كما رأينا فى عرض الأشعرى لمفهوم عقيدة التوحيد عندهم. وهم يفسرون ما روى فى ذلك عن الرسول ﷺ بأن المقصود به الرؤية القلبية لا البصرية. وقد توسع المعتزلة فى «المحنة» فى عصر الخليفة الواثق؛ فهم لم يكتفوا بامتحان العلماء فى «خلق القرآن» بل أضافوا إلى ذلك امتحانهم فى «الرؤية». ومما ترويه مصادرنا فى ذلك أن الواثق حين أراد أن يفادى الأسرى المسلمين لدى الروم رفض فداء الأسرى الذين لم يقرّوا بخلق القرآن وبأن الله لا يرى بالأبصار يوم القيامة.(١٣) فالمعتزلة يرون أن عدم الإقرار بذلك يقدح فى عقيدة التوحيد بالمفهوم الخالص الذى سبق بيانه. ومن هنا جعلوا التوحيد بهذا المفهوم أول أصل من أصولهم.

٢ - **العدل** : يرتبط هذا الأصل عند المعتزلة ارتباطًا وثيقًا بأصل التوحيد. فالله - سبحانه - بمقتضى أصل التوحيد يستحق التنزيه المطلق الذى لا تشوبه شائبة. ولا يتفق مع تنزيه الله - من وجهة النظر الاعتزالية - أن يعاقب الله إنسانًا على ذنب لا إرادة له فيه، لأن هذا ظلم، والظلم من صفات المخلوقين لا من صفات الخالق الذى تنزه عن مشابهة خلقه؛ فهو ليس كمثله شىء. وأصل العدل يقوم على إيمان المعتزلة بمبدأ الحرية، والاختيار، وعلى إنكارهم لعقيدة الجبر؛ أى يقوم على إيمانهم بعقيدة «القدر» بالمفهوم الذى شرحناه فى صدر هذه المادة. ولهذا ارتبط الاعتزال بالقدر، وأصبح مصطلح القدرية يطلق أحيانًا على المعتزلة كما سبقت الإشارة، كما أطلق عليهم أحيانًا مصطلح «العدلية»[١٤]، وهو شديد الارتباط بمصطلح «القدرية». وقد آمن المعتزلة - بناءً على أصل العدل - بأن الله لا يخلق أفعال العباد. فالعباد هم المحدِثون لهذه الأفعال خلافًا لما يقول به خصوم المعتزلة. ومما يدل على ذلك أن فى أفعال العباد ما هو ظلم وجور؛ «فلو كان الله تعالى خالقًا لها لوجب أن يكون ظالمًا جائرًا، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا»[١٥]. ومما يدل على ذلك من جهة السمع قوله تعالى: ﴿**الذى أحسن كل شىء خلقه**﴾ (السجدة: ٧) وقوله سبحانه: ﴿**صنع الله الذى أتقن كل شىء**﴾ (النمل: ٨٨) إلى غير ذلك من الآيات القرآنية العديدة التى يستدل بها المعتزلة على أن أفعال العباد مخلوقة لهم وليست مخلوقة لله انطلاقًا من أصل «العدل»[١٦]. والحق أن أصلى التوحيد والعدل بالشكل الذى بيّنّاه الآن هما أهم أصول المعتزلة وأبلغها تعبيرًا عن اتجاهاتهم الفكرية. ومن هنا حرص المعتزلة على أن يلقبوا أنفسهم بـ «أهل العدل والتوحيد».

٣ - **الوعد والوعيد** : إذا كان أصل العدل مرتبطًا عند المعتزلة بأصل التوحيد فإن أصل «**الوعد والوعيد**» مرتبط بأصلى التوحيد والعدل معًا. فالمعتزلة يرون أن وعد الله للطائعين بالثواب ووعيده للعصاة بالعقاب لابد أن يتحقق؛ لأن الله المنزّه عن كل شبهٍ بالمخلوقات بمقتضى أصل التوحيد يتعالى عن أن يكون كاذبًا فى وعده ووعيده أو أن يكون عابثًا. ثم إن إخْلاف الوعد والوعيد يتنافى أيضًا مع مبدأ العدل الإلهى؛ فمن العدل أن

ينال كل إنسان ما يستحق من ثواب أو عقاب. وكثيرة هى الآيات القرآنية التى يؤيد بها المعتزلة مذهبهم فى «الوعد والوعيد». فمن ذلك قوله تعالى: ﴿**فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره • ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره**﴾ (الزلزلة: ٧، ٨)، وقوله سبحانه: ﴿**مَن يعمل سوءا يجز به**﴾ (النساء: ١٢٣)، وقوله عز وجل: ﴿**ومَن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا**﴾ (الجن: ٢٣)... إلى غير ذلك من الآيات. وقد اضطر المعتزلة إلى أن يؤوِّلوا الآيات التى يُفْهِم ظاهرُها خلافَ ما يعتقدون من ضرورة تحقيق الله سبحانه لوعده ووعيده. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ قوله جل وعلا: ﴿**إن الله يغفر الذنوب جميعا**﴾ (الزمر: ٥٣). فهم يقولون تعليقًا على هذه الآية: «يجب أن يكون المراد به أنه سبحانه يغفر الذنوب جميعا بالتوبة، وعلى هذا قال عقيبه: ﴿**وأنيبوا إلى ربكم**﴾، وأكده بقوله: ﴿**من قبل أن يأتيكم العذاب ثم لاتنصرون**﴾ (الزمر: ٥٤)، فلولا أن المراد به ما ذكرناه... لا يكون لقوله جل وعز: ﴿**من قبل أن يأتيكم العذاب**﴾ معنى»[١٧]. ومن ذلك أيضًا قوله سبحانه: ﴿**إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا**﴾ (النساء: ١١٦).

ومما يقوله المفسر المعتزلى جار الله الزمخشرى (ت ٥٣٨هـ/ ١١٤٤م) فى تعليقه على هذه الآية أنه: «جاء شيخ من العرب إلى رسول الله ﷺ فقال: إنى شيخٌ منهمكٌ فى الذنوب، إلا أنى لم أشرك بالله شيئًا منذ عرفته وآمنت به، ولم أتخذ من دونه وليًا، ولم أُواقع المعاصى جرأة على الله ولا مكابرة له، وما توهمت طرفة عين أنى أُعْجِزُ الله هربًا، وإنى لنادم تائب مستغفر، فماترى حالى عند الله؟ فنزلتْ. وهذا الحديث ينصر قول من فسر (من يشاء) بالتائب من ذنبه»[١٨]. هكذا فسر المعتزلة أمثال هذه الآيات العديدة فى القرآن الكريم تفسيرًا يتفق مع أصول مذهبهم.

وانطلاقًا من أصل «**الوعد والوعيد**» فسر المعتزلة «الشفاعة» تفسيرًا يختلف عن تفسير جمهور المسلمين. ويعبر عن موقف المعتزلة فى هذا الصدد خير تعبير ذلك النص الذى جاء فى «شرح الأصول الخمسة» المنسوب لقاضى القضاة المعتزلى عبد الجبار بن أحمد الهمذانى، فهو يقول: «وجملة القول فى ذلك (أى فى الشفاعة) هو أنه لاخلاف بين الأمة فى أن شفاعة النبى ﷺ ثابتة للأمة، وإنما

الخلاف فى أنها ثبتت لمن؟ فعندنا أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين، وعند المرجئة أنها للفسّاق من أهل الصلاة»[19]؛ وقد استدل المعتزلة بالعديد من الآيات القرآنية التى يرونها مؤيدة لرأيهم، مثل قوله تعالى: **﴿أفمن حقَّ عليه كلمة العذاب أفأنت تنقذ من فى النار﴾** (الزمر: ١٩)، وقوله سبحانه: **﴿واتقوا يومًا لاتجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولاهم ينصرون﴾** (البقرة: ١٢٣)، وقوله جل شأنه: **﴿ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع﴾** (غافر: ١٨)[20].

إلى هذا المدى تشدد المعتزلة فى تمسكهم بأصل الوعد والوعيد؛ فهم «يوجبون» على الله تعالى أن يحقق وعده ووعيده. والجدير بالملاحظة أن هذا الأصل الاعتزالى ارتبط ارتباطًا قويًا بالقضايا السياسية التى شغلت المجتمع الإسلامى؛ فقد أراد المعتزلة أن يغلقوا باب الأمل أمام الحكام الظلمة الذين كانوا ينتهكون حدود الله ثم يطمعون فى غفرانه أو فى شفاعة رسوله ﷺ؛ فحكم الله نافذ فيهم ولا مهرب أمامهم إلا بالتوبة النصوح والعودة إلى المنهج الإلهى القويم.

٤ - **المنزلة بين المنزلتين**: ارتبط ظهور هذا الأصل بنشأة المعتزلة كما سبقت الإشارة. فأصل «المنزلة بين المنزلتين» يمثل بداية التاريخ المستقل لهذه الفرقة بوصفها كيانًا له ملامحه المحددة، واسمه المميز الذى عرفت به الفرقة على مر العصور. أما جذور نشأتها التى أسهمت فى صياغة فكرها فهى ضاربة فى التاريخ الإسلامى المبكر كما يرى المعتزلة أنفسهم وكما وضحنا فى بداية حديثنا عن هذه الفرقة. ويدور أصل «**المنزلة بين المنزلتين**»، الذى كان واصل ابن عطّاء أول من قرره، حول الاسم الذى ينبغى أن يُطلق على مُرتكب الكبيرة، والحكم الذى ينبغى أن يُحكَم به عليه؛ فهو لا يسمَّى مؤمنًا، ولا يسمَّى كافرًا، وإنما يسمّى «فاسقًا». ثم إن حكمه لا يكون حُكم المؤمن ولا حُكم الكافر بل يُفرَد له حُكم ثالث؛ «وهذا الحُكم الذى ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين: فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما»[21].

ويلقى الخياط المعتزلى مزيدًا من الضوء على هذه المسألة حين يذكر أن الخوارج حكمت على صاحب الكبيرة بأنه - مع فسقه وفجوره - كافر ، وحكمت عليه المرجئة بأنه - مع فسقه وفجوره - مؤمن، وحكم عليه

الحسن البصرى بأنه ـ مع فسقه وفجوره ـ منافق، فوافقهم واصل فيما أجمعوا عليه ـ وهو الفسق والفجور ـ وخالفهم فيما وراء ذلك لأنه دعوى لاتقبل إلا ببينة من كتاب أو سُنة. أما كُفر صاحب الكبيرة فمردود «لأن أحكام الكفار المجمع عليها المنصوصة فى القرآن كلها زائلة عن صاحب الكبيرة فوجب زوال اسم الكُفر عنه بزوال حكمه»، وبهذا بطل رأى الخوارج. وأما الحُكم عليه بالنفاق فمردود أيضًا لأن المنافق إما أن يستر نفاقه أو يظهره؛ فإن ستره فهو مؤمن، وإن أظهره استتيب، فإن تاب فهو مؤمن، وإلا عوقب عقاب من يصر على الكُفر، وذلك لا ينطبق على صاحب الكبيرة، فبطل رأى الحسن. وأما الحُكم عليه بالإيمان فمردود كذلك لأن المؤمن ولىُّ الله، وصاحب الكبيرة ملعون فى القرآن، فلا يستحق اسم الإيمان، فبطل قول المرجئة. وينتهى الخياط من تحليله ذلك إلى القول بأن صاحب الكبيرة ليس بكافر ولا منافق ولا مؤمن، لكنه فاسق فاجر بإجماع الأمة بناءً على حُكم الله سبحانه[٢٢]. وهذا ما يلخصه أحد الأدباء المشهورين المتأثرين بالفكر الاعتزالى ـ وهو الصاحب بن عباد (ت ٣٨٥هـ/٩٩٤م) ـ فى قوله:

فالكل فى تفسيقه موافقُ
قَوْلِىَ إجماعٌ وخَصْمِى خارقُ[٢٣]

يتبين لنا من هذا العرض أن أصل «**المنزلة بين المنزلتين**» وثيق الارتباط بأصول المعتزلة الأخرى، وخاصة أصل «**الوعد والوعيد**» وأصل «**العدل**». فمرتكب الكبيرة ـ بناءً على أصل «المنزلة بين المنزلتين» ـ فاسق لابد من أن يتحقق فيه وعيد الله سبحانه فى شأن الفساق، ولن تنفعه شفاعة؛ ذلك أنه أتى الكبيرة حرًا مختارًا مُحْدثًا لها غير مُجْبَر على فعلها. ومنطق العدل الإلهى يقتضى أن يثاب المحسن ويعاقب المسىء جزاء وفاقًا. فالوعيد نافذ فى ضوء أصل «**العدل**»، وكل امرئ بما كسب رهين.

٥ - **الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر:** يتفق المسلمون جميعًا على أهمية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. والآيات القرآنية فى هذا الصدد عديدة، ومن بينها ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ قوله تعالى: ﴿ **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** ﴾ (آل عمران: ١٠٤)، وقوله سبحانه ـ على لسان لقمان لابنه: ﴿ **يا بنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر** ﴾ (لقمان: ١٧). وقد جعل القرآن الكريم من بين الأسس التى انبنت عليها خَيْرِيَّة الأمة الإسلامية أنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وذلك فى

قوله عز وجل: ﴿ **كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله** ﴾ (آل عمران: ١١٠).

ولكن هذا المبدأ الذى يتفق المسلمون جميعًا على أهميته يكتسب لدى المعتزلة دلالات خاصة جعلتهم يعدُّونه أحد أصولهم الخمسة. والجدير بالملاحظة أنهم صبغوا هذا الأصل بصبغة عملية جعلت منه حارسًا يقظًا يذود عن بقية الأصول بالقول والفعل. ومن هنا أخذت هذه الفرقة طابعًا سياسيًا حين حرصت على الوصول إلى السلطة لتستعين بها على تطبيق هذا الأصل تطبيقًا عمليا يضمن لها نشر مبادئها وأفكارها والحفاظ عليها.

يفرِّق المعتزلة، فى تناولهم لأصل «**الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر**»، بين شقِّه الأول وشقِّه الثانى؛ فهم يذكرون أنهم حين يتصدون للأمر بالمعروف يكفيهم مجرد الأمر به، ولا يلزمهم حَمْل من ضيَّعه عليه؛ فلا يرون واجبًا عليهم - على سبيل المثال - أن يحملوا تارك الصلاة على الصلاة حملا؛ «وليس كذلك النهى عن المنكر، فإنه لا يكفى فيه مجرد النهى عند استكمال الشرائط»، أى شروط النهى عن المنكر كما سنبيِّن، بل لابد من منعه منعًا إذا وقع. ولكن لهذا المنع مراحل عند المعتزلة؛ ويوضح ذلك هذا النص من «شرح الأصول الخمسة»: «لو ظفرنا بشارب خمر وحصلت الشرائط المعتبرة فى ذلك فإن الواجب علينا أن ننهاه بالقول الليِّن، فإن لم ينته خَشّنّا له القول، فإن لم ينته ضربناه، فإن لم ينته قاتلناه إلى أن يترك ذلك».[٢٤]

وفى تناول المعتزلة للأمر بالمعروف يقسِّمون المعروف إلى ما هو واجب، وما هو مندوب إليه - فالأمر بالواجب واجب وبالمندوب إليه مندوب. ولكنهم لا ينهجون هذا النهج عند تناولهم للنهى عن المنكر؛ ذلك أن المناكير كلها تتفق - من وجهة نظرهم - فى وجوب النهى عنها؛ «فإن النهى إنما يجب لقبحها، والقبح ثابت فى الجميع»[٢٥]، على أن هذا الوجوب لا يتحقق إلا باستكمال الشروط التى ألمحنا إليها فيما سبق؛ وهى - كما يقول الزمخشرى - «أن يغلب على ظنه وقوع المعصية، نحو أن يرى الشارب قد تهيأ لشرب الخمر بإعداد آلاته، وأن لا يغلب على ظنه أنه إن أنكر لحقته مضرة عظيمة»[٢٦].

ومن بين هذه الشروط أيضًا أن يتحقق المتصدى لذلك من أن المأمور به معروف والمنهى عنه منكر، وذلك حتى لا يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف، كما يُشْتَرطُ التحقق من أن النهى عن المنكر لن يؤدى إلى ضرر أعظم من المنكر نفسه؛ فالذى يعلم أن نهيه عن

شرب الخمر مثلا سيترتب عليه سفك الدماء وإثارة الفتنة فإن عليه أن يمتنع عن هذا النهى.

إن الملاحظة الأساسية هنا أن منهج المعتزلة فى تطبيقهم لأصل **«الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»** كان منهجًا متشددًا، وهو - فى الوقت نفسه - يلقى ضوءا على بعض ماحدث فى تاريخهم السياسى. فمحنة خلق القرآن وما اتصل بها من إنكار رؤية الله بالأبصار فى الدار الآخرة كانت انعكاسًا لهذا المنهج؛ فقد حكم المعتزلة على المخالفين لهم فى الرأى بأنهم أتوا منكرًا من القول، فحاولوا فى البداية منعهم بأسلوب الحوار، ثم بلغة التهديد، ثم تدرجوا إلى العنف، ابتداءً بالسجن ثم الجلد ثم القتل أحيانًا. ومكمن الخطورة هنا أن ما يراه المعتزلة منكرًا قد يراه سواهم غير منكر بل قد يراه عين الحق. وهذا هو أسوأ ما انزلقت إليه هذه الفرقة، وكان الأليق بها - بوصفها مدافعةً عن حرية الإنسان واختياره - أن تنأى بنفسها عن هذا المُنزَلق.

يبقى - فى نهاية حديثنا عن أصول الاعتزال الخمسة - أن نؤكد أن هذه الأصول تترابط فيما بينها ترابطًا وثيقًا لتكوِّن بناءً فكريًا متكاملا. وبالرغم من أن فرقة المعتزلة انقسمت إلى فرق عديدة فرعية وقامت بينها خلافات فكرية فى دقائق علم الكلام أو فى تحليل بعض الأحداث السياسية - بالرغم من ذلك فإن الأصول الخمسة تنتظم تلك الفرق جميعًا؛ فلا يستحق لقب «المعتزلىّ» من ينكر أيًا من هذه الأصول بالمفهوم الذى أرساه المعتزلة.

بين الاعتزال والتشيع: من أهم القضايا التى تلفت نظر الباحث فى فرقة المعتزلة وتستحق عنايته، قضيةُ العلاقة بين الاعتزال والتشيع. وقد بدأت هذه العلاقة ببداية ظهور المعتزلة واستمرت حتى أفول نجم هذه الفرقة. فما جذور هذه العلاقة؟ وكيف تطورت؟ إن السؤال يصبح أكثر إلحاحًا إذا وضعنا فى اعتبارنا أن آراء الشيعة فى مسألة «الإمامة» - وهى تدور أساسًا حول النص على الإمام وعصمة الأئمة - تتصادم تمامًا مع آراء المعتزلة. فكيف نفهم طبيعة هذه العلاقة بين الاعتزال والتشيع؟

تجمع مصادرنا على أن واصل بن عطاء - رأس الاعتزال - تتلمذ على أبى هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية، وأن زيد بن على بن الحسين - رأس فرقة الزيدية من الشيعة - تتلمذ على واصل بن عطاء.[٢٧] ومما يذكره الشهرستانى فى هذا الصدد أن زيدًا اقتبس الاعتزال من واصل، «وصارت أصحابه كلهم معتزلة».[٢٨]

إن الجدير بالملاحظة هنا أن أبا هاشم عبد الله حل محل أبيه محمد بن الحنفية فى إمامة الشيعة الكيسانية، وهم أسبق ظهورًا من الشيعة الاثنا عشرية والإسماعيلية؛ وأن تلمذة واصل على أبى هاشم لا تعنى إيمان واصل بمعتقدات الكيسانية، ومن بينها التناسخ والحلول والرجعة بعد الموت، بل كل ما تعنيه هو تعاطف واصل مع العلويين فى الصراع الذى دار بينهم وبين خصومهم. وقد كان موقف واصل - والمعتزلة بصفة عامة - من الأمويين موقف إدانة صريحة لهم فى نزاعهم مع على بن أبى طالب وآل بيته. ثم تطور هذا الموقف لدى معتزلة بغداد الذين تنامى لديهم تيار التعاطف مع على ﷺ إلى الحد الذى جعلهم يفضِّلونه على سائر الصحابة دون أن يدفعهم ذلك إلى التحامل عليهم أو إنكار فضلهم.

وإذا كانت تلمذة واصل بن عطاء على أبى هاشم تنطوى على تأثير شيعى من نوع ما على الاعتزال فإن تلمذة زيد بن على بن الحسين على واصل بن عطاء تنطوى على تأثير اعتزالىٍّ على التشيع الزيدى. وربما جاز لنا أن نقول إن أستاذية واصل لزيد كان لها أكبر الأثر فى جعل فرقة الزيدية أكثر فرق الشيعة اعتدالا وأقربها إلى مذاهب أهل السُنة. على أننا لا نستطيع أن نوافق الشهرستانى فى قوله إن زيدًا اقتبس الاعتزال من واصل وصار أصحابه كلهم معتزلة. فالحق أن زيدًا تأثر بآراء واصل ولكنه لم يقتبس منه الاعتزال ولم يتحول أصحابه إلى معتزلة. فالمعروف أن زيدًا والزيدية لم يؤمنوا بأصل «**المنزلة بين المنزلتين**»، كما أن الطريق إلى الإمامة لديهم يختلف عن الطريق إلى الإمامة عند المعتزلة. ومع ذلك فقد اقتبس الزيدية كثيرًا من أفكار المعتزلة ودافعوا عنها وبثوها فى ثنايا كتبهم. ومن بين هذه الكتب الشهيرة كتاب «المنية والأمل» لابن المرتضى، و «شرح نهج البلاغة» لابن أبى الحديد.

ولكن القضية الأكثر تعقيدًا هى تلك المتعلقة بطبيعة العلاقة بين المعتزلة والشيعة الإمامية. فقد ظهر بين رجال الشيعة الإمامية اتجاه اعتزالى واضح فى أواخر القرن الثالث الهجرى وخلال القرن الرابع. ومن أبرز من ظهر لديهم هذا الاتجاه الاعتزالى بين الإمامية الحسن بن موسى النوبختى صاحب كتاب «فرق الشيعة»، حيث يعده مؤرخو الاعتزال كالقاضى عبد الجبار وابن المرتضى بين رجال الطبقة التاسعة من المعتزلة.[٢٩] فمما يقوله ابن المرتضى مثلا عند تناوله لرجال الطبقة التاسعة: «ومنهم إمامية كالحسن بن موسى النوبختى». وقد

عـاش ابن النوبخـتى فى النصف الثـانى من القـرن الثـالث الهـجـرى وأوائل الرابع. ويذكـر هذه الحقيقة أيضًا علماء لا ينتمون إلى الفكر الاعـتزالى كابن تيميـة إذ يقول: «فى أواخر المائة الثـالثـة دخل من دخل من الشـيـعـة فى أقوال المعـتزلة كابن النوبختى صاحب كتاب: الآراء والديانات، وأمـثـاله. وجـاء بعـد هؤلاء المفيد بن النعمان وأتباعه»[٣٠].

إن صعوبة هذه القضية تكمن فى غياب الأسـاس الفكرى المشـتـرك بين المعـتـزلة والشيعة الإمامية؛ فلا أحد من المعتزلة يؤمن بفكرة النص الجلى على الإمـام كـمـا يؤمن الشيعة، ولا أحد منهم يؤمن بتسلسل الأئمة بالشكل الذى يعرضه الشيعة، سواء أكانوا سبعة أم اثنى عشر، ولا أحد يؤمن بعصمة الأئمة وقداستهم كما يعتقد الشيعة. فلا رابط على المسـتـوى الفكرى بين المعـتـزلة والإمامية، فما سر هذا التقارب الذى ظهر فى القرنين الثالث والرابع الهجريين؟.

هنـاك عـدد من الملاحظات التى قـد تلقى بعض الضوء على سر هذا التقارب:

الملاحظة الأولى أن موقف المعتزلة بصفة عـامـة، ومعـتـزلة بغـداد بصـفـة خـاصـة، من الحـروب التى دارت بين على ومـعـارضيـه هو مـوقف التـعـاطف الكامل مع على وإدانة معارضيه كما سبقت الإشارة. وبالرغم من أن المعـتـزلة يستندون فى تأييدهم لعلى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى أساس فكرى يختلف عن الأساس الذى يستند إليـه الشـيـعـة، فـقـد صـادف هذا الموقف الاعتزالى هوى عند الشيعة وخلق بينهم وبين المعتزلة أرضًا مشتركة.

الملاحظة الثـانيـة أن بعض نظـريات المعتزلة لقيت عند الشيعة استحسانًا وقبولا لأنهم استطاعوا توظيفها بالشكل الذى يخدم عقائدهم واتجاهاتهم الفكرية. ومن أبرز هذه النظريات نظرية «**الصـلاح والأصلح**» التى تتـفـرع عن أصل «**العدل**» عند المعـتـزلة. فـهم يرون أنه إذا كـان هناك صـالح وأصلح فـالله يفعل الأصلح، وإذا كان هناك شر وخير فالله يفـعل الخـيـر لطفًـا بعـبـاده وإعـمـالا لمبـدأ «**العـدل**»[٣١]. وقـد اسـتـثـمـر الشـيـعـة نظرية «**الصلاح والأصلح**» فى خدمة نظريتهم فى وجوب «النص» على الإمام وتعيينه تعيـينًا لا لبس فـيـه. فـفـى النص على الإمـام وتعـيـينه لطف بالعباد ومراعاة لصالحهم، ومن ثم فإن هذا واجب على الله سبحانه تطبيقًا لنظرية الصلاح والأصلح الاعتزالية.

الملاحظة الثـالثـة أن قلة اعتداد المعـتـزلة بالأخبار المأثورة ـ كما يلاحظ آدم متز ـ وافق أغراض الشيعة.[٣٢] وللمعتزلة موقف معروف من الأحاديث النبوية؛ فهم يشككون فى صحة الكثير منها اعتقادا منهم بأن وضع الأحاديث

صار مسلكًا سلكه الكثيرون من أصحاب المذاهب والآراء المختلفة دعمًا لمذاهبهم وآرائهم. وهذا الموقف الاعتزالى من الأحاديث النبوية التقى تقريبًا مع موقف الشيعة الذين رفضوا الأحاديث التى لا تتفق مع أصول مذهبهم على أساس أنها من «الموضوعات».

لعل الملاحظات السابقة تعين على فهم التقارب الذى حدث بين المعتزلة والشيعة الإمامية. وقد تطور هذا التقارب فيما بعد إلى علاقة قوية دفعت الشيعة إلى تبنِّى الكثير من أصول الفكر الاعتزالى؛ وهو ما جعل «جولد زيهر» يقول: «يمكن أن نعتبر كتب العقائد الشيعية كأنها من مؤلفات المعتزلة لأنها تنقسم إلى قسمين كبيرين، يندرج تحت أحدهما أبواب الوحدانية، ويندرج تحت القسم الآخر أبواب العدالة... ومما يسترعى النظر أن علم الكلام الشيعى يتجه بصفة خاصة نحو المعتزلة لأنه يستند فيما يسوقه من براهين لتأييد نظرية الإمامة على قواعد اعتزالية بحتة»[٣٣].

ولكن السؤال هنا هو: لماذا لم يبدأ هذا التقارب الإمامى ـ الاعتزالى إلا فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى؟

يمكن أن تُلتمس الإجابة عن هذا السؤال فى الأوضاع السياسية والمذهبية التى مر بها المعتزلة والشيعة فى تلك الفترة. فقد تعرض المعتزلة ابتداء من عهد الخليفة المتوكل (٢٣٢ ـ ٢٤٧هـ/٨٤٧ ـ ٨٦٢م) لاضطهاد سياسى ومذهبى قاسٍ؛ فقد جردهم هذا الخليفة من مناصبهم السياسية التى تمتعوا بها خلال فترة ازدهارهم فى خلافة المأمون، والمعتصم، والواثق، كما اضطهد فكرهم وردّ الاعتبار للفكر السلفى الذى كان يمثله الإمام أحمد بن حنبل. ومن هنا شعر المعتزلة بحاجتهم ـ خلال هذه المحنة ـ إلى من يشد أزرهم ويتعاطف معهم بشرط أساسى وهو الانضواء تحت لوائهم الأشهر: لواء التوحيد، والعدل بالمفهوم الذى يؤمنون به. وهذان هما أعظم أصلين من أصول المعتزلة الخمسة. ويؤكد ذلك ما يذكره القاضى عبد الجبار من أن أبا على الجبائى ـ إمام المعتزلة فى عصره ـ كان يدافع عن هذا التقارب ويشجع عليه قائلا: «وافقونا (أى الشيعة) فى التوحيد والعدل، وإنما خلافنا فى الإمامة؛ فاجتمعوا حتى تكونوا يدًا واحدة»[٣٤].

أما الشيعة فقد رحبوا بهذا التقارب نظرًا لإحساسهم بالحاجة إلى استخدام بعض النظريات الاعتزالية فى الدفاع عن عقائدهم كما سبق أن أشرنا. ثم إنهم أحسوا فى الوقت نفسه أنهم يواجهون مع المعتزلة خصمًا فكريًا قويًا متمثلا فى أهل السنة»؛ ومن هنا

فإن تحالفهم الفكرى مع المعتزلة يقوى جبهتهم فى مواجهة هذا الخصم المشترك.

على أن ما ينبغى أن نؤكده هنا أن المعتزلة لم يتنازلوا عن بعض أصولهم إرضاءً للشيعة، بل إن الشيعة هم الذين حاولوا توظيف بعض نظريات المعتزلة لخدمة فكرهم. فهذا التقارب كان اتجاها فكريًا من الشيعة نحو المعتزلة وليس العكس.

***

بعد أن تحدثنا عن نشأة المعتزلة وناقشنا أصول الاعتزال الخمسة والصلة بين الاعتزال والتشيع، نتحدث الآن - باختصار - عن المدرستين الأساسيتين اللتين انبثقتا عن فرقة المعتزلة، وهما: مدرسة البصرة، ومدرسة بغداد.

١ - **مدرسة البصرة الاعتزالية:** هذه هى المدرسة الأم؛ فهى التى ترتبط نشأتها بنشأة المعتزلة بوصفها فرقة مستقلة، وذلك حين اختلف واصل بن عطاء مع أستاذه الحسن البصرى حول حُكم مرتكب الكبيرة. وترجع هذه النشأة إلى أوائل القرن الثانى الهجرى (راجع مادة الواصلية).

مدرسة البصرة - إذن - أسبق ظهورًا من مدرسة بغداد؛ بل إن بغداد نفسها - عاصمة الخلافة - لم تتأسس إلا بعد ظهور مدرسة البصرة بحوالى أربعة عقود، حيث أسسها الخليفة أبو جعفر المنصور فى سنة ١٤٥هـ (٧٦٢م).

وإلى مدرسة البصرة يرجع الفضل فى تأصيل مذهب الاعتزال ووضع ملامحه الأساسية. ففى هذه المدرسة تبلورت الأصول الاعتزالية الخمسة، وفيها ظهر أعلام الفكر الاعتزالى الذين انفتحوا على الثقافات الأجنبية، ودرسوا الفلسفة اليونانية، وأتقنوا أساليب المناظرة والإقناع بالحجج والبراهين المنطقية، واستخدموا ذلك فى الدفاع عن الإسلام والدعوة إليه، ومقاومة الهجمات الشرسة ضده من أتباع الملل والنحل الأخرى. ومن أبرز أعلام هذه المدرسة - بالإضافة إلى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد اللذين يرتبط اسمهما بنشأة المعتزلة - : أبو الهذيل العلاف (ت حوالى سنة ٢٢٦هـ/ ٨٤٠م)[٣٥]، وإبراهيم بن سيار النظام (ت حوالى سنة ٢٣١هـ/ ٨٤٥م)، وعمرو بن بحر الجاحظ (المتوفى سنة ٢٥٥هـ/ ٨٦٨ م)، وأبو على الجبائى (ت سنة ٣٠٣هـ/ ٩١٦م). ويغلب على رجال هذه المدرسة الغوص وراء المعانى، والنزعة إلى التجديد الفكرى، وإثارة قضايا لم تكن مألوفة فى المحيط الإسلامى فى ذلك الوقت.

فأبو الهذيل العلاف ـ على سبيل المثال ـ اقتبس من الفلسفة اليونانية عديدًا من المسائل الطبيعية والإلهية «وربما كان هو أول من أثارها فى الإسلام» ـ كما يقول أحمد أمين: «وتبعه الناس بعد، ينظرون فيها ويوسعونها... فقد أثار الكلام فى الجسم ما هو؟... وتكلم فى الجوهر الفرد، أو الجزء الذى لا يتجزأ ما هو؟... وبحث فى أن جوهر العالم واحد... أو جواهر مختلفة... وبحث فى حركة الجسم هل تنقسم على عدد أجزائه ، وكذلك اللون»[٣٦]، كما بحث فى «الكمُون» فقال: إن النار كامنة فى الحجر، والزيت فى الزيتون ونحو ذلك، وبحث فى علة الخَلْق، وفى حواس الإنسان وإدراكه وإرادته وغير ذلك من المسائل الفلسفية التى أراد أن يستعين بها فى الدفاع عن مذهبه[٣٧]. وقد جرى على نهجه تلميذه إبراهيم النظام، فتوسع فيما أثاره أبو الهذيل من مسائل وأضاف إليها؛ فبحث فى الجسم والعَرَض، وخالف أستاذه العلاف فى قوله بالجزء الذى لا يتجزأ، ورأى أن الجزء يمكن أن يتجزأ إلى مالا نهاية، فلا جزء إلا وله جزء، وقد أحدث النظام القول بـ «الطفرة»[٣٨]، وفى ذلك يقول الحسن الأشعرى: «زعم النظام أنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد فى مكان، ثم يصير إلى المكان الثالث، ولم يمرّ بالثانى على جهة الطَّفرة... وقد أنكر أكثر أهل الكلام قوله، منهم أبو الهذيل وغيره، وأحالوا أن يصير الجسم إلى مكان لم يمر بما قبله[٣٩]». هذه المباحث وأمثالها لم يُثِرْها أحد فى المجتمع الإسلامى قبل معتزلة البصرة، وهى التى ولَّدت لديهم روحًا جدلية لا نكاد نجدها عند غيرهم من الفرق. وتنعكس ملامح هذا الفكر الاعتزالى البصرى على مؤلفات الجاحظ بكل ما تنطوى عليه من ثقافة، ورحابة أفق، وقدرة فائقة على الجدل والمناظرة، واحتكاك قوى بالتراث الإنسانى فى عصره. والجاحظ ـ فوق كونه من أعلام معتزلة البصرة ـ يُعَدُّ من ألمع أدباء العربية على مر العصور، وفيه يقول الشهرستانى: «كان من فضلاء المعتزلة والمصنفين لهم. وقد طالع كثيرًا من كتب الفلاسفة... وروَّج كثيرًا من مقالاتهم بعباراته البليغة، وحُسْن براعته اللطيفة... وانفرد عن أصحابه بمسائل»[٤٠]؛ أما الجبائى فقد توسع فى كثير من المسائل التى أثارها معتزلة البصرة قبله، كالجواهر، والأعراض، والصفات الأزلية. ويصفه ابن خلكان نقلا عن ابن حوقل بأنه «الشيخ الجليل إمام المعتزلة ورئيس المتكلمين فى عصره».[٤١]

هذه أهم ملامح مدرسة البصرة الاعتزالية ممثَّلةً فى أبرز أعلامها؛ ومنها تفرعت مدرسة الاعتزال الأخرى الأساسية وهى:

٢ - **مدرسة بغداد:** وشيخ هذه المدرسة ومؤسسها هو بشر بن المعتمر (المتوفى سنة ٢١٠هـ/٨٢٥م). وهذا يعنى أن مدرسة بغداد الاعتزالية ظهرت فى حدود الربع الأخير من القرن الثانى الهجرى. وبشر بن المعتمر يشبه الجاحظ فى أنه لمع فى جانبين: الجانب الأدبى، والجانب الكلامى، ويعدّه أحمد أمين أول مؤسس لعلم البلاغة العربية[٤٢]. أما من الناحية الكلامية فيقول عنه الشهرستانى: إنه «كان من أفضل علماء المعتزلة»[٤٣]. وأبرز أعلام المعتزلة البغداديين بعد بشر بن المعتمر: ثمامة بن أشرس (ت سنة ٢١٣هـ/٨٢٨م)، وأحمد ابن أبى دُواد (ت سنة ٢٤٠هـ/٨٥٤م)، وأبو موسى المُرْدَار، واسمه عيسى بن صبيح (ت سنة ٢٢٦هـ/ ٨٤١م)، وهؤلاء الثلاثة من أشهر تلاميذ بشر بن المعتمر. ومن بين أعلام هذه المدرسة أيضًا جعفر بن مبشر الثقفى (المتوفى سنة ٢٣٤هـ/٨٤٨م)، وجعفر بن حرب الهَمْدَانى (ت سنة ٢٣٦هـ/ ٨٥٠م)، وأبو جعفر الإسكافى (ت سنة ٢٤٠/٨٥٤م)، وأبو الحسين الخياط (المتوفى سنة ٣٠٠هـ/ ٩١٢م)، وأبو القاسم الكعبى (ت سنة ٣١٩هـ/ ٩٣١م).

ولا يتسع المجال هنا للدخول فى تفاصيل الآراء الكلامية لأعلام معتزلة بغداد[٤٤]، ولكننا نستطيع أن نقدم بعض الملاحظات الأساسية حول أهم ملامح هذه المدرسة:

وأول ما نلاحظه: أن هذه المدرسة أقل جرأة على اقتحام القضايا الفلسفية المعقدة من المدرسة الأم بالبصرة؛ فلا نكاد نجد فيها أمثال: أبى الهذيل العلاف، أو إبراهيم النظام، أو الجاحظ. وقد اقتنع رجال هذه المدرسة فى جملتهم بالتعليق على ما أثارته مدرسة البصرة من قضايا أو الاختلاف حولها أو التوسع فيها دون محاولة منها - فى الأغلب الأعم - لارتياد الأراضى البكر فى مجالات الفكر النظرى المعقدة.

والملاحظة الثانية: أن هذه المدرسة يغلب عليها اتجاه واضح نحو التشيع المعتدل، وهو التشيع الذى يوالى عليًا ويفضّله على سائر الصحابة دون أن ينزلق إلى «الرفض» أو سبّ الصحابة، بل يعترف بفضلهم ومكانتهم. وهذا التشيع - فى الوقت نفسه - لا يعترف بنظرية «النص والتعيين» أو «عصمة الأئمة» أو غير ذلك من نظريات الإمامية. فهذا التشيع عند معتزلة بغداد هو أقرب ما يكون إلى مذهب الشيعة الزيدية. وقد بلغت الصلة بين معتزلة بغداد والزيدية مبلغًا جعل واحدًا من مؤرخى الفرق - وهو أبو الحسين الملطى - يَعُدّ معتزلة

بغداد فرقة من فرق الزيدية[٤٥]. ومع ما فى هذا القول من تساهل - نظرًا لوجود فروق مهمة بين الزيدية ومعتزلة بغداد فى مسألة الإمامة - فإنه يعكس قوة العلاقة بين الجانبين. ومن أجل هذه العلاقة أطلق أبو الحسين الخياط على معتزلة بغداد - وهو واحد منهم - لقب «متشيعة المعتزلة»[٤٦]. ولعل البيئة الشيعية التى نشأ فيها شيخ معتزلة بغداد بشر بن المعتمر - وهى بيئة الكوفة - كانت وراء قوة هذا الاتجاه المتشيع لديه ولدى أتباعه[٤٧].

والملاحظة الثالثة: أن النزعة العملية التى تهدف إلى ترجمة الفكر الاعتزالى النظرى إلى مسلّمات يقبلها الجميع ويدينون بها تبدو أكثر وضوحًا لدى مدرسة بغداد منها لدى مدرسة البصرة[٤٨]. فمدرسة بغداد هى التى كانت وراء اعتناق الخلفاء العباسيين الثلاثة: المأمون، والمعتصم، والواثق للاعتزال، وهى التى أغرتهم بمحاولة حمل الناس عليه، وهى التى كانت وراء امتحان العلماء فى القرآن: أمخلوق هو أم قديم، وفى رؤية الله بالأبصار يوم القيامة. بعبارة أخرى: هى التى كانت وراء ما عرف فى التاريخ الإسلامى بمحنة خلق القرآن، وكان لقاضى القضاة المعتزلى أحمد ابن أبى دُوَاد الإيادى الدور الأكبر فيها. فأعضاء هذه المدرسة لم يكتفوا بمقارعة الحجة، بل حاولوا حمل الناس بالقوة على اعتناق فكرهم.

والملاحظة الرابعة: أن مدرسة بغداد - بالرغم من نزعتها العملية - ظهر لدى بعض أعضائها اتجاه إلى الزهد لا نكاد نجد له نظيرًا لدى أعضاء مدرسة البصرة. وقد بدأ هذا الاتجاه من بشر بن المعتمر شيخ المدرسة واستمر فى بعض تلاميذه وأتباعه مثل أبى موسى المُرْدار والجعفرين: جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب، وأبى جعفر الإسكافى وغيرهم[٤٩]. وقد أثَّر هذا الاتجاه تأثيرًا إيجابيًا فى انتشار مذهب المعتزلة ببغداد، وهو - فى الوقت نفسه - لم يمنع آخرين بين معتزلة بغداد من الاتصال الوثيق بالخلفاء تحقيقًا لأغراضهم المذهبية، وعلى رأس هؤلاء أحمد بن أبى دُوَاد.

***

ظهور أبى الحسن الأشعرى وتأثيره على مستقبل المعتزلة: يمثل القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) عصر المعتزلة الذهبى. وفى سنة ٣٠٠هـ تقريبًا ظهر أبو الحسن الأشعرى - إمام المذهب الذى نسب إليه - ليهز البنيان الفكرى للمعتزلة. وقد ولد أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى بالبصرة فى سنة ٢٦٠ هـ تقريبًا (٨٧٣م) وشيخ المعتزلة بها حينئذٍ هو أبو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى،

فتتلمذ الأشعرى عليه وتلقى عنه أصول الاعتزال وصار واحدًا من مفكرى هذه المدرسة. ولكن الأشعرى - فى حدود سنة ٣٠٠هـ - فاجأ الناس فى مسجد البصرة بخروجه على مذهب المعتزلة، فاعتلى كرسيًا يوم جمعة ونادى فيهم بأعلى صوته: «من عرفنى فقد عرفنى، ومن لم يعرفنى فأنا أعرِّفه بنفسى. أنا فلان بن فلان؛ كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لا تراه الأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها؛ وأنا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة، مخرج لفضائحهم ومعايبهم[٥٠]».

وأهمية هذا «البيان» تكمن فى أن الأشعرى أعلن على الملأ أنه يخالف المعتزلة فى أصلين من أهم أصولهم وهما أصلا التوحيد والعدل. فقول المعتزلة بخلق القرآن وانكارهم رؤية الله بالأبصار مستمد من مفهومهم الخاص بأصل التوحيد. وقولهم بأن الإنسان خالق أفعاله، خيرًا كانت أم شرًا، مستمد من مفهومهم الخاص بأصل العدل، كما سبق أن وضحنا عند حديثنا عن أصول المعتزلة الخمسة، والحق أن ما اختلف فيه الأشعرى مع المعتزلة لم ينحصر فى هذين الأصلين بل تعداهما إلى أصولهم الأخرى المرتبطة بهما كالمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد، كما خالفهم فى الكثير من الجزئيات الأخرى المرتبطة بأصولهم؛ فقد خالفهم فى رأيهم فى الصفات وفى موقفهم من الشفاعة وفى نظريتهم فى الصلاح والأصلح.. إلى ما أشبه ذلك من الجزئيات.

إن خروج الأشعرى على المعتزلة كان صدمة زلزلت كيانهم الفكرى لعدة أسباب:

أولها: أن الأشعرى كان أعرف الناس بفكرهم بحكم أنه كان واحدًا منهم؛ فهو أقدر الناس على دحض هذا الفكر.

وثانيها: أن الأشعرى هجر المعتزلة لينضم إلى جبهة أهل الحديث أو جبهة ابن حنبل وجمهور أهل السنة، ومن هنا لقى انشقاقه على المعتزلة صدى واسعًا من الترحيب بين جماهير المسلمين.

وثالث الأسباب: أن الأشعرى حين أعلن انشقاقه على المعتزلة كان فى حدود الأربعين من عمره، وهى سن النضج والاكتمال العقلى. وكان الأشعرى قد حذق منهج المعتزلة فى الجدل والمناظرة، وأسلوبهم فى التفكير. وهو حين انضم إلى جبهة أهل السنة لم يتبع منهج ابن حنبل تمامًا بل سلك منهجًا وسطيًا جمع فيه بين الاتجاه العقلى عند المعتزلة والاهتمام بالمأثور عند ابن حنبل وأصحاب الحديث، فلبى بذلك حاجات الجمهور العريض من المسلمين، وهى حاجات تقوم على التمسك بنصوص القرآن والسُنة، وتقوم فى الوقت نفسه على إعمال العقل لخدمة هذه

النصوص.

يمكن القول - إذن - إن ظهور الأشعرى مثَّل بداية أفول نجم المعتزلة. ومع ذلك فقد ظلت هذه الفرقة قائمة تحاول أن تمارس دورها زمنًا طويلا بعد ظهور الأشعرى، ولكنها كانت فى حاجة إلى اللجوء إلى غيرها لتحتمى به. ففى ظل دولة بنى بويه الشيعية وجد المعتزلة ملاذًا آمنًا تحت رعاية واحد من ألمع وزراء هذه الدولة وهو الصاحب بن عباد الذى وزر بالرى لمؤيد الدولة ثم لفخر الدولة واستمر فى منصبه من سنة ٣٦٧ إلى ٣٨٥هـ(٥١). وقد قرَّب الصاحبُ المعتزلة ورعاهم وعيَّن أحد كبار منظِّريهم - وهو عبد الجبار بن أحمد الهمذانى - قاضى قضاة الرى وأعمالها(٥٢)، واستمر يشغل هذا المنصب من سنة ٣٦٧ حتى ٣٨٥هـ، وهو تاريخ وفاة الصاحب - وكانت وفاة القاضى عبد الجبار سنة ٤١٥هـ/ ١٠٢٥م(٥٣).

لا يمكن القول - إذن - إن المعتزلة كان لهم وجود مستقل مؤثر بعد ظهور الأشعرى؛ فالحق أن ظهوره يمثِّل خطا فاصلا فى تاريخ الحياة الفكرية لهذه الفرقة التى كانت لها إسهاماتها البارزة فى هذا الميدان.

ا.د./ عبد الرحمن سالم

الهوامش:

١ - راجع ترجمة عمرو بن عبيد فى: ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت ١٩٧٧م، ج٣، ص ٤٦٠ ـ ٤٦٢.

٢ ـ الشهر ستانى: الملل والنحل، تحقيق محمد السيد كيلانى، مكتبة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ١٩٦٧م، ج١، ص ٤٨. هذا ويتردد فحوى هذه الرواية فى عدد من المصادر الأخرى. انظر مثلا: ابن المرتضى: المنية والأمل، طبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد ١٣١٦هـ، ص٢؛ ياقوت: معجم الأدباء، مكتبة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة (د. ت)، ج١٩، ص ١٤٦.

٣ ـ انظر: الحافظ الذهبى: ميزان الاعتدال فى نقد الرجال، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٠٧م، ج٣، ص ١٨٣.

٤ ـ انظر: الشهر ستانى، مصدر سابق، ج١، ص ٤٧؛ عبد القاهر البغدادى: الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة محمد على صبيح، القاهرة (د. ت)، ص ٣٦٣.

٥ ـ انظر: عبد الجبار بن أحمد: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية، ١٩٧٤م، ص ٢٦٥.

٦ ـ نفس المصدر، ص ١٩٥.

٧ ـ ابن العماد الحنبلى: شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، دار الكتب العلمية، بيروت (د. ت)، جـ١، ص ١٣٨.

٨ ـ فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق على سامى النشار وعصام الدين محمد على، الإسكندرية ١٩٧٢، ص ٢٥ ـ ٢٦، (وهذا الكتاب يحتوى على كتاب المنية والأمل، تأليف القاضى عبد الجبار بن أحمد، جمع أحمد بن يحيى بن المرتضى).

٩ ـ نفس المصدر، ص ١٢.

١٠ ـ الأشعرى: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٩٠، جـ ١، ص ٢٣٥.

١١ ـ انظر: زهدى جار الله: المعتزلة، القاهرة ١٩٤٧، ص ١١١ ـ ١١٢.

١٢ ـ أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب العلمية، بيروت (د ت)، ج٩، ص ٢٠٠.

١٣ ـ انظر: المسعودى: التنبيه والإشراف، طبعة ليدن ١٨٩٣، ص ١٩٠ ـ ١٩١.

١٤ ـ انظر: فرق وطبقات المعتزلة، مصدر سابق، ص ٣.

١٥ ـ عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٦٥، ص ٣٤٥.

١٦ ـ نفس المصدر، ص ٣٥٧ ـ ٣٦٣.

١٧ ـ نفس المصدر ص ٦٨٢ ـ ٦٨٣.

١٨ ـ الزمخشرى: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الريان للتراث، القاهرة ١٩٨٧، ج١، ص ٥٦٥ ـ ٥٦٦.

١٩ ـ عبد الجبار بن أحمد: شرح الأصول الخمسة، ص ٦٨٧ ـ ٦٨٨.

٢٠ ـ نفس المصدر، ص ٦٨٩.

٢١ ـ نفس المصدر، ص ٦٩٧.

٢٢ ـ أبو الحسين الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد، المطبعة الكاثوليكية ١٩٥٧م، ص ١١٨ ـ ١١٩.

٢٣ ـ عبد الجبار بن أحمد: مصدر سابق، ص ٧١٧.

٢٤ ـ نفس المصدر، ص ٧٤٤ ـ ٧٤٥.

٢٥ ـ نفس المصدر، ص ٧٤٥؛ وانظر أيضًا: الزمخشرى، مصدر سابق، ج١، ص ٣٩٧.

٢٦ ـ الزمخشرى، نفس المصدر، ج١، ص٣٩٧ ـ ٣٩٨.

٢٧ ـ انظر: عبد الجبار بن أحمد: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، مصدر سابق، ص ٢١٥؛ ابن المرتضى: المنية والأمل، مصدر سابق، ص ٢٠، الشهر ستانى، مصدر سابق، ج١، ص ١٥٥.

٢٨ ـ الشهرستانى، نفس المصدر والصفحة.

٢٩ ـ انظر: عبد الجبار بن أحمد، مصدر سابق، ص ٣٢١؛ ابن المرتضى، مصدر سابق، ص ٦٢.

٣٠ ـ ابن تيمية: منهاج السُنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة دار العروبة، القاهرة (د. ت)، ج١، ص ٤٦؛ ج٢، ص ٧٢.

٣١ـ انظر الأشعرى، مصدر سابق، ج١، ص ٢٨٨.

٣٢ ـ انظر: آدم متز: الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٠، ج١، ص ١٠٢.

٣٣ ـ جولد زيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلى حسن عبد القادر، دار الكاتب المصرى، القاهرة ١٠٤٦م، ص ١٩٩ـ٢٠٠.

٣٤ ـ عبد الجبار بن أحمد: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، مصدر سابق، ص ٢٩١.

٣٥ ـ راجع فى تاريخ وفاته، كاراده فو: مادة «أبو الهذيل العلاف» فى دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة العربية، دار الشعب، القاهرة ، ج٢، ص ٢٠.

٣٦ ـ أحمد أمين: ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية (الطبعة العاشرة)، القاهرة، جـ ٣ ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

٣٧ ـ نفس المرجع، جـ ٣، ص ١٠٤.

٣٨ ـ للمزيد من التفاصيل ارجع إلى: زهدى جار الله، مرجع سابق، ص ١٢٠ وما بعدها.

٣٩ ـ الأشعرى، مصدر سابق، ج٢، ص ١٩.

٤٠ ـ الشهرستانى، مصدر سابق، ج١ ص ٧٥.

٤١ ـ ابن خلكان، مصدر سابق، ج٤، ص ٢٦٨.

٤٢ ـ أحمد أمين، مرجع سابق، ج٣، ص ١٤١.

٤٣ ـ الشهرستانى، مصدر سابق، ج١، ص ٦٤.

٤٤ ـ راجع فى ذلك: عبد الستار عز الدين الراوى: ثورة العقل: دراسة فلسفية فى فكر معتزلة بغداد ـ الدار الوطنية للتوزيع والإعلام، بغداد ١٩٨٢م، ص ١٠٣ ـ ١٩٩.

٤٥ ـ انظر: الملطى: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، القاهرة ١٩٤٩م، ص ٣٩.

٤٦ ـ الخياط، مصدر سابق، ص ٧٥ ـ ٧٦.

٤٧ ـ انظر حول ذلك: عبد الستار عز الدين الراوى، مرجع سابق، ص ٨٣ ـ ٨٤.

٤٨ ـ المرجع السابق، ص ٩٤ ـ ٩٥.

٤٩ ـ لمزيد من التفاصيل انظر المرجع السابق، ص ٩٥ ـ ١٠٠.

٥٠ ـ ابن خلكان، مصدر سابق، ج٣، ص ٢٨٥.

٥١ ـ انظر: ابن الأثير: الكامل فى التاريخ، دار صادر، بيروت (د. ت)، ج٨، ص ٦٩٤. و ج٩، ص ١١٠. وانظر أيضًا: ابن خلكان، مصدر سابق، ج١، ص ٢٢٩ ـ ٢٣١.

٥٢ ـ انظر: ابن العماد الحنبلى، مصدر سابق، ج٢، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

٥٣ ـ حول صلة القاضى عبد الجبار بالصاحب بن عباد راجع: عبد الكريم عثمان: قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذانى، دار العروبة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٦٧م، ص ٣٣ ـ ٣٩.

اليزيديـــــة

١ - النشأة والتطور :

● **الطور الأول** : انبثقت فرقة اليزيدية عن فرقة الإباضية، وسميت بهذا الاسم نسبة إلى مؤسسها يزيد بن أنيسة[١] أو يزيد بن أبى أنيسة[٢].

ومن عقائدهم التى فارقوا بها المسلمين «أن الله سيبعث رسولا من العجم وينزل عليه كتابًا جملة واحدة ينسخ به شريعة محمد، ويكون على ملة الصابئة التى ورد ذكرها فى القرآن الكريم. وليست الصابئة الموجودة بحران وواسط»[٣]، وأن كل من يؤمن بنبوة محمد ﷺ من أهل الكتاب يعد من المؤمنين وإن بقى على دينه»[٤].

وهذا ما جعل الإمام البغدادى فى كتابه الفرق بين الفرق يحكم عليهم بالخروج من الإسلام وذكر فصلا عنوانه: «ذكر أصحاب اليزيدية من الخوارج وبيان خروجهم عن فرق الإسلام[٥]».

● **الطور الثانى**: عرفت كحركة سياسية سنة ١٣٢هـ إثر انهيار الدولة الأموية، هدفها إعادة مجد بنى أمية ولهذا دعوا إلى أحقية الأمويين بالخلافة. وفى الوقت الذى أخذ الشيعة يلعنون يزيد وعهده، أخذ هؤلاء فى المقابل يعلنون حبه ويدعون إلى إعادة سلطان بنى أمية.

وسميت اليزيدية فى هذا الطور كما سميت من قبل لكن مع الفارق فى سبب التسمية، فإن اليزيدية فى الطور الأول كانت نسبة إلى يزيد بن أنيسة أو أبى أنيسة أما فى الطور الثانى، فإنها تنسب إلى يزيد بن معاوية الذى قاموا فى الأصل للدفاع عنه وإعلان حبه وقيل أنها تنسب إلى مدينة فارسية تسمى «يزد»، وهى نسبة لا تستقيم من حيث اللغة.

وهى حركة سياسية ربما لم تتميز فى هذا الطور بهذا الاسم، وهذا هو الذى ذهب إليه أحمد تيمور باشا إذ قال : لم يكن لليزيدية ذكر ولا وجود فى التاريخ قبل القرن السادس[٦].

ولم تكن فى هذه الطور فكرًا أو مذهبًا وإنما هى مجرد: «حركة سياسية أموية تتبلور فى حب يزيد بن معاوية»[٧].

وظلت هكذا حتى نشأ بينهم شيخ مشهور اسمه عدى بن مسافر - وقد أثنى عليه غير واحد من العلماء - حيث التقى بالشيخ الجيلانى[٨] وأخذ عنه التصوف، وقد عرف عنه الزهد، والورع، وكثرة المجاهدة، «وتسامع به الناس فقصدوه من الأطراف للاسترشاد ثم انتقل إلى مواقع الأكراد فتبعه منهم خلق كثير اتخذ منهم المريدين وأحدث الطريقة العدوية»[٩].

- **الطور الثالث:** بعد وفاة الشيخ عدى خلفه على الطريقة صخر بن صخر بن مسافر، المعروف بالشيخ أبى البركات الذى خلفه عدى بن أبى البركات ثم خلفه ابنه شمس الدين أبو محمد المعروف بالشيخ/ حسن، وعلى يديه انحرفت الطائفة اليزيدية من حب يزيد بن معاوية وحب عدى إلى دور تقديس الزعيمين يزيد وعدى بن مسافر، ورفض اللعن حتى لإبليس - عليه لعنة الله - وتحريف القرآن لمحو كلمة اللعن والشيطان منه[١٠].

وهكذا تحولت اليزيدية من مجرد حركة سياسية إلى طائفة صوفية ثم إلى طائفة منحرفة فى العقيدة.

٢ - المصادر :

نعتمد فى معرفة المبادئ والعبادات الخاصة بهذه الطائفة المنحرفة على كتابى الجلوة والمصحف الأسود (مصحف رش)، إذ هما المعتمدان عندهم[١١]. وهذه نبذة عن الكتابين :

- كتاب الجلوة :

«يقال إن كتاب الجلوة وضعه الشيخ/ عدى ابن مسافر وقيل: إن الذى وضعه الشيخ/ حسن شمس الدين منظم الدعوة، وذكروا أنه اعتزل ست سنوات ثم ظهر لأصحابه واضعًا هذا الكتاب الذى سماه «الجلوة لأرباب الخلوة»[١٢].

والحق أن الشيخ عدى - لِمَا ذُكِرَ عنه من صلاح - لا يمكن أن يكون هو مؤلف هذا الكتاب، بل ولا يمكن أن يكون من تأليف الشيخ حسن إذ لم يكن هو الآخر قليل الثقافة بل كان «من مفكرى عصره»[١٣]. والكتاب يتسم بسقم العبارة، وضعف التعبير، وكثرة الألفاظ العامية، والدخيلة من تركية وكردية وفارسية وآرامية، فضلا عن الخلل العقائدى الملحوظ.

هذا كله يرجح ما قيل من أن راهبًا هرب من الدير وأسلم ظاهرًا ثم ارتد ولحق باليزيدية وصار بين رجالهم، وهذا ما ذكره صاحب كتاب اليزيدية (صديق الدملوجى) حيث قال: «ويغلب على الظن أن واضعيهما -

الجلوة ومصحف رش - لم يكونا مسلمين، بل نصرانيين لهما اتصال بهذه الطائفة ووقوف على عاداتهم وتقاليدهم ومعتقداتهم، ولم يكتبا ما كتباه اعتمادًا على معلوماتهما المكتسبة عن هذه الطائفة؛ بل استندا على مآخذ عثرا عليها عند أحد شيوخهم، وبعد أن أخذا ما أخذاه منها أضاعاها حفظًا لما كتباه، ومن المستحيل أن يكون لمسلم له اتصال بأحد أبناء هذه الطائفة ووقوف على عقائدهم أن يكتب شيئًا من هذا القبيل، وقد بلغ التنافر والتناكر بين اليزيدى والمسلم غايته القصوى»[١٤].

ويقرب من هذا ما أكده صاحب كتاب اليزيدية سعيد الديوه جى، حيث قال : «لأن واضعه قليل العلم، ضعيف الاطلاع على اللغة العربية، ثقافته محدودة، كلفه اليزيدية وضع كتاب لهم على ما قرروه له من تعاليمهم»[١٥].

- مصحف رش :

لليزيدية أقاويل عنه: «فمنهم من يجعله القرآن الكريم ويقرأه، غير أنهم يضعون الشمع على الألفاظ التى ينفرون منها مثل: شيطان - ملعون - لعنة - أعوذ ... إلخ، وبعضهم يضع الحبر الأسود بدلا من الشمع، ويسمونه مصحف رش أى الكتاب الأسود[١٦].

والبعض يجعله كتابًا آخر غير القرآن تمامًا، وهو عبارة عن «أقوال الشيخ عدى وكتبت بعده بمائتى سنة»[١٧].

وهذا مردود لما يعلم عن الشيخ من صلاح حاله وهذا المصحف يخالف الاعتقاد السليم.

والبعض يجعله نفس المصحف الذى كانت تقرأه أخت عمر بن الخطاب؛ إذ عندما دخل عليها ليتأكد من إسلامها هى وزوجها، خافت شره، فألقت المصحف فى تنور كانت تخبز به فاسود ولم يشتعل، وبعد هذا أخرجته وصاروا يطلقون عليه مصحف رش أى الأسود[١٨].

وهذا لا يستقيم لأن الذى كان بيد فاطمة أخت عمر بن الخطاب قليل من الآيات، وعلى الراجح هى أول سورة طه.

بقى أن نذكر رأيًا أخيرًا ويرجحه البعض وهو أن واضع كتاب رش هو نفسه واضع الجلوة على التفصيل الذى ذكر هناك. ويضيف (سعيد الديوه جى) أن اسم الراهب (أدى) فجعلوا أديًا عديًا ونسبوا الكتاب إليه[١٩].

٣ - المعتقدات على ضوء الكتابين[٢٠]:

أولا : عقيدتهم فى الإله :

- يعتقدون أن لهم إلهًا، وهم فى اسم هذا الإله وتحديد شخصيته متناقضون،

فيسمونه فى الجلوة طاووس ملك، وفى مصحف رش : الله.

- يعتقدون أنه على أية حال، الله أو طاووس ملك، خالق لكن هنالك آلهة أخرى اشتركت فى الخلق، ففخر الدين (وهو الذى خُلِق يوم السبت) خلق الإنسان والحيوان والطير والوحوش.
- يثبتون التدبير لغير واحد، وأن كل زمن له مدبر، وكل جيل له رئيس للعالم يقوم بدوره، ثم يسلم وظيفته لآخر، بل يقولون إن الله سلّم أمر التدبير بيد طاووس ملك (على الاعتقاد بأن طاووس غير الله) وأمر جبرائيل أن يخلق حواء.
- يؤمنون بتعدد الآلهة، فهم عندهم سبعة آلهة : طاووس ملك - دردائيل - إسرافيل - ميكائيل - جبرائيل - شمنائيل - نورائيل، هذا غير الله الذى خلقهم ويرأس السبعة واحد منهم هو طاووس ملك.
- يعتقدون أنهم غير المسلمين واليهود والنصارى، وأن ديانتهم كانت تسمى قبل عيسى: وثنية.

ثانيًا: عقيدتهم فى الكتب:

الكتاب الذى يعتقدون صحته وأنه من عند الرب والذى لا يصح أن يقرأه غيرهم (الجلوة). هذا، وينظر اليزيديون إلى كتب غيرهم (قرآن - إنجيل - توراة) نظرة متناقضة؛ فبينما ينكرون حقيقتها ويقولون: ليس للكتب الموجودة بيد الخارجين حقيقة، ولا كتبها (المرسلون)، يقولون: بقبول ما يوافق منها معتقداتهم.

ثالثًا: عقيدتهم فى الرسل:

- يعتقدون أن الله أرسل رسولا إلى هذا العالم لكى يميز ويفهم شعبه الخاص (اليزيدية) وينجيه من الضلال، واسمه عبطاووس.
- يعتقدون أن لهم نبية اسمها الخاسية.
- يعتقدون أن الله أرسل الشيخ عدى بن مسافر.

يعتقدون أن ذا النون كان نبيًا ويسمونه يونان.

٤ - عبادات اليزيدية (الشعائر)[٢١] :

الصوم : يصومون ثلاثة أيام من كل سنة فى شهر كانون الأول، وهى تصادف عيد ميلاد يزيد بن معاوية.

الزكاة : تجمع بواسطة الطاووس، ويقوم بذلك القوالون وتجبى إلى رئاسة الطائفة.

الحج : يقفون يوم العاشر من ذى الحجة من كل عام على جبل (يسمونه) عرفات فى جبل لالش بالعراق[٢٢].

الصلاة : يصلون فى ليلة منتصف شعبان، وهى صلاة يزعمون أنها تعوضهم عن صلاة سنة كاملة.

وذكر صاحب كتاب اليزيدية: (سعيد الديوه جى) أنه كان بعضهم إلى القرن العاشر للهجرة يصلون (صلاة المسلمين)، ويقيم بعضهم صلاة الجمعة مع تطرف وانحراف عن المسلمين، وبعد هذا وضع لهم رؤساؤهم صلوات وأدعية باللغة الكردية خاصة بهم ومنها أدعية لصلاة الصبح، وأدعية لصلاة تقام عند طلوع الشمس، وأدعية تقال عند الصلاة على الميت[٢٣].

٥ - المحرمات من الأطعمة[٢٤]:

كثيرة منها: الخسُّ لأنه على اسم نبيتهم الخاسية، واللوبياء، والصبغ الأزرق، والغزال لأنه غنم أحد أنبيائهم، والسمك: لأجل احترامهم ليونان النبى (ذى النون). ويحرمون على الشيخ وتلامذته أكل لحم الديك؛ احترامًا لطاووس ملك، كما يحرمون عليهم القرع، والبول حال الوقوف، واللباس حال القعود، والغسل فى الحمام، والتلفظ بكلمة شيطان: لأنه اسم الإله، وكل لفظ واسم يشابه شيطان، مثل: قيطان، شط، شر، وكل لفظة : ملعون، لعنة، نعل، وما أشبهها.

٦ - تقديسهم للأشخاص :

(تقديسهم ليزيد) :

اشتهر عن هذه الطائفة تقديسهم للأشخاص بدءًا من يزيد بن معاوية الذى جعلوه «أفضل من أبى بكر وعمر، بل وربما جعله بعضهم نبيًا»[٢٥].

وهذا التقديس جاء رد فعل لموقف الشيعة منه حيث كانوا يلعنونه لأنه قتل حسينًا، وبلغ بهم التقديس ليزيد منتهاه حتى قالوا بإلهيته وضمنوا اسمه شهادتهم، ونصها: «أشهد واحد الله، سلطان يزيد حبيب الله»[٢٦].

وهنالك أسطورة موضوعة فى كتبهم يذكرونها للتأكيد على فضل يزيد وإلهيته ونصها من مصحف رش (الفصل الرابع)، «محمد نبى الإسماعيليين، كان عنده خادم اسمه معاوية فنظر الله إلى محمد فرآه أنه لا يسلك أمامه باستقامته فأرجع رأسه، فقال محمد لمعاوية : تعال احلق رأسى لتعاطى معاوية التزيين، فأتى معاوية وحلق رأس محمد بخفة فجرحه، وجرى منه دم كثير فلما رأى معاوية الدم لحسه بلسانه، خوفًا لئلا يقع على الأرض، فقال له محمد : ماذا صنعت يا معاوية؟ فأجاب : إنى لحسته بلسانى خوفًا لئلا يقع على الأرض، فقال محمد : أخطأت بذلك فإنك تجذب وراءك أمة عظيمة

وتتخاصم مع أمتى، قال معاوية : لا أتزوج ولا أقع فى العالم قط. ثم بعد زمان سلط الله على معاوية عقارب فلدغته، ورشت سمها عليه، فلما رآه الأطباء جزموا عليه بالزواج الذى هو علة شفائه، وإلا يموت لا محالة، فلدى سماع معاوية هذا الكلام رضى بالزواج، فأتوه بامرأة عجوز يربو عمرها على الثمانين كى لا تحبل فلما عرفها معاوية أصبحت فى الغد ابنة خمس عشرة سنة وذلك بقدرة الإله الأكبر فحبلت وولدت إلهنا المذكور الذى يسمى يزيداً[٢٧].

(تقديسهم لعدى) :

وهو أشهر زعماء الطائفة : عدى بن مسافر :

«ولد سنة ٤٦٥هـ أو ٤٧٠هـ، ١٠٧٣م أو١٠٧٨ وتوفى بعد حياة مدتها تسعون سنة[٢٨].

«كان من أفاضل عباد الله الصالحين، وأكابر المشائخ المتبعين، وله من الأحوال الزكية والمناقب العلية ما يعرفه أهل المعرفة بذلك، وله فى الأمة حديث مشهور ولسان صدق مذكور، وعقيدته المحفوظة عنه لم يخرج منها عن عقيدة من تقدمه من المشائخ[٢٩]؛ وكان له أتباع صالحون[٣٠].

وبعد تباعد الزمن ووضع الكتاب المعروف بمصحف رش ادعوا أنه رسول أرسل من أرض الشام إلى لالش، بل غالوا فى تقديس هذا الشيخ حتى جعلوا مقامه أعلى من الله ـ عز وجل ـ، وادعوا أنه قد ضجر من كثرة تردد الله ورسوله عليه، وتذللهما بين يديه، فأصبح يستهزئ بهما ويحقر من شأنهما!! تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا[٣١].

ويزعمون أن الموازين توضع بين يديه، وأنه هو الذى سيحاسب الناس، وأنه سيأخذ جماعته ويدخلهم الجنة[٣٢].

ولعل السبب فى ذلك هو ظهور بعض الكرامات على يديه، كما يقول الإمام الذهبى فى السير: «وارتد جماعة من مفسدى الأكراد ببركاته»[٣٣]. ويعنى ببركاته الكرامات التى رأوها على يديه، فخيل لهم الشيطان أنه إله أو كما يزعمون فيه.

ومن صور تقديسهم له أيضًا: جعلوه قبلتهم التى يصلون إليها، وذخيرتهم فى الآخرة التى يعولون عليها[٣٤].

ولم يكن ـ رحمه الله ـ إلا رجلا صالحًا يرفض البدعة، ويدعو إلى السنة، كما كان معتدلا حتى فى نظرته للكرامة كخارق للعادة ويقول: إذا رأيتم الرجل تظهر له الكرامات وتنخرق له العادات فلا تغتروا به حتى تنظروه عند النهى والأمر[٣٥].

توفى - رحمه الله تعالى - سنة ٥٥٥هـ على الراجح، ولم يخلف ولداً، وقيل كان أعزب[٣٦].

تقديس اليزيدية للشيطان :

قدست الطائفة اليزيدية إبليس - عليه لعنة الله - إذ يرونه مسبباً للشر، وطُرد بسبب شره من الجنة، فهم لذلك يتجنبون شره، وفى الوقت نفسه، يشفقون عليه، ويعتقدون أن: الشيطان سيصلح علاقته بربه ويستعيد مكانته[٣٧].

واعتقادهم بأن إبليس هو رمز الشر جعلهم : «يركزون على تقديسه ويهملون عبادة الخالق - سبحانه وتعالى -، ويبررون فعلهم هذا بأن الله رحيم بالعباد، أما الشيطان فلابد من إظهار الولاء له اتقاءً لأذاه وتخلصاً من شره»[٣٨].

صور التقديس :

- يصنعون تمثالا من النحاس على شكل ديك بحجم الكف المضمومة ويطوفون بهذا التمثال على القرى لجمع الأموال[٣٩].
- يحرمون اللون الأزرق لأنه من أبرز ألوان الطاووس[٤٠].

فلسفة اليزيدية فى تقديس إبليس:

- يقدس اليزيدية إبليس؛ لأنه لم يسجد لآدم، فهو بذلك - عندهم - الموحد الأول الذى لم ينس وصية الرب بعدم السجود لغيره فى حين نسيها الملائكة فسجدوا. إن أمر السجود كان مجرد اختبار، وقد نجح إبليس فى هذا الاختبار؛ وهو بذلك أول الموحدين، وقد كافأه الله على ذلك بأن جعله طاووس الملائكة، ورئيساً عليهم!!.
- أو يقدسونه خوفاً منه لأنه قوى إلى درجة أنه تصدى للإله وتجرأ على رفض أوامره!!.
- وقد يقدسونه تمجيداً لبطولته فى العصيان والتمرد[٤١].

ولأول وهلة نلاحظ فى هذه الآراء التناقض الكبير؛ فبينما يقولون إنه لم ينس وصية الرب بعدم السجود لغيره، يقولون إنه بطل فى العصيان والتمرد، وأنه تصدى للإله وتجرأ على رفض أوامره؛ تعالى الله عما يقولون علواً كبيرا.

د. سالم عبد الجليل

الهوامش:

١ - الأشعرى، مقالات الإسلاميين، تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد، طبعة خاصة بورثة المحقق، بدون ناشر وبدورن تاريخ جـ ١/ صـ ١٠٣ .

٢ - عبد القاهر البغدادى، الفرق بين الفرق، تحقيق رمحمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، ١٩٨٨م، صـ ٢٤٤ .

٣ - الشهرستانى، الملل والنحل، تحقيق سيد كيلانى، مكتبة مصطفى الحلبى ١٣٩٦هـ، ١٩٧٦م، جـ١صـ ١٤٣ .

٤ -عبد القاهر البغدادى، الفرق بين الفرق، مرجع سابق، صـ ٢٤٤ .

٥ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

٦ - أحمد تيمور، اليزيدية ومنشأ نحلتهم، القاهرة، بدون ناشر، الطبعة الثانية، ١٣٠٢هـ، صـ ٥٧ .

٧ - الموسوعة الميسرة فى الأديان والمذاهب المعاصرة، طبع دار الندوة، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ، جـ١ صـ ٥٥٠ .

٨ - أبو محمد عبد القادر بن أبى صالح عبد الله بن جنكى دوست الجيلى شيخ بغداد، ولد بجيلان من بلدان إيران، سنة ٤٧١هـ، وتوفى سنة إحدى وستين وخمسمائة.
(انظر : شمس الدين الذهبى، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الحادية عشرة، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م، جـ ٢٠ صـ ٤٣٩).

٩ - أحمد تيمور، اليزيدية ومنشأ نحلتهم، مرجع سابق، صـ ٥٧ .

١٠ - الموسوعة الميسرة فى الأديان والمذاهب المعاصرة، مرجع سابق، جـ ١ / صـ ٥٥٠ .

١١ - عباس محمود العقاد، إبليس، دار النهضة، مصر، بدون تاريخ، صـ ١٤١ .

١٢ - سعيد الديوه جى، اليزيدية، طبع المجمع العلمى العراقى، ١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م، صـ ١٤٣ .

١٣ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

١٤ - صديق الدملوجى، اليزيدية، مطبعة الاتحاد، الموصل، العراق، بدون تاريخ، صـ ١١٧ .

١٥ - سعيد الديوه جى، اليزيدية، مرجع سابق، صـ ١٤٣ .

١٦ - صديق الدملوجى، اليزيدية، مرجع سابق، صـ ١١٧ .

١٧ - سعيد الديوه جى، اليزيدية، مرجع سابق، صـ ١٤٤ .

١٨ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

١٩ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

٢٠ - سالم عبد الجليل، فرقة اليزيدية وعبادة الشيطان، رسالة دكتوراة، كلية الدعوة الإسلامية، ١٤٢٢هـ،٢٠٠١م، ص٨٧ .

٢١ - الموسوعة الميسرة فى الأديان والمذاهب المعاصرة، مرجع سابق، جـ ١ صـ ٥٥٢ .

٢٢ - واد عميق يقع بين جبال الهكارية تكثر مياهه وأشجاره، كان به دير مهجور فسكن فيه الشيخ عبد القادر وأخذ يبشر بالإسلام فى هذه المنطقة التى كان يدين أهلها بالمجوسية، ودفن فيه الشيخ فاتخذوا قبره مزاراً يحج إليه.
(انظر: صديق الدملوجى، اليزيدية، مرجع سابق، صـ ٧٥).

٢٣ - سعيد الديوه جى، اليزيدية، مرجع سابق، صـ ١٥٧ .

٢٤ - سالم عبد الجليل، فرقة اليزيدية وعبادة الشيطان، مرجع سابق، صـ ٩٦ .

٢٥ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، دار الرحمة، القاهرة، بدون تاريخ، جـ ٤ صـ ٤٨٢ .

٢٦ - الموسوعة الميسرة فى الأديان والمذاهب المعاصرة، مرجع سابق، جـ ١ صـ ٣٧٧ .

٢٧ - مصحف رش، الفصل الرابع (نقلاً عن : سعيد الديوه جى، اليزيدية، مرجع سابق، صـ ١٥٣).

٢٨ - الموسوعة الميسرة فى الأديان والمذاهب المعاصرة، مرجع سابق، جـ ١ صـ ٣٧٤ .

٢٩ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، جـ ٣ صـ ٣٧٧ .

٣٠ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، جـ ١١ صـ ١٠٣ .

٣١ - يوسف البنعلى، عباد الشيطان أخطر الفرق المعاصرة، بدون ناشر، سنة: ١٩٩٦م، صـ ٤٧ .

٣٢ - الموسوعة الميسرة فى الأديان والمذاهب المعاصرة، مرجع سابق، جـ ١ صـ ٥٥٢ .

٣٣ - شمس الدين الذهبى، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، جـ ٢٠ صـ ٣٤٢ .

٣٤ - صديق الدملوجى، اليزيدية، مرجع سابق، صـ ٧٨ .

٣٥ - المرجع السابق، صـ ٧٩ .

٣٦ - المرجع السابق، صـ ٨٠ .

٣٧ - إسحاق الحرانى، من قاموس الأديان، دار النفائس، بدون تاريخ، صـ ٧١، ويلاحظ التناقض فى نظرتهم لإبليس حيث سبق قولهم أنه كوفئ بسبب رفضه للسجود لآدم وجعل رئيساً على الملائكة الآلهة حسب زعمهم.

٣٨ - المرجع السابق، صـ ٧٩ .

٣٩ - الموسوعة الميسرة فى الأديان والمذاهب المعاصرة، مرجع سابق، جـ ١ صـ ٣٧٦ .

٤٠ - المرجع السابق، جـ ١ صـ ٣٧٧ .

٤١ - المرجع السابق، جـ ١ صـ ٣٧٦ .

فهرس موضوعات الموسوعة